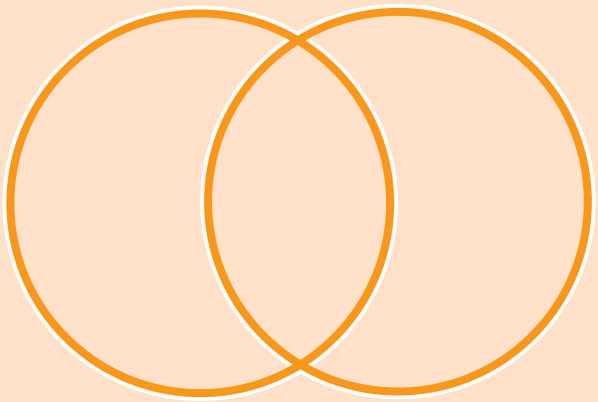
TEOF UNIVERZA V LJUBLJANI
Teološka fakulteta

ISSN 2335-4127
UDK 27-675(05)

Edinost in dialog

Revija za ekumensko teologijo
in medreligijski dialog



Unity and Dialogue
Journal for Ecumenical Theology
and Interreligious Dialogue

NOVA SERIJA NEW SERIES
LETNIK VOLUME 81
ŠTEVILKA NUMBER 1
MARIBOR 2026

81 (2026) 1

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

Edinost in dialog
Revija za ekumensko teologijo in medreligijski dialog
Unity and Dialogue
Journal for Ecumenical Theology and Interreligious Dialogue

Založila *Published by*	Založba Univerze v Ljubljani *University of Ljubljana Press*
Za založbo *For the Publisher*	Gregor Majdič, rektor Univerze v Ljubljani *Rector of the University of Ljubljana*
Izdala *Issued by*	Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, Enota v Mariboru in Inštitut Stanka Janežiča za dogmatično, osnovno in ekumensko teologijo ter religiologijo in dialog *Faculty of Theology, University of Ljubljana, Maribor Unit and Stanko Janežič Institute of Dogmatic, Fundamental and Ecumenical Theology and of Religiology and Dialogue*
Za izdajatelja *For the Issuer*	Tadej Stegu, dekan Teološke fakultete Univerze v Ljubljani *Dean of the Faculty of Theology, University of Ljubljana*
Glavni in odgovorni urednik *Editor in Chief*	Samo Skralovnik
Pomočnik glav. in odg. urednika *Editor in Chief Assistant*	Aljaž Krajnc
Uredniški odbor *Editorial Board*	Hans-Ferdinand Angel (Gradec, Avstrija), Nikolaos Asproulis (Volos, Grčija), Theodor Dieter (Strasbourg, Francija), Bogdan Dolenc, Jörg Ernesti (Augsburg, Nemčija), Stanko Gerjolj, Riccardo Di Giuseppe (Toulouse, Francija), Nedžad Grabus, Michael Howlett (Waterford, Irska), Stanko Jambrek (Zagreb, Hrvaška), Urška Jeglič, Marko Jesenšek, Anton Konečný (Košice, Slovaška), Edvard Kovač, Fanika Krajnc-Vrečko, Avguštin Lah, Ivan Macut (Split, Hrvaška), Simon Malmenvall, Maksimilijan Matjaž, Tonči Matulić (Zagreb, Hrvaška), Jožef Muhovič, Mari Jože Osredkar, Mateja Pevec Rozman, Stanislav Slatinek, Marija Stanonik, Vinko Škafar, Janez Ivan Štuhec, Marjan Turnšek, Vladimir Vukašinović (Beograd, Srbija), Juraj Zečević (Zagreb, Hrvaška)
Lektoriranje *Language Editing*	Aleksandra Kocmut
Korekture *Proofreading*	Aleksandra Kocmut, Aljaž Krajnc, Samo Skralovnik
Prelom *Prepress*	Robert Rošker
Naslov uredništva *Address*	Edinost in dialog/*Unity and Dialogue* Slomškov trg 20, SI-2000 Maribor
E-pošta *E-mail*	edinost-dialog@teof.uni-lj.si
Spletna stran *Web Site*	https://journals.uni-lj.si/ED www.teof.uni-lj.si/zaloznistvo/edinost-in-dialog
Indeksiranost *Indexation*	Atla RDB (Atla Religion Database), DOAJ (Directory of Open Access Journals), EBSCOhost, ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities), IBZ Online (Internationale Bibliographie der Zeitschriftenliteratur), IxTheo (Index Theologicus), RTA (Religious and Theological Abstracts), Scopus
Avtorske pravice *Copyright Notice*	*Creative Commons Attribution 4.0 International* (CC BY 4.0 International)
Tisk *Printing*	Salve, d. o. o.
Naklada *Number of Copies*	300
Letna naročnina *Annual Subscription*	Za Slovenijo: 10 EUR Za tujino: 20 EUR
Transakcijski račun *Bank Account Number*	IBAN SI56 01100603 0707798 Swift Code: BSLJSI2X

Revijo sofinancira Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije / Slovenian Research and Innovation Agency.

Edinost in dialog

Revija za ekumensko teologijo
in medreligijski dialog

Unity and Dialogue

Journal for Ecumenical Theology
and Interreligious Dialogue

NOVA SERIJA NEW SERIES
LETNIK VOLUME 81
ŠTEVILKA NUMBER 1
MARIBOR 2026

TEOF | UNIVERZA V LJUBLJANI
Teološka fakulteta

RAZPRAVE *ARTICLES*

MICHAL OPATRNÝ 17
Towards an Ecumenical Basis of Christian Social Service (*caritas*, *diakonia*) Bridging Catholic and Protestant Perspectives in the World
*Iskanje ekumenske osnove krščanskega socialnega služenja (*caritas, diakonia*): med katoliško in protestantsko perspektivo v svetu*

VINKO ŠKAFAR IN JASNA KRISTA MIJATOVIĆ 35
Predkoncilska »ekumenska« korespondenca srbskega pravoslavnega škofa Varnava Nastića in hrvaške katoliške redovnice matere M. Amadeje Pavlović v letih 1951–1953
Pre-Conciliar »Ecumenical« Correspondence between the Serbian Orthodox Bishop Varnava Nastić and the Croatian Catholic Nun Mother M. Amadeja Pavlović, 1951–1953

WOJCIECH SŁOMSKI 71
Občestvo, sinodalnost in meja doktrinalnega kompromisa: konstantinopelski koncil 879–880 kot teološki model edinosti Cerkve
Communion, Synodality, and the Limits of Doctrinal Compromise: The Council of Constantinople (879–880) as a Theological Model of Ecclesial Unity

MILENA MILEVA BLAŽIĆ AND HANS ZOLLNER 85
The Fairy-Tale Form as Confessional Memory: Andersen's *The Ugly Duckling* and the Hus–Luther Metamorphosis
Pravljična oblika kot konfesionalni spomin: Andersenov Grdi raček *in preobrazba Hus–Luther*

URŠKA JEGLIČ 115
Verska praksa članov gibanja Hizmet v Sloveniji
Religious practices of members of the Hizmet movement in Slovenia

ABDULLA REXHEPI AND LIRIDONA BËRKOLLI 131
The Religion–Rationality Dichotomy in the Islamic Context: Critical Rationalism as an Attempt at Solution
Dihotomija religija/racionalnost v islamskem kontekstu: kritični racionalizem kot poskus rešitve

OMAR MOHAMMAD-AMEEN AHMAD HAZAYMEH 145
Christian-Muslim Dialogue in *A Common Word Between Us and You*: Document Based on Quran's Teachings
Krščansko-muslimanski dialog v dokumentu Skupna beseda med vami in nami*: dokument, utemeljen na naukih Korana*

ISMAIL LALA 155
The Unknown and Known God in the Abrahamic Religions
Znani in neznani Bog v abrahamskih religijah

DARIJA MAVRIČ ČEH 183
***Daozang* (道藏) (2021): Zgodovinski razvoj Daoističnega kanona in njegov prihod v Slovenijo**
Daozang (道藏) (2021): The Historical Development of the Daoist Canon and Its Acquisition in Slovenia

JAMIL AKHTAR AND ISMAIL LATIF HACINEBIOGLU 195
Covenant and Law in Paul and the Qur'ān: Towards a Trilateral Abrahamic Dialogue
Zaveza in postava pri Pavlu in v Koranu: na poti k tristranskemu abrahamskemu dialogu

MAKSIMILIJAN MATJAŽ 213
»Upanje ne osramoti« (Rim 5,5). Pavlov koncept upanja v Rim 5-8 kot temelj krščanskega bivanja
»Hope Does Not Disappoint« (Rom 5:5): Paul's Concept of Hope in Romans 5–8 as the Foundation of Christian Existence

DAMIJAN GANC 239
Authenticity and the Task of Discernment: A Pastoral Hermeneutics of Christian Life
Avtentičnost in naloga razločevanja: pastoralna hermenevtika krščanskega življenja

DAVID HAZEMALI IN MATJAŽ KLEMENČIČ 267
Kontinuiteta in preobrazba slovenskega pastoralnega modela v župniji sv. Antona v Elyju v Minnesoti (1887–2022): »Slediti stopinjam častitljivega in nepozabnega monsinjorja Buha«
Continuity and Transformation of the Slovenian Pastoral Model in St. Anthony's Parish, Ely, Minnesota (1887–2022): »Following in the Footsteps of the Venerable and Unforgettable Monsignor Buh«

BOGDAN KOLAR 297
Sestra Serafina Černe in druge šolske sestre misijonarke med Indijanci v Južni Ameriki
Sister Serafina Černe and other School Sisters as Missionaries among Indians in South America

DOMINIK JANEZ HERLE 329
Delovanje in vodstvena struktura slovensko-ameriške katoliške bratske podporne organizacije Družbe Svete Družine skozi posamezna zgodovinska obdobja
Activities and Leadership Structure of the Slovenian-American Catholic Fraternal Benevolent Organization, The Holy Family Society, through Individual Historical Periods

VALENTIN JENKO 371
Uvajanje mašnih proprijev v slovenskem prevodu novega rimskega mašnega obreda po letu 1965
The Introduction of Mass Propria in the Slovenian Translation of the New Roman Mass Rite After 1965

YUNI NOVITASARI AND EKO SUSANTO 393
Validation of a Spirituality-Based School Counseling Model: Evidence from a Counselor Survey
Validacija na duhovnosti temelječega modela šolskega svetovanja: ugotovitve raziskave med svetovalnimi delavci

ANDREJ RASPOR IN BOJAN MACUH 419
Verovanje brez pripadnosti: večdimenzionalna analiza religioznosti v sodobni Sloveniji
Believing Without Belonging: A Multidimensional Analysis of Religiosity in Contemporary Slovenia

TADEJ STREHOVEC 445
Performativnost in evfemizmi v razpravah o zaključku življenja
Performativity and Euphemisms in the End-of-Life Debates

KLEMEN KOCJANČIČ 457
K ustanovitvi skupine za versko sodelovanje: Vojaška duhovna oskrba v ekosistemu mednarodnih operacij in misij
Towards Establishment of Religious Engagement Team: Military Spiritual Care in the Ecosystem of International Operations and Missions

OLEKSANDR VOVKOTECHA, YEVHENII SPITSYN, IRYNA DUBROVINA, ROMAN NEBOZHUK AND ANDRII APAROV 471
Monitoring the Professional Training of Military Chaplains in Ukraine
Nadzor strokovnega usposabljanja vojaških kaplanov v Ukrajini

POROČILO *REPORT*

MATEJA PEVEC ROZMAN 501
Kuratorij Evropskega združenja katoliških teologov, Olomouc, 11.–14. februar 2026
Curatorium of the European Society for Catholic Theology Olomouc, 11–14 February 2026

Jamil AKHTAR
doc. dr. *PhD, Assist. Prof.*
Oddelek za islamsko enciklopedijo v urdujščini *Department for Urdu Encyclopaedia of Islam*
Univerza v Pandžabu *University of the Punjab*
Shahrah-e-Quaid-e-Azam H895+MGV, PK-54000 Anarkali Bazaar Lahore, Punjab
jamillahori@gmail.com

Andrii APAROV
prof. dr. *PhD, Prof.*
Oddelek za odnose z verskimi organizacijami *Department for Relations with Religious Organizations*
Služba vojaškega kaplanstva Oboroženih sil Ukrajine *Military Chaplaincy Service of the Armed Forces of Ukraine*
Air Force Ave. 6, UA-03168 Kijev
andriyaparov@gmail.com

Liridona BËRKOLLI
asist. *Assist.*
Univerza v Prištini *University of Prishtina*
Rr. »George Bush« 31, XK-1000 Priština
liridona.berkolli@uni-pri.edu

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

Jan Dominik BOGATAJ
doc. dr. *PhD, Assist. Prof.*
Teološka fakulteta Univerza v Ljubljani *Faculty of Theology University of Ljubljana*
Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
Institutum Patristicum Augustinianum
Via Paolo VI 25, IT-00193 Roma
jan.bogataj@teof.uni-lj.si

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

Iryna DUBROVINA
izr. prof. dr., raziskovalka *PhD, Assoc. Prof.*
Ukrajinska nacionalna knjižnica Vernadskega *Vernadsky National Library of Ukraine*
Holosiivskyi Ave. 3, UA-03039 Kijev
iradubrovina@ukir.net

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

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

Stanko GERJOLJ
zasl. prof. dr. *PhD, Prof. Emer.*
Teološka fakulteta Univerza v Ljubljani *Faculty of Theology University of Ljubljana*
Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
stanko.gerjolj@teof.uni-lj.si

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

Ismail Latif HACINEBIOGLU
prof. dr. *PhD, Prof.*
Fakulteta za teologijo, filozofijo in religijske študije Univerza v Istanbulu *Faculty of Theology, Philosophy and Religious Studies Istanbul University*
Kavalalı Sokak 1, A Block, TR-34080 Fatih, İstanbul
ilh@istanbul.edu.tr

Omar Mohammad-Ameen Ahmad HAZAYMEH
predavatelj, mag. *MA, Lecturer*
Univerza Al-Balqa *Al-Balqa Applied University*
Main Street, JO-21050 Al-Huson, Irbid
omar1972@bau.edu.jo

David HAZEMALI
znanstveni sodelavec, dr. *PhD, Research Fellow*
Filozofska fakulteta *Faculty of Arts*
Univerza v Mariboru *University of Maribor*
Koroška c. 160, SI-2000 Maribor
david.hazemali@um.si

Dominik Janez HERLE
mag. teologije *MA in Theology*
doktorski študent Ameriških študij *PhD Student of American Studies*
Filozofska fakulteta *Faculty of Arts*
Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*
Aškerčeva c. 2, SI-1000 Ljubljana
dominikherle@hotmail.com

Neža HLEBANJA
dr. *PhD*
Neodvisna raziskovalka *Independent researcher*
neza.hlebanja@gmail.com

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

Valentin JENKO
mag. teol. *MA in Theology*
tine.jenko@gmail.com

Tomaž KLADNIK
dr. *PhD*
Slovenska vojska *Slovenian Armed Forces*
Engelsova ulica 15, SI-2000 Maribor
tomazkladnik@gmail.com

Matjaž KLEMENČIČ
prof. dr. *PhD, Prof.*
Filozofska fakulteta *Faculty of Arts*
Univerza v Mariboru *University of Maribor*
Koroška c. 160, SI-2000 Maribor
matjaz.klemencic@um.si

Klemen KOCJANČIČ
raziskovalec, dr. *PhD, Res. Fellow*
Fakulteta za državne in evropske študije Nova Univerza *Faculty of Government and European Studies New University*
Žanova ulica 3, SI-4000 Kranj
klemenkocjancic@gmail.com

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

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

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

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

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

Ismail LALA
izr. prof. dr. *PhD, Assoc. Prof.*
Oddelek za humanistiko in družbene vede *Department of Humanities and Social Sciences*
Univerza Gulf za znanost in tehnologijo *Gulf University for Science and Technology*
Al Masjid Al Aqsa Street, KW-40250 Mubarak Al-Abdullah
lala.i@gust.edu.kw

Bojan MACUH
doc. dr. *PhD, Assist. Prof.*
Fakulteta za komercialne in poslovne vede *Faculty of Commercial and Business Sciences*
Lava 7, SI-3000 Celje
bmacuh@gmail.com

Simon MALMENVALL
izr. prof. dr. *PhD, Assoc. Prof.*
Teološka fakulteta Univerza v Ljubljani *Faculty of Theology University of Ljubljana*
Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
Slovenski šolski muzej *Slovenian School Museum*
Plečnikov trg 1, SI-1000 Ljubljana
simon.malmenvall@teof.uni-lj.si

Maksimilijan MATJAŽ
izr. prof. dr. *PhD, Assoc. Prof.*
Teološka fakulteta Univerza v Ljubljani *Faculty of Theology University of Ljubljana*
Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
maksimilijan.matjaz@guest.arnes.si

Aleš MAVER
izr. prof. dr. *PhD, Assoc. Prof.*
Filozofska fakulteta Univerza v Mariboru *Faculty of Arts University of Maribor*
Koroška c. 160, SI-2000 Maribor
ales.maver@um.si

Darija MAVRIČ ČEH
mag. *MA*
Slovenski daoistični tempelj Najvišje harmonije *Slovenian Daoist Temple of Highest Harmony*
Istrska ul. 3, SI-6240 Kozina
prorektor@slovenski-daoisticni-tempelj.si

Jasna Krista MIJATOVIĆ
doc. dr. *PhD, Assist. Prof.*
Filozofsko-teološki institut Družbe Jezusove — *Institute of Philosophy and Theology of the Society of Jesus*
Jordanovac 110, HR-10000 Zagreb
kristamijatovic@gmail.com

Matjaž MURŠIČ KLENAR
dr. *PhD*
Mladinska ulica 7, SI-9250 Gornja Radgona
matjaz.mursic@gmail.com

Roman NEBOZHUK
izr. prof. dr. *PhD, Assoc. Prof.*
Oddelek za socialno delo v oboroženih silah in vojaško kaplanstvo Kijevska nacionalna univerza Tarasa Ševčenka — *Department of Social Work in the Troops (Forces) and Military Chaplaincy Taras Shevchenko National University of Kyiv*
Volodymyrska 60, UA-01601 Kijev
nebozhuk@gmail.com

Yuni NOVITASARI
pred. dr. *PhD, Lecturer*
Univerza Muhammadiyah Metro — *Universitas Muhammadiyah Metro*
Jl. Ki Hajar Dewantara No. 116, ID-34111 Metro
yunibkumm@gmail.com

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

Mari Jože OSREDKAR
izr. prof. dr. *PhD, Assoc. Prof.*
Teološka fakulteta Univerza v Ljubljani — *Faculty of Theology University of Ljubljana*
Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
marijoze.osredkar@teof.uni-lj.si

Michal OPATRNÝ
doc. dr. *PhD, Assist. Prof.*
Teološka fakulteta Univerza v južni Bohemiji — *Faculty of Theology University of South Bohemia*
Kněžská-Str. 8, CZ-37001 České Budějovice
mopatrny@tf.jcu.cz

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

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

Andrej RASPOR
prof. dr. *PhD, Prof.*
Fakulteta za komercialne in poslovne vede *Faculty of Commercial and Business Sciences*
Lava 7, SI-3000 Celje
andrej.raspor@t-2.si

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

Abdulla REXHEPI
izr. prof. dr. *PhD, Assoc. Prof.*
Univerza v Prištini *University of Prishtina*
Rr. »George Bush« 31, XK-1000 Priština
abdulla.rexhepi@uni-pr.edu

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

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

Wojciech SŁOMSKI
prof. dr. *PhD, Prof.*
Fakulteta za družbene vede *Faculty of Social Sciences*
Univerza VIZJA v Varšavi *VIZJA University*
Okopowa 59, PL-01-043 Varšava
slomski@autograf.pl

Yevhenii SPITSYN
prof. dr. *PhD, Prof.*
Fakulteta za psihologijo *Faculty of Psychology*
Kijevska nacionalna univerza Tarasa Ševčenka *Taras Shevchenko National University of Kyiv*
Volodymyrska 60, UA-01601 Kijev
spizin.evg@knu.ua

Vojko STRAHOVNIK
prof. dr. *PhD, Prof.*
Filozofska fakulteta *Faculty of Arts*
Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*
Aškerčeva cesta 5, SI-1000 Ljubljana
Teološka fakulteta *Faculty of Theology*
Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*
Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
vojko.strahovnik@teof.uni-lj.si

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

Eko SUSANTO
pred. dr. *PhD, Lecturer*
Univerza Muhammadiyah Metro *Universitas Muhammadiyah Metro*
Jl. Ki Hajar Dewantara No. 116, ID-34111 Metro
eko@konselor.org

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

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

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

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

Oleksandr VOVKOTECHA
doktorski študent, predavatelj *PhD Student, Lecturer*
Vojaški inštitut *Military Institute*
Kijevska nacionalna univerza Tarasa Ševčenka *Taras Shevchenko National University of Kyiv*
Volodymyrska 60, UA-01601 Kijev
oleksandr_vovkotecha@edu-iosa.org

Hans ZOLLNER
prof. dr. *PhD, Prof.*
Inštitut za antropologijo *Institute of Anthropology*
Papeška univerza Gregoriana *Pontifical Gregorian University*
Piazza della Pilotta 4, IT-00187 Rim
iadc-dir@unigre.it

Edinost in dialog *Unity and Dialogue*
81 (2026) 1: 17–33

Izvirni znanstveni članek Original scientific paper (1.01)
Besedilo prejeto Received: 1. 12. 2025; Sprejeto Accepted: 30. 3. 2026
UDK UDC: 27-675-46:274
DOI: 10.34291/Edinost/81/01/Opatrny
© 2026 Opatrný CC BY 4.0

Michal Opatrný

Towards an Ecumenical Basis of Christian Social Service (*caritas*, *diakonia*) Bridging Catholic and Protestant Perspectives in the World

*Iskanje ekumenske osnove krščanskega socialnega služenja (*caritas, diakonia*): med katoliško in protestantsko perspektivo v svetu*

Abstract: In 2005, the new Pope Benedict surprised more than just a Catholic audience with his first encyclical letter about Christian love. He performed a detailed theological analysis of the term love in the first part. In the second part of the encyclical letter, the Pope applied the term »Christian love« in practice as caritas – active love of one's neighbor. However, more than ten years earlier, Christian love was discussed similarly by German Protestant theologian Wolfhart Pannenberg. For Pannenberg, such love has become a crucial double question: first, does the true love of God consist in participation in his love of the world? Second, is the love of neighbor, in fact, the love of God?

This article discusses possible answers from the perspective of Protestant and Catholic theology and interconnects them with the discourse in Caritas Theory and Diakonik (i.e., the Protestant counterpart of Caritas Theory). Besides the Protestant understanding of Christian service rooted in creation, the Catholic conception of pastoral service as the Church's service to the world, and the concept of the sign of the times, are crucial components of this analysis.

Keywords: *caritas*, *diakonia*, diaconia, caritas studies, *diakonik*, christian service, christian social work, love of neighbor

Izvleček: *Leta 2005 je novi papež Benedikt XVI. s svojo prvo okrožnico o krščanski ljubezni presenetil tudi širšo, ne le katoliško javnost. V prvem delu je podal podrobno teološko analizo pojma ljubezni, v drugem pa je »krščansko ljubezen« prenesel v prakso kot karitas – dejavno ljubezen do bližnjega. Več kot desetletje prej je o krščanski ljubezni na podoben način razpravljal nemški protestantski teolog Wolfhart Pannenberg. Zanj je takšna ljubezen postala ključno dvojno vprašanje: prvič, ali resnična ljubezen do Boga pomeni udeležbo pri njegovi ljubezni do sveta; in drugič, ali je ljubezen do bližnjega pravzaprav ljubezen do Boga?*

Članek obravnava možne odgovore z vidika protestantske in katoliške teologije ter jih povezuje z razpravami v teoriji karitas in diakoniki, tj. protestantski ustreznici teorije karitas. Pri analizi so ključni protestantsko razumevanje krščanskega služenja, ukoreninjenega

v stvarjenju, katoliško pojmovanje pastoralnega služenja kot služenja Cerkve svetu ter pojem znamenj časa.

Ključne besede: *karitas,* Diakonia, *karitasne študije, diakonik, krščansko služenje, krščansko socialno delo, ljubezen do bližnjega*

Twenty years ago, in 2005, the new Pope Benedict surprised more than just a Catholic audience with his first encyclical letter, *Deus caritas est*, about Christian love (Bianchini 2006; Huber, Labardakis and Lehmann 2006). He performed a detailed theological analysis of the term love in the first part – in the Bible and systematic theology (Meeking 2007; Sherwin 2007; Albrecht 2006; Bartolini 2006; Melina and Anderson 2006; Wainwright 2006). In the second part of the encyclical letter, the Pope applied the term Christian love in praxis as *caritas* – active love of neighbor (DeMore 2022; Gibson, Keeton and Alsman 2021; Baumann, Blank and Jors 2017; Pompey 2014; Mette 2007; Zulehner 2006). Moreover, here he also developed the Caritas-related topics of Catholic social thought (Dal Toso 2014; Plitt Donaldson and Belanger 2012; Trautmann 2012; Fernandéz 2006; Gregg 2006). He followed up decades of discussion about active love – *caritas* as social assistance and Christian social work (Opatrný 2020; Baumann Blank and Jors 2017) in German pastoral theology, in German *Caritaswissenschaft* (i.e., Caritas Theory) (Pompey 2001; Maurer 1998; Haslinger 1996; Pompey 1994; Völkl 1987) which was developed primarily at the University of Freiburg (Baumann 2018).

However, more than ten years earlier, Wolfhart Pannenberg similarly discussed Christian love in his 3rd volume of *Systematische Theologie* (1993, 208–209). Pannenberg also makes a distinction between the biblical terms *eros* and *agape,* like Benedict. In addition, he emphasises, like Benedict again, *agape* as a katabatic, giving love. According to Pannenberg (1993, 212), such love poses a crucial double question: first, does the true love of God consist in participating in His love for the world? Second, is the love of neighbor, in fact, the love of God?

These questions are crucial questions of the social engagement of Christian churches in the world, and particularly in society. The attitude between the love of God and the love of neighbor seems critical for the role of the churches and social activity (Lob-Hüdepohl and Schäfer 2022;

Thorsen 2020; Gärde 2017) of particular Christians in the society. The search for answers is essential, not only in Pannenberg's but also generally in Protestant and Catholic theology, for the debate about the collaboration of non-Christians in churches' helping organizations (Cloke and Beaumont 2012) and public or private social services providers. Moreover, it is similarly essential for the cooperation of Christians in secular and other assisting organizations that are oriented to different worldviews (Allen 2017). Thus, depending on the positive or negative answers, collaboration on social and helping activities among Christians from different confessions and churches and non-Christians is possible or should be ruled out.

Therefore, this study discusses the conceptions of love by Benedict XVI and Wolfhart Pannenberg, considering the possible inspiration of *Deus caritas est* in Pannenberg's thinking. Such a discussion aims to search for answers to the above-quoted questions from Pannenberg's *Systematische Theologie*, *Band 3*. Due to the applied level of its second part, the encyclical letter Deus caritas est by Benedict XVI will be discussed first. The pastoral point of view in the second part of the encyclical letter allows us to understand the problem of a Christian's love or a Christian's comprehension of love from a daily perspective. Then Pannenberg's point of view is discussed, which, as a theological perspective, is primarily systematic. Third, the interim conclusion is essential to identify the differences or similarities between the two understandings and conceptions. However, it is possible to say first that the Trinitarian basis for a Christian's love and a Christians understanding of love will be important. Therefore, the fourth section is dedicated to the possible pastoral application.

Regardless of the confessional particularity, this text should reveal the Trinitarian basis for a Christian's social service as essential from both the ecumenical and pastoral points of view. Therefore, such a perception of this problem also seems important because of Christianity's credibility today.

1 Love systematically and pastorally by Benedict XVI

In the very crucial Article 31 of *Deus caritas est* (Mette 2007), Benedict XVI argues that: »The increase in diversified organizations engaged in meeting various human needs is ultimately due to the fact that the command of love of neighbor is inscribed by the Creator in man's very nature.« This article is the core of the second, practical part of his first encyclical letter concerning the essential elements of Christian and ecclesial caritas.[1]

Nevertheless, in the first part of the encyclical letter, which is more speculative regarding the love which God mysteriously and gratuitously offers to man (*Deus caritas est* [Benedict XVI 2005], 1), Benedict XVI explains the Church's charitable activity as a manifestation of Trinitarian love: the love consists in the intention of the Father that his Son becomes a man and a redeemed man at the cross, and gives his Spirit, which

> in fact, is that interior power which harmonizes their hearts with Christ's heart and moves them to love their brethren as Christ loved them, when he bent down to wash the feet of the disciples (cf. *Jn* 13:1-13) and above all when he gave his life for us (cf. *Jn* 13:1, 15:13). The Spirit is also the energy which transforms the heart of the ecclesial community, so that it becomes a witness before the world to the love of the Father, who wishes to make humanity a single family in his Son. (*Deus caritas est* [Benedict XVI 2005], 19)

Therefore, this Trinitarian understanding of love leads to a better understanding of two crucial expressions in love: the ancient Greek words *eros* and *agape*. *Eros* is a term of secular and »ascending«, possessive love (*amor concupiscentiae*); however, *agape* of love is grounded in and shaped by faith and therefore is »descending«, oblative (*amor benevolentiae*). The two notions often contrast as »ascending« love and »descending« love. However, Benedict rejects such a dualism (*Deus caritas est* [Benedict XVI 2005], 7).

1 The English translation of *Deus caritas est* uses the term »charity« for Christian caritas. To avoid error and confusion regarding Christian caritas and philanthropic activities as well as helping NGOs, which are both in common discourse in English called *charity*, I will use the term *caritas* in this text.

Thus, concludes Benedict, the love of God is in this sense alongside *eros* and *agape* for man: »God's *eros* for man is also totally *agape*.« (*Deus caritas est* [Benedict XVI 2005], 10) However, man cannot live merely as an oblative. Whoever wishes to give love must also receive love, and therefore, according to Benedict XVI, one must constantly drink anew from the original source, which is Jesus Christ, from whose pierced heart flows the love of God (cf. Jn 19:34) (*Deus caritas est* [Benedict XVI 2005], 7). Nonetheless, the reverse is, also according to him, true, as emphasised in 1 John 4:20: »Whoever claims to love God yet hates a brother or sister is a liar. For whoever does not love their brother and sister, whom they have seen, cannot love God, whom they have not seen.« Furthermore, Benedict concludes: »One is so closely connected to the other that to say that we love God becomes a lie if we are closed to our neighbor or hate him altogether. Saint John's words should rather be interpreted to mean that love of neighbor is a path that leads to the encounter with God, and that closing our eyes to our neighbor also blinds us to God« (*Deus caritas est* [Benedict XVI 2005], 16) because: »Only if I serve my neighbor can my eyes be opened to what God does for me and how much he loves me.« (*Deus caritas est* [Benedict XVI 2005], 18)

Indeed, ecclesial caritas, from this perspective, primarily represents not diverse philanthropic, humanitarian, and social activities, but rather the divine movement of love from God to humanity and, therefore, among people and for God. In this logic, diverse welfare activities foreshadow the divine movement of love, tangibly represented by ecclesial caritas. However, neighborly love is, in the same logic, nothing special for Christians and the Church. The inscription of the commandment of love in man's very nature opens the conscience of every person for holding God and following his law, which consists in love for God and love for neighbor (*Gaudium et spes* [Second Vatican Council 1965], 16).

2 The tangled ball of yarn of Trinitarian divine *agape* by Pannenberg

A similar position to Benedict was also held by Pannenberg when, around ten years earlier, he considered love and emphasized that in all sayings of the New Testament »the reference is not to our love for God but

to God's love for us and ours for neighbors, even including our enemies.« (Pannenberg 2009, 184) Pannenberg speaks about not only monotheistic but also Trinitarian divine *agape* too. The »Trinity shows itself to be an expression and form of the divine love that constitutes the divine life« (192).

For the love of man, it means he is not only a receiver of the divine love of God. When the apostle Paul says in Rom. 5:5, »And hope does not disappoint, because the love of God has been poured out in our hearts through the Holy Spirit who was given to us,« the relation of love between a man and God must be mutual (Pannenberg 2009, 192–193). However, it remains open regarding what it means by »man«. The English translation of *Systematische Theologie, Band 3,* paraphrases Rom. 5:5. The apostle uses the pronoun »us« for man, i.e., he means »we«. From the context, it is clear that he speaks about Christians. Nonetheless, the German original of Pannenberg's *Systematic Theology* uses the word »men«:

> Wenn es nun solche Gegenseitigkeit im Verhältnis zwischen Gott und Mensch gar nicht gäbe, der Mensch also im Glauben nur als Empfänger der göttlichen Liebe vor Gott stünde, wie könnte dann gesagt werden, dass die Liebe Gottes ausgegossen ist in die Herzen der Menschen (Röm 5,5)? (Pannenberg 1993, 218)

However, then it is necessary to ask: Will the apostle Paul say the divine love of God »has been poured out« *only* in the hearts of Christians, and will Pannenberg say the divine love of God »has been poured out« in the heart of *every* man?

This question is essential because of Pannenberg's understanding of neighborly love. It also consists in the Trinitarian comprehension of divine *agape*. Pannenberg refers to the command of love in Johannine literature and in the Apostle Paul's writings. These love orders regarding neighbor are not a purely moralistic *cri de coeur* (appeal). They are calls, challenges, and invitations to »abiding« in the love of Jesus (John 15:10), to be in unity with him, to dwell in his sphere of being. By love, believers are drawn into participation in God's movement of love for the world (Pannenberg 2009, 183–84). Thus, through the love of God for the world, i.e., through the love of God which has been poured out in the hearts of man, man is involved

in the yarn of Trinitarian divine *agape* to participate in them and through such participation empowered for the neighbor's love. The opinion for understanding the neighbor's love is apparent. A man's faith is the answer to the love of God for the world, which is, for Pannenberg, identical with grace (Pannenberg 1993, 86–87); love of neighbor is, therefore, the consequence and fruit of such faith (218). »In the message of Jesus the command to love God does indeed come first, before the command to love our neighbor (Mark 12:29-30). With Jesus there can be no question of absorbing love of God into love of neighbor.« (Pannenberg 2009, 189) Is it the consequence that not everybody can love God because he or she was not involved in the tangled ball of yarn of Trinitarian divine agape and, therefore, is also not capable of love of neighbor? Thus, is the answer to the second of Pannenberg's (1993, 212) questions – is love of neighbor, in fact, merely love of God – a negative? And the first question (consisting of God's true love participating in his love of the world) could be answered positively.

Regarding the love of one's neighbor, it seems to be too much of a Catholic reading of Pannenberg, indeed. We cannot read his texts with Catholic foresight about the differences between (baptized) Christians and other people (*Lumen gentium* [Second Vatican Council 1964], 14-16). It appears the word »man« by Pannenberg is not in contrast to the word »Christian« because man is only in contrast to God. This is obvious from his conclusions regarding predestination. According to Pannenberg, predestination means *dynamic inclusivity*, the movement for inclusion of all. The Church and every Christian are called not to overstep others and exceed them. In the meantime, they have to include the whole of humankind in the relationship of the tangled yarn of Trinitarian divine *agape* (Pannenberg 1993, 564). A similar judgment is found in the second volume of Pannenberg's Systematic Theology when he speaks about reconciliation with the world. He emphasizes the true understanding of the humanity of the earthly Jesus. He was not the »man for others« or the »true neighbor« per se because he was the man for God, and only in this sense also the »man for others« and the »true neighbor« (Pannenberg 1991, 470). In volume three of Systematic Theology, therefore, regarding humanity, Pannenberg can say that only in the Kingdom of God will mankind be liberated from every oppression and selfishness (1993, 565). The community with God is the true determination of man and, therefore, eschatological,

not just moral (1991, 255–256). However, God's intention regarding his creation is the community with him here and now (1993, 565). Such a community cannot simply be postponed in eternal life.

Thus, according to Pannenberg, man can follow natural law as part of God's commandments only within the logic of the Trinitarian divine *agape*. The Holy Spirit has poured out the love for God, and therefore, it is possible for man to follow the commandments. Regarding Pelagius' mistake concerning goodwill, Pannenberg emphasises with Augustine, goodwill is identical with *caritas* – God's love given as grace (Pannenberg 1993, 86–87). Thus, to have goodwill and therefore follow natural law means following man's eschatological determination through his moral determination (Pannenberg 1991, 258). Concerning love of neighbor by a non-Christian, it is necessary to conclude that having community with God is also the determination of a non-baptized man. Therefore, such a man can follow his eschatological determination through his moral determination, follow the natural law through his involvement in the tangled yarn of Trinitarian divine *agape*, and finally, follow the commandment of neighborly love, however, not by himself but through *caritas* – God's love given as grace.

Pannenberg apparently identifies with Rahner's point of view. In note 258 of *Systematical Theology 3,* he quotes his *Theological Investigations* (*Schriften zur Theologie* VI, 264ff and 247). According to Rahner, he determines that explicit love of neighbor is primarily an act of love of God because explicit love of God consists in the trusting and loving, »opening up to the totality of reality that takes place in the love of neighbor«. God is at work in all the relations of humanity, however secular. Nevertheless, Pannenberg has doubts regarding the meaning of such a ruminating: »The question remains, however, why this reference has to become thematic in and for itself.« (Pannenberg 2009, 187) It seems we can interpret it as a primarily Catholic problem consisting in the contrast between baptized and non-baptized man, which was one of the critical issues of Rahner's thinking and the core of his so-called *anonymous Christian*.

3 Ellipse of love of neighbor – interim conclusions

Stressing the differences between Christians and non-Christians regarding neighborly love, as seen in Benedict and Rahner, seems to be a typical Catholic perspective, whereas Pannenberg sidesteps this issue by emphasizing caritas as a gift of grace. However, the result of his thinking concerning love of one's neighbor is, in fact, very similar to the conclusions of Benedict: Love of one's neighbor is a path that leads to the encounter with God because it is based on God's love for His *creation in general and humankind in particular.*

The first result from the comparison above is the »suspicion« regarding the hypothetical inspiration of *Deus caritas est* in Pannenberg's thinking. When Benedict in *Deus caritas est* 7 says that *eros* is a term of secular and »ascending«, possessive love (*amor concupiscentiae*), however, *agape* of love is grounded in and shaped by faith and therefore »descending«, oblative (*amor benevolentiae*), he introduced it: »There are other, similar classifications.« (*Deus caritas est* [Benedict XVI 2005], 7) This place seems to reference Pannenberg. However, also the general contradistinction between *eros* and *agape* was first written by Pannenberg. Moreover, these »suspicions« regarding the inspiration of Benedict in Pannenberg improve the strong emphasis on establishing the love of neighbor in the Trinitarian divine *agape* by both authors primarily.

Nevertheless, encyclical letters »suffer« from a lack of references and quotations. Therefore, the common inspiration of Pannenberg and Benedict in the third source, as seen in Augustine, for example, is also possible. Nonetheless, this »suspicion« is fundamental regarding the topic of love of neighbor by non-Christians because the interconnection of both views of the matter points to possible ecumenical understanding and the common conception of this problem. Thus, it seems necessary to read it as an encouragement to search for an ecumenical basis of Christian social service (*caritas*, *diakonia*) in the world and realize Christian *caritas* and *diakonia* ecumenically.

Secondly, the result that neighborly love lies between the Trinitarian divine *agape* and the natural law, which is God's command inscribed in human nature, explains the love of neighbor as two foci determining an ellipse.

However, natural law's command to love one's neighbor needs to be read in light of Trinitarian divine *agape* as well. Nonetheless, this command differs from involvement in the tangled yarn of Trinitarian divine *agape*, which allows one to participate in it and, through such participation, empowers one with neighborly love. Thus, the command of neighborly love in natural law and God's Trinitarian love for the world involve men through their mutual interaction. The natural love of neighbor, therefore, anticipates the Trinitarian divine *agape*. It is from God, prepared in the nature of men like a bridgehead for participation in the Trinitarian divine *agape* – God's love for the world, which activates the response of men to the command of neighbor's love.

Therefore, it is necessary to prove Pannenberg right, as from the point of view of dogmatic or systematic theology, this inference is of less importance. However, it is of greater practical, applied, and pastoral importance. It correlates with the claim of Cardinal Cajetani (1639, 219) *omnis homo est proximus*, which is his interpretation of the core statement of the parable of the Good Samaritan (Luke 10:25-37). Moreover, according to Luther, who emphasizes that God needs nothing from man, thus God wills that He is venerated through service to one's neighbors (Luther, § 14), this conclusion appears to be important practically as well. However, instead of in the Trinitarian divine *agape*, Luther based the conception of love for one's neighbor on a Christological basis, thus emphasizing the parable's allegorical interpretation (Luther n.d., §§ 35–36). Benedict XVI and Pannenberg address this problem similarly through Trinitarian divine agape and the command of natural law, which opens avenues for the proper praxis of social and helping activities among non-Christians and Christians from various confessions.

4 Pastoral application

The Swiss Protestant theologians Heinz Rüegger and Christoph Sigrist, who are interested in Christian caritas and diakonia, pointed out through the inspiration of the German Protestant theologian Gerd Theißen the problem of combining the pure Christological rationale of neighborly love with the constitutive understanding of love for one's neighbor within the churches. Because of *imitatio Christi,* such a rationale leads to the

internal rules of diaconal and caritas organization founded by churches, which excludes all non-Christians. In the case of Catholics, these rules in some particular churches also exclude Christians who are in so-called irregular situations in their family life (*Amoris Laetitia* [Francis 2016], 296–300) from the service of Caritas. In fact, these rules are still being circumvented or directly not followed (Rüegger and Sigrist 2014, 72). On the contrary, the above-described comparison of the understanding and conception of love of neighbor by Pannenberg and Benedict XVI, stretching between the Trinitarian God's love for his creation and natural law's command of love, not only avoids this problem: in fact, it is a more exact and proper understanding and conception of the love of neighbor, Christological problem included. This understanding and conception cover and meet not merely Christian faith in whatever confession and therefore the Christological rationale of the love of neighbor, but also the faith of the Old Testament and the *semina verbi* (O'Collins 2006) in other religions as well as in the secular culture of helping professions.

Therefore, the practical application means, *firstly*, to accept and recognize in whatever secular or religious-based charity and social activities the tracks and manifestation of neighborly love, which was recognized in conscience as an order of natural law, and which calls us to act in compliance with the natural law through the love of the Trinity for the world. Therefore, Pope Benedict valued the cooperation between the state and various Christian charities, the services of diverse charitable and philanthropic organizations in addressing social and political problems, as well as voluntary engagement (*Deus caritas est* [Benedict XVI 2005], 30b).

Nevertheless, is it possible to interpret that this regards the recognition of non-Christian organizations and helpers among non-Christians? Benedict references here the post-synodal exhortation of John Paul II *Christifideles laici* 41, which quotes the decree about the apostolate of the laity *Apostolicam actuositatem* 8, where the Second Vatican Council valued »pity for the needy and the sick and works of charity and mutual aid intended to relieve human needs of every kind« which are »held in highest honor by the Church«. There is also a reference to the older document, the encyclical letter *Mater et Magistra* on Christianity and social progress by John XXIII, from 1961. Pope John emphasized here that, besides care for souls, the Church concerns »itself too with the exigencies of man's daily life,

with his livelihood and education, and his general, temporal welfare and prosperity« (*Mater et magistra* [John XXIII], 3). The decree *Apostolicam actuositatem,* with references to public speeches of Pius XII and John XXII, adds in article 8:

> Therefore, the laity should hold in high esteem and, according to their ability, aid the works of charity and projects for social assistance, whether public or private, including international programs whereby effective help is given to needy individuals and peoples. In so doing, they should cooperate with all men of good will.

Through these sources, it is possible to account for the statement of Benedict XVI in *Deus caritas est* 31, which opened this questioning about the ecumenical basis of Christian social service:

> The increase in diversified organizations engaged in meeting various human needs is ultimately due to the fact that the command of love of neighbor is inscribed by the Creator in man's very nature.

Therefore, we can read the words of Pope Benedict XVI as a careful note for the opening of Christian caritas to non-Christians. In other words, the Trinitarian divine agape facilitates man's response to the order of neighborly love from natural law; thus, the Church should allow such a response by opening its proper caritas and diaconal activities to non-Christians. It is also possible to accept and recognize the tracks and manifestations of neighborly love in whatever secular or religious-based charity and social activities, and to support and collaborate with them from the side of the Church and Christians.

In the logic of the tangled yarn of Trinitarian divine *agape* (see section 2), this problem does not determine Pannenberg's understanding of ecclesiology. In similar terms, the concept of predestination encompasses dynamic inclusivity, i.e., the task of churches and Christians to involve all humankind in the relationship of the tangled yarn of Trinitarian divine *agape* (Pannenberg 1993, 564). Moreover, Pannenberg's identification with Augustine regards the understanding of goodwill as caritas – God's love given as grace (1993, 86–87), which

ultimately reinforces the above-described conclusions regarding cooperation among Christians and churches with other charities and social activities.

However, *secondly*, both Benedict and Pannenberg emphasize the rooting of man, also loving and helping man, in Christ. »Consequently, more than anything, they must be persons moved by Christ's love, persons whose hearts Christ has conquered with his love, awakening within them love of neighbor,« wrote Benedict about helpers working in Catholic Caritas (*Deus caritas est* [Benedict XVI 2005], 33). For (Pannenberg 1993, 86–87), the love of neighbor is a constituent of man's faith, which is the answer to the love of God for the world, i.e., grace. Thus, the Christological rationale of caritas and diakonia cannot simply be swallowed up by the Trinitarian. Instead, the proper reading of Christological rationale is necessary.

Although Benedict emphasizes the rooting of helpers in Christ, he also reminds us of the mutual interconnection between the love of God and neighbor's love: »Only if I serve my neighbor can my eyes be opened to what God does for me and how much he loves me.« (*Deus caritas est* [Benedict XVI 2005], 18) This is, therefore, the reason why the praxis of agape, caritas is »essential to the Church as the ministry of the sacraments and preaching of the Gospel« (*Deus caritas est* [Benedict XVI 2005], 22) and the love of neighbor, which is in this sense grounded in the love of God, »is first and foremost a responsibility for each member of the faithful [...] the local community to the particular Church and the Church universal in its entirety. As a community, the Church must practice love« (*Deus caritas est* [Benedict XVI 2005], 20). Therefore, the Christological rationale for caritas above all means that Christians and their churches should love their neighbors because they learn God's love for the world.

However, to learn them is nothing particularly Christian. The cognition of its Creator is the role, duty, and determination of the whole of humankind, of each man. Therefore, Rüegger and Sigrist (2014, 72) point out that helping – providing *agape* as Christians' caritas and diakonia – is constitutive for Christianity, yet not exclusive. Furthermore, this conclusion is similar to that of Pope John XXIII in *Mater et Magistra* 3 and the Second Vatican Council in *Apostolicam actuositatem* 8. Therefore, *Deus caritas est* 33 emphasizes caritas workers need professional training in helping

professions and the »formation of heart«. If love of neighbor is the path to encountering God, then the »formation of heart« refers to pastoral ministry among caritas workers and all helping professions. It encompasses a special kind of corporate identity, management, leadership, supervision, lifelong learning, and pastoral counselling. It means the task of *dynamic inclusivity* (Pannenberg 1993, 564) for the Church and churches, to support all of them who set out on the journey of neighborly love, leading to the encounter with God in the logic of the Trinitarian divine *agape* – God's love for the world and the corresponding order of neighbor's love in the natural law.

This is finally clear from the elemental text of the Gospel about the love of one's neighbor, as seen in the parable of the Good Samaritan (Luke 10:25-37). This pericope brings nothing special about Christians' caritas and diakonia, nor about the Christian's motivation to act pro-socially. Also, the Old Testament and ancient social ethos knew the obligation to help a man in distress (Söding 2015). Moreover, in the parable, the lawman, not Jesus, quoted the double commandment of love of God and neighbor's love from Deut 6:5 and Lev 19:18. The story of the Good Samaritan enables us to recognize, understand, and admit the right motivation for help by all people, i.e., not only by Jews and Christians (Theißen 2008, 95–96). Pannenberg considers the parable likewise in his 3rd volume of *Systematic Theology*. According to him, the parable shows that love is free from unalterable law and, contrarily, able to find solutions for unusual and extraordinary situations and new ways for action relevant to the situation (Pannenberg 1993, 91).

Conclusion

Neither of the applications mentioned above are new in the Caritas Theory of Catholic theology as well as in the Diakonik of Protestant theology. However, they are primarily discussed from a practical point of view, rather than from the core understanding of love in Christianity, i.e., the love of one's neighbor and the love of God for the world. The Trinitarian conception of both God's love for His creation and its resulting neighborly love opens new perspectives on how to address this problem in theology, churches, and their pastoral practice.

Thus, the tracks and manifestations of neighbourly love in the world, theology, the Catholic Church, and the Protestant churches should read like signs of the times (Sander 2005). It means to »decipher authentic signs of God's presence and purpose in the happenings« (*Gaudium et spes* [Second Vatican Council 1965], 4 and 11), because the Church (laity as well as pastors and theologians) has a task (Lat. *munus*), »to hear, distinguish and interpret the many voices of our age, and to judge them in the light of the divine word, so that revealed truth can always be more deeply penetrated, better understood and set forth to greater advantage« (*Gaudium et spes* [Second Vatican Council 1965], 44). It is, therefore, the task to decipher the tangled yarn of Trinitarian divine *agape* in our world.

Thus, the common ecumenical basis of Christian social service is possible just through the Trinitarian comprehension of neighborly love. Moreover, through such a comprehension, the participation of the non-Christian in the caritas and diakonia of Christian churches is also possible. More precisely, through a Trinitarian understanding of love, collaboration among Christians and non-Christians in social service is possible. Therefore, it is necessary to call this problem a gap in the ecumenical movement. The omission of a daily basis for serving the poor and needy can be regarded as a fatal mistake of Christianity in the 21st century. The omission of it concerning non-Christians is a fatal fault in the pastoral task of Christianity in today's world.

References

Albrecht, Peter-Georg. 2006. *Distanzierte Nähe: Caritas-Sozialarbeit, Kirchgemeinden und Gemeinwesen in Ostdeutschland*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Allen, Chris. 2017. Social science versus Christian theology, reconsidered: The case of British social policy studies. *International Journal of Public Theology* 11/2: 211–235. Https://doi.org/10.1163/15697320-12341483.

Bartolini, Elena Lea, ed. 2006. *Dio è amore: Commento e guida alla lettura dell'enciclica Deus Caritas Est di Benedetto XVI*. Milano: Paoline.

Baumann, Klaus. 2018. Zwischen vielen Stühlen: Caritaswissenschaft als interdisziplinäre Disziplin praktischer Theologie. *Caritas et Veritas* 8/1: 18–25. Https://doi.org/10.32725/cetv.2018.004.

Baumann, Klaus, Daniela Blank, and Karin Jors, eds. 2017. *Theologie der Caritas: Grundlagen und Perspektiven für eine Theologie, die dem Menschen dient*. Würzburg: Echter.

Benedict XVI. 2005. *Deus caritas est*. Encyclical letter. Vatican, 25. 12. Https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html (accessed 21. 4. 2025).

Bianchini, Giovanni, ed. 2006. *Deus Caritas Est: Dokumentation des internationalen Kongresses über die christliche Liebe*. Rome: Libreria Editrice Vaticana.

Cloke, Paul, and Justin Beaumont. 2012. Conclusion: The faith-based organisation phenomenon. In: Justin Beaumont, ed. *Faith-Based Organisations and Exclusion in European Cities*, 265–278. Bristol: Policy Press.

Dal Toso, Giampeitro, ed. 2014. *Nächstenliebe oder Gerechtigkeit? Zum Verhältnis von Caritastheologie und christlicher Sozialethik*. Paderborn: Schöningh.

DeMore, Emily. 2022. Love, intersubjectivity, and the natural world. In: Paul S. Fiddes, ed. *Loving the Planet: Interfaith Essays on Ecology, Love, and Theology*. Oxford: Firedint Publishing.

Fernandéz, Víctor Manuel. 2006. La dimensión trinitaria de la moral II: Profundización del aspecto ético a la luz de Deus Caritas Est. *Revista Teología* 43/89: 133–1163.

Francis. 2016. *Amoris Laetitia*. Post-synodal apostolic exhortation. Vatican, 19. 3. Https://www.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia_en.pdf (23. 4. 2025).

Gärde, Johan. 2017. Concepts on zakat, caritas, and diaconia in the changing social welfare landscape of Europe. *Journal of Religion & Spirituality in Social Work* 36/1–2: 164–198. Https://doi.org/10.1080/15426432.2017.1311242.

Gibson, Laura, Nancy Keeton, and Jennifer Alsman. 2021. Caritas in social work: One university's paradigm shift through the social construction of meaning. *Journal of Religion & Spirituality in Social Work* 40/3: 312–325. Https://doi.org/10.1080/15426432.2021.1886620.

Gregg, Samuel. 2006. Deus Caritas Est: The social message of Pope Benedict XVI. *Economic Affairs* 26/2: 55–59. Https://doi.org/10.1111/j.1468-0270.2006.00631.x.

Haslinger, Herbert. 1996. *Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft*. Würzburg: Echter.

Huber, Wolfgang, Augoustinos Labardakis, and Karl Lehmann, eds. 2006. *Gott ist die Liebe: Die Enzyklika Deus Caritas Est ökumenisch kommentiert*. Freiburg: Herder.

John XXIII. 1961. *Mater et magistra*. Encyclical. Vatican, 15. 5. Https://www.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html (accessed 13. 4. 2025).

Lob-Hüdepohl, Andreas, and Gerhard K. Schäfer, eds. 2022. *Ökumenisches Kompendium Caritas und Diakonie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Second Vatican Council. 1964. *Lumen gentium*. Dogmatic constitution. Vatican, 22. 11. Https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html (accessed 13. 5. 2024).

– – –. 1965. *Gaudium et spes.* Pastoral constitution. Vatican, 7. 12. Https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html (accessed 13. 5. 2024).

Luther, Martin. n.d. *Vom barmherzigen Samariter*. Http://www.sermon-online.de/search.pl?lang=de&id=2342. (accessed 13. 5. 2024).

Maurer, Catherine. 1998. Wie entstand die Caritaswissenschaft? Ursprung und Entwicklung eines Konzepts und einer Handlungspraxis. In: Michael Manderscheid and Hans-Josef Wollasch, eds. *Die ersten hundert Jahre: Forschungsstand zur Caritas-Geschichte*, 138–158. Freiburg im Breisgau: Lambertus.

Meeking, Basil. 2007. Proclaim the truth through love: A comment on Deus Caritas Est. *Logos* 10/3: 91–104. Https://doi.org/10.1353/log.2007.0028.

Melina, Livio, and Carl A. Anderson, eds. 2006. *The Way of Love: Reflections on Pope Benedict XVI's Encyclical, Deus Caritas Est*. San Francisco: Ignatius Press.

Mette, Norbert. 2007. *Praktisch-theologische Erkundungen*. Münster: Lit.

O'Collins, Gerald. 2006. *Living Vatican II: The 21st Council for the 21st Century*. Mahwah, NJ: Paulist Press.

Pannenberg, Wolfhart. 1991. *Systematische Theologie*. Vol. 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

– – –. 1993. *Systematische Theologie*. Vol. 3. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

– – –. 2009. *Systematic Theology*. Vol. 3. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Plitt Donaldson, Linda, and Kathleen Belanger. 2012. Catholic social teaching: Principles for the service and justice dimensions of social work practice and education. *Social Work & Christianity* 39/2: 119–27.

Pompey, Heinrich. 1994. Caritaswissenschaft. In: Walter Kasper, ed. *Lexikon für Theologie und Kirche*. Vol. 2, 953. Freiburg: Herder.

– – –. 2001. Caritaswissenschaft im Dienst an der caritativen Diakonie der Kirche. *Theologie und Glaube* 91: 189–223.

– – –. 2014. Zur Spiritualität des Helfens und des Helfers. In: Giampeitro Dal Toso, ed. *Nächstenliebe oder Gerechtigkeit?*, 41–63. Paderborn: Schöningh.

Sander, Hans-Joachim. 2005. Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution Gaudium et Spes. In: Peter Hünermann, ed. *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*. Vol. 4, 581–886. Freiburg: Herder.

Sherwin, Michael. 2007. Reflections on Deus Caritas Est: A tour through the Casbah. *Nova et Vetera* 5/2: 375–402.

Söding, Thomas. 2015. *Nächstenliebe: Gottes Gebot als Verheißung und Anspruch*. Freiburg: Herder.

Theißen, Gerd. 2008. Die Bibel diakonisch lesen. In: Volker Herrmann and Martin Horstmann, eds. *Biblische, historische und theologische Zugänge zur Diakonie*, 88–116. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

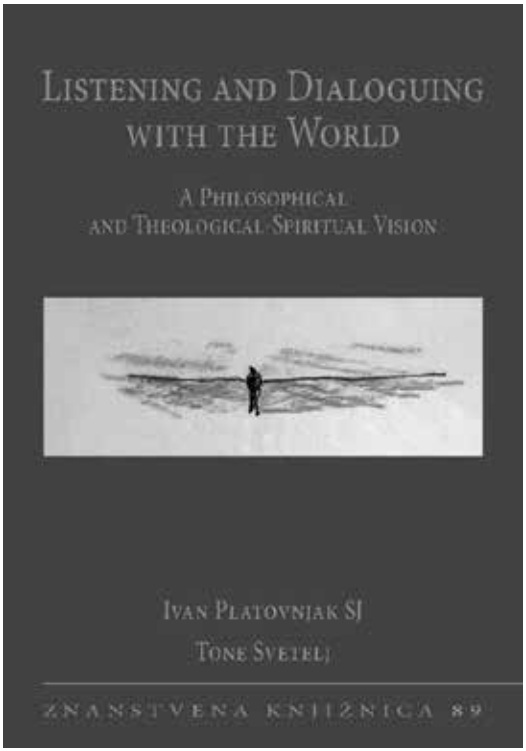
Thorsen, Jakob Egeris. 2020. The Christian identity of diaconal work in a secular age of authenticity. *Diaconia* 11/1: 71–94. Https://doi.org/10.13109/diac.2020.11.1.71.

Trautmann, Frédéric. 2012. The notion of charity in Vatican II: Real consideration, complicated integration. *Asian Horizons* 6/3: 499–513.

Völkl, Richard. 1987. *Nächstenliebe – Die Summe der christlichen Religion?* Freiburg im Breisgau: Lambertus.

Wainwright, Geoffrey. 2006. Reflections on Pope Benedict XVI's first encyclical, Deus Caritas Est. *Pro Ecclesia* 15/3: 263–266. Https://doi.org/10.1177/106385120601500302.

Zulehner, Paul. 2006. *Liebe und Gerechtigkeit: Zur Antrittsenzyklika von Papst Benedikt XVI*. Vienna: Molden.



Znanstvena knjižnica 89

Ivan Platovnjak in Tone Svetelj

LISTENING AND DIALOGUING WITH THE WORLD:
A PHILOSOPHICAL AND THEOLOGICAL-SPIRITUAL VISION

»Ta knjiga ponuja svež pristop k teologiji, ki jo vidi kot racionalno disciplino, sposobno brati pomen sveta in ki je nujna za dosego izpolnjenosti. Erudicija avtorjev daje bralcu občutek, da hodi skozi moderne čase ob spremstvu dveh odličnih vodičev. Razlagata zapleteno resničnost, vendar ne mislita namesto bralca.«

prof. dr. Piotr Roszak, recenzent zbornika

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2024. 207 str.
ISBN 978-961-297-350-6, 20 €

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

Edinost in dialog *Unity and Dialogue*
81 (2026) 1: 35–69

Pregledni znanstveni članek Review scientific paper (1.02)
Besedilo prejeto Received: 2. 7. 2026; Sprejeto Accepted: 4. 10. 2026
UDK UDC: 27-675:271.222(497.11)
DOI: 10.34291/Edinost/81/01/Skafar
© 2026 Skafar CC BY 4.0

Vinko Škafar in Jasna Krista Mijatović

Predkoncilska »ekumenska« korespondenca srbskega pravoslavnega škofa Varnava Nastića in hrvaške katoliške redovnice matere M. Amadeje Pavlović v letih 1951–1953

Pre-Conciliar »Ecumenical« Correspondence between the Serbian Orthodox Bishop Varnava Nastić and the Croatian Catholic Nun Mother M. Amadeja Pavlović, 1951–1953

Izvleček: V prispevku najprej na kratko predstavljamo začetke ekumenizma v Katoliški in Srbski pravoslavni Cerkvi, kar je osnova za boljše in celovitejše razumevanje »Predkoncilske 'ekumenske' korespondence srbskega pravoslavnega škofa Varnava Nastića (1914–1964) in hrvaške katoliške redovnice matere M. Amadeje Pavlović (1895–1971) v letih 1951–1953«. Nato objavljamo eno pesem in šest »ekumenskih« pisem: pesem in štiri pisma srbskega pravoslavnega škofa Varnava Nastića in dve pismi hrvaške katoliške redovnice matere M. Amadeje Pavlović, SCSC. Z objavo prevoda izvirnih zgodovinskih dokumentov, ki so shranjeni v Arhivu Usmiljenih sester sv. Križa v Đakovu, bi radi širšo javnost seznanili s primerom predkoncilskega praktičnega ekumenizma med srbskim pravoslavnim škofom in hrvaško katoliško redovniško predstojnico, provincialko, v takratni socialistični državi Federativni ljudski republiki Jugoslaviji. Prispevek podrobno ne analizira vsebine dopisovanj, ampak jih v celoti objavlja. Zaradi lažjega razumevanja korespondence objavljamo osnovne biografske podatke o dopisovalcih in nekaj koristnih opomb.

Ključne besede: ekumenizem, Katoliška cerkev, Srbska pravoslavna cerkev, pravoslavni škof sv. Varnava Nastić (+1964), katoliška redovnica mati M. Amadeja Pavlović (+1971), Usmiljene sestre sv. Križa, praktični ekumenizem pred drugim vatikanskim koncilom

Abstract: *In this article, we first briefly present the beginnings of ecumenism in the Catholic and Serbian Orthodox Churches, which serves as the foundation for a better and more comprehensive understanding »The Pre-Conciliar 'Ecumenical' Correspondence between Serbian Orthodox Bishop Varnava Nastić (1914–1964) and Croatian Catholic Nun Mother M. Amadeja Pavlović (1895–1971) from 1951 to 1953«. Secondly, one poem and six »ecumenical« letters are published: the poem and four letters by Serbian Orthodox Bishop Varnava Nastić, and two letters by Croatian Catholic nun Mother M. Amadeja Pavlović, SCSC. By publishing translations of the original historical documents, which are preserved in the Archives of the*

Sisters of Mercy of the Holy Cross in Đakovo, we wish to acquaint the wider public with an example of pre-conciliar practical ecumenism between a Serbian Orthodox bishop and a Croatian Catholic religious superior, the provincial, in the then-socialist state of the Federal People's Republic of Yugoslavia. This article does not analyze the content of the correspondence in detail but publishes it in its entirety. To facilitate understanding of the correspondence, we provide basic biographical information about the correspondents and some helpful notes.

Keywords: *ecumenism, the Catholic Church, the Serbian Orthodox Church, Orthodox Bishop St. Varnava Nastić (+1964), Catholic nun Mother M. Amadeja Pavlović (+1971), the Sisters of Mercy of the Holy Cross, practical ecumenism before the Second Vatican Council*

Uvod

Zaradi boljšega razumevanja medsebojnih odnosov med Katoliško cerkvijo na Slovenskem in v nekaterih drugih slovanskih državah ter Srbsko pravoslavno cerkvijo bomo v prvem delu predstavili odnos do ekumenizma v Katoliški cerkvi pred drugim vatikanskim koncilom (1962–1965) in v Srbski pravoslavni cerkvi. Sveta brata Ciril (826/827–869) in Metod (812/15–885), slovanska blagovestnika, nas bosta v prvem delu prispevka spremljala, saj sta kot svetnika češčena v obeh Cerkvah, v katoliški in pravoslavni, in tudi danes povezujeta obe Cerkvi. V drugem in glavnem delu bomo predstavili najprej avtorja »ekumenske korespondence«, srbskega pravoslavnega škofa Varnava Nastića (1914–1964) in hrvaško katoliško redovnico in provincialko mater M. Amadejo Pavlović (1895–1971), ter nato njuno »ekumensko« korespondenco v slovenskem prevodu v celoti, brez posebnih interpretacij, ker so pisma sama po sebi dovolj zgovorna in razen opomb ne potrebujejo komentarja.

1 Ekumenizem v Katoliški in Srbski pravoslavni cerkvi

Ekumenizem kot prizadevanje za popolnejšo edinost med kristjani je v današnjem pomenu zaživel v začetku 20. stoletja, ko se je med anglikanci in protestanti porodilo gibanje za medsebojno zbližanje in sodelovanje, čeprav je duhovni ekumenizem obstajal že prej, predvsem v 19. stoletju. Za njegov nastanek in razrast v današnjem pomenu besede je bila posebno pomembna svetovna konferenca Protestantskih misijonskih družb v Edinburgu na Škotskem leta 1910. Polagoma so se temu ekumenskemu gibanju pridružili pravoslavni in uradni katoličani na drugem vatikanskem koncilu (1962–1965), in to zaradi skupnih svetnikov sv. Cirila in Metoda,

slovanskih blagovestnikov, ki tudi danes povezujeta tako pravoslavne kot katoliške kristjane, predvsem med slovanskimi narodi.

1.1 Ekumenizem v Katoliški cerkvi na Slovenskem in med drugimi katoliškimi Slovani

Prvi klic po delu za krščansko edinost je na Slovenskem jasno začutil blaženi Anton Martin Slomšek (1800–1862), veliki častilec svetih bratov Cirila in Metoda. Leta 1851 je ustanovil Bratovščino sv. Cirila in Metoda, ki naj bi predvsem z molitvijo, tj. z duhovnim ekumenizmom, pripravljala edinost krščanskih slovanskih narodov. Slomškovo Bratovščino, ki jo je preimenoval v Apostolstvo sv. Cirila in Metoda, je pozneje goreče podpiral in širil najprej kot profesor in pozneje kot nadškof v Olomucu Anton Ciril Stojan (1861–1923; 1921–1923), ki je k molitvi članov Apostolstva pridružil tudi požrtvovalno ljubezen in miloščino.

Leta 1863 so tisočletnico prihoda sv. Cirila in Metoda v Veliko Moravsko slovesno praznovali katoliški Slovani, predvsem Čehi, Slovaki, Slovenci in Hrvati, saj je bilo v tistem času češčenje solunskih bratov razširjeno samo še med Slovani. Papež Leon XIII. (1878–1903) je leta 1889 z okrožnico *Grande munus* (*Velika naloga*) ukazal češčenje slovanskih blagovestnikov za vesoljno Katoliško cerkev. Isti papež je ob pomoči tedanjega đakovskega škofa Josipa Juraja Strossmayerja (1815–1905, 1849–1905), v letih 1851–1896 je bil tudi vikar za Srbijo, v znameniti cerkvi sv. Klemena v Rimu dal sezidati kapelo v čast sv. Cirilu in Metodu z umetniškimi freskami, ki predstavljajo najpomembnejše dogodke iz njunega življenja (Jugoslovanski škofje 1963, 15).

Navzočnost češčenja svetih bratov Cirila in Metoda izpričujejo ob koncu 19. in v prvi polovici 20. stoletja tudi oltarji, ki so jih dobile nekatere pomembne katoliške cerkve med slovanskimi katoličani. V zagrebški stolnici je bil leta 1903 končan eden od stranskih oltarjev s kipoma na čast sv. Cirilu in Metodu, slovanskima apostoloma in učiteljema ter zavetnikoma takratne hrvaško-slavonske ali zagrebške metropolije. Tudi zagrebška grškokatoliška župnijska cerkev, ki je grškokatoliška konkatedrala, je posvečena sv. Cirilu in Metodu. V veličastno đakovsko stolnico sv. Petra, ki je bila zgrajena med letoma 1866 in 1882, je škof Josip Juraj Strossmayer kot enega izmed sedmih stranskih oltarjev dal postaviti oltar na čast sv. Cirilu in Metodu.

Ob omenjenih cerkvah na Hrvaškem ne smemo pozabiti na katoliško cerkev in župnijo sv. Cirila in Metoda v Beogradu (na Čukarici) iz leta 1929. V njej je na glavnem oltarju kip sv. bratov Cirila in Metoda, tja pa so ga prenesli slovenski lazaristi iz cerkve sv. Jožefa v Celju. Prav ti nekdanji celjski upodobitvi sv. Cirila in Metoda je 1851 blagoslovil lavantinski škof bl. Anton Martin Slomšek, ko je ustanovil Bratovščino sv. Cirila in Metoda za edinost kristjanov. Nad glavnimi vrati beograjske cerkve sv. Cirila in Metoda je prosilni napis: »Da bi bili vsi eno!« Prav zanimivo je tudi, da imamo danes v slovenski prestolnici Ljubljana dve župnijski cerkvi, posvečeni svetima bratoma Cirilu in Metodu, katoliško in pravoslavno, v katerih eni in drugi, katoličani in pravoslavni, častimo slovanska blagovestnika.

Pred kratkim, leta 2026, je izšla druga izdaja dragocene knjige akademikinje Marije Stanonik Ciril in Metod – most med vzhodom in zahodom Evrope, Sveta Ciril in Metod v slovenski književnosti in narodnem spominu, ki posrečeno dopolnjuje izjemno znanstveno delo našega največjega raziskovalca svetih bratov Cirila in Metoda Franca Grivca »in se uvršča na častno mesto med temeljnimi deli, posvečenimi tej tematiki« (Dolenc 2026, 6). Stanonikovo in Dolenca omenjamo, ker je v njunih delih veliko snovi iz časa, ki nam pomaga razumeti odnos do svetih bratov Cirila in Metoda in posledično do ekumenskega ozaveščanja in zavedanja na Slovenskem tudi že pred drugim vatikanskim cerkvenim zborom.

Kot zanimivost naj omenimo, da je leta 1900 na novo organizirana hrvaška frančiškanska provinca v Zagrebu, ki ima samostane od Zemuna do Trsata pri Rijeki, dobila ime *Hrvaška frančiškanska provinca sv. Cirila in Metoda*, kar pomeni, da sta leta 1900 slovanska blagovestnika morala biti v Zagrebu in med številnimi frančiškani velike frančiškanske province znana in priljubljena. Prvi provincial na novo organizirane velike hrvaške frančiškanske province je takrat postal danes častiti Božji služabnik Vendelin Vošnjak (1861–1933; 1900–1908), rojen v Sloveniji, v Velenju.

Papež Janez XXIII. (1958–1963), v letih 1925–1935 apostolski nuncij v Bolgariji, je leta 1963 izdal posebno Pismo slovanskim škofom ob 1100-letnici prihoda sv. Cirila in Metoda v Veliko Moravsko, v katerem hvali slovanske narode in poudarja, »kako Bog vabi k obnovi zaželene edinosti in k miru« (1963, 9).

Jugoslovanski škofje so istega leta v svojem pismu o slovanskih blagovestnikih, ki so ga brali po vseh katoliških župnijah v takratni Jugoslaviji, posvetili več daljših odstavkov cerkveni edinosti in sv. Cirilu in Metodu v poglavju *Apostola vesoljne cerkvene edinosti* (1963, 25–26).

Predvsem pa glede svetih bratov Cirila in Metoda in prav tako glede dela za edinost ne moremo mimo velikega slovenskega ekleziologa in zavzetega delavca za cerkveno edinost prof. Franca Grivca (1878–1963), o katerem sta Slovenska teološka akademija v Rimu in Inštitut za zgodovino Cerkve v Ljubljani leta 2002 organizirala simpozij, katerega predavanja so leto pozneje izšla v tisku pri Mohorjevi družbi v Celju. Omenimo vsaj dve pomembni simpozijski predavanji: Franc Grivec in velehradski kongresi (Matjaž Ambrožič) ter Franc Grivec in ekumenizem (Stanko Janežič). Vloga Franca Grivca pri organizaciji in delu velehradskih kongresov na Moravskem (1907, 1909, 1911, 1924, 1927, 1932, 1936), velehradskih sestankov 1946 in 1947 ter velehradskega kongresa v ZDA 1956 je bila ključna, saj je sodeloval pri njihovi pripravi in izvedbi, običajno pa se jih je dejavno udeleževal tudi kot predavatelj. »Prelat Grivec je pooseblјanje velehradskih kongresov, njegovo delo na področju ciril-metodijske problematike pa pomembno za splošno zgodovino Cerkve.« (Ambrožič 2003, 85) Omeniti moramo, da se ozemlje današnje Slovaške pred letom 1918 ni moglo nemoteno razvijati zaradi madžarske politične in cerkvene elite, ki se je bala panslavizma.

Sčasoma je Slovake začelo navdihovati češčenje Cirila in Metoda v Velehradu na Moravskem, kjer so letna srečanja omogočila širjenje ciril-metodijskih idej in združevalnih prizadevanj. Češčenje sv. Cirila in Metoda se je na Slovaškem začelo intenzivneje razvijati šele po letu 1921 – po posvetitvi prvih katoliških škofov iz Slovaške. Središče češčenja je postal grad Devin. V prvi polovici 20. stoletja sta škofijo Košice vodila dva pomembna škofa: Augustin Fischer - Colbrie in Jozef Čársky. Slednji – slovaškega porekla – »se je kot škof intenzivno vključil v razvoj češčenja sv. Cirila in Metoda in svojo škofijo mobiliziral za številne pastoralne dejavnosti. […] Zahvaljujoč pastoralnim dejavnostim teh škofov je košiška škofija češčenje ne le ohranila, temveč ga je tudi razširila.« (Lenčiš 2026, 319–320)

Katoliški inštitut, Fakulteta za pravo in ekonomijo, je v četrtek, 11. decembra 2025, v prostorih inštituta v Ljubljani pripravil znanstveni

simpozij Pomen sv. Cirila in Metoda v duhovnem, kulturnem in političnem življenju slovanskih narodov. Nastopilo je devet predavateljev. Znanstveni simpozij sovpada s 40. obletnico izida okrožnice papeža sv. Janeza Pavla II. *Slavorum Apostoli* (*Apostola Slovanov*, 1985). Izšla je ob 1100. obletnici smrti slovenskega blagovestnika sv. Metoda v spomin na evangelizacijo Slovanov, ki sta jo sveta brata Ciril in Metod vršila v 9. stoletju. Okrožnica je močno zaznamovala čas in družbene razmere, v katerih je nastala, obenem pa predstavila pomen svetih bratov Cirila in Metoda v evropski zgodovini ter njuno sporočilo za sodobni čas. Izmed predavanj omenimo le predavanje Simona Malmenvalla »*Edinost, izobrazba, jezik«: Ciril in Metod v očeh slovenskih katoliških intelektualcev od sredine 19. do sredine 20. stoletja*, ki je zelo aktualno.

> V času boja proti germanizaciji in drugim nacionalističnim pritiskom so slovenski katoliški intelektualci Cirilu in Metodu pripisovali pomembne zasluge pri širjenju izobrazbe in krepitvi narodne zavesti. Pomen Cirila in Metoda so v slovenskem okolju utemeljevali izobraženci, na primer pedagog in mariborski škof Anton Martin Slomšek (1800–1862), frančiškan in jezikoslovec Stanislav Škrabec (1844–1918) ter škofijski duhovnik in zgodovinar Ivan Vrhovnik (1854–1935). Najvišji odraz teh prizadevanj je pomenila ustanovitev Družbe svetega Cirila in Metoda leta 1885, katere namen je bila gradnja šol s slovenskim učnim jezikom na narodnostno mešanih območjih. (Malmenvall 2025, 885–886)

Franc Grivec je bil eden največjih pionirjev in utemeljiteljev sodobnega ekumenizma v 20. stoletju.

> Na temelju svojega nauka o Cerkvi in svojih dognanj o zedinitveni vlogi sv. Cirila in Metoda v zgodovini krščanstva je jasno zagovarjal nujnost združitve krščanskega Vzhoda in Zahoda v duhu prvega tisočletja vesoljne Kristusove Cerkve in edinstveni pomen rimskega škofa – »apostolika« pri graditvi vesoljne cerkvene edinosti, kjer imajo posebno pomembno vlogo vsi slovanski narodi kot sledovalci zedinitvene poti slovanskih apostolov sv. Cirila in Metoda. (Janežič 2003, 193)

Pomembno vlogo za duhovno in molitveno ekumensko ozaveščanje v Cerkvi na Slovenskem so odigrali ekumenski zvezki *Kraljestvo božje na Jutrovem* (1911–1914), zvezki *Kraljestvo božje* (1924–1926), revija *Kraljestvo božje* (1927–1941), zbornik *Kraljestvo božje* (1957–1968) in pozneje *Ekumenski zbornik V edinosti* (1970–2012) (Škafar 2018, 21–37), katerih vlogo je leta 2013 prevzela znanstvena revija za ekumensko teologijo in medreligijski dialog *Edinost in dialog*.

Omenimo tudi dve slovanski pisavi, glagolico in cirilico, ki sta postali pisavi bogoslužnih knjig. Prva, Cirilova glagolica, se je ohranila do drugega vatikanskega zbora v katoliškem bogoslužju v stari cerkveni slovanščini v Dalmaciji, na otoku Krku, v Istri vse do Kopra. Drugo, cirilico, poznejšo od glagolice, pa so sprejeli in jo ohranjajo predvsem pravoslavni Slovani.

Poseben fenomen glede odnosa do sv. Cirila in Metoda je Hrvat, sv. Leopold Mandić (1866-1942), doma iz Boke Kotorske, kapucinski duhovnik, ki se je v svojem rojstnem kraju Hercegnovem srečeval s pravoslavnimi sošolci in jih je vzljubil. Njegova vroča želja po apostolatu na slovanskem jugu mu je navdihovala posebno češčenje do sv. bratov Cirila in Metoda. V njegovi sicer ubogi in prazni kapucinski sobi je visela na steni njuna slika. »Z njo se je rad pohvalil, češ da predstavlja apostole njegove ljudstva.« (Bernardi 1983, 93) Bil je predvsem vzornik molitvenega in duhovnega ekumenizma pred drugim vatikanskim koncilom. Že kot študent je 18. 6. 1887 posvetil svoje življenje za cerkveno edinost, čeprav o tem ni govoril. Petdeset let pozneje je v padovanski stolnici napisal na Marijino podobico: »V slovesen spomin dogodka 1887 – 1937 – 18. junij. Letos mineva petdeseta obletnica od tedaj, ko sem prvič slišal Božji glas, ki me je razločno vabil, naj molim in delam, da se z vzhodnimi brati združimo v edinosti.« Od tistega dne njegovo srce ni več mirovalo. Zanimivo je, da je p. Leopold, ki je umrl pred koncilom, tako lepo mislil o vzhodih bratih. Ni jih imenoval razkolnike ali krivoverce, ampak vzhodne brate. Ni mislil na njihovo spreobrnjenje, ampak na njihovo zedinjenje s Katoliško cerkvijo. Delati je hotel za edinost kristjanov. Zapisal je: »Jaz, brat Leopold Mandić, priznam pred Bogom in pred njegovo deviško Materjo, da sem dolžan po zaobljubi delati za zedinjenje katoličanov in pravoslavnih.« (166) 27. novembra 1911 je zapisal: »Jezus Kristus in Devica Marija sta pred Bogom Očetom naša zagovornika vsak na svoj način. Jaz pa sem pred Bogom njun služabnik. Zavezujem se z obljubo in s prisego, da jima

hočem služiti pri delu za edinost kristjanov.« (Bernardi 1983, 203–208) Sv. Leopold Mandić, ki je bil rojen v Boki Kotorski, kjer so živeli pravoslavni in katoličani, je na poseben način prav po tem podoben škofu Varnavu Nastiću in m. Amadeji Pavlovič, ki sta prav tako živela med pravoslavnimi in katoličani.

1.2 Ekumenizem Srbske pravoslavne cerkve

Čeprav smo že omenili Franca Grivca kot izvrstnega ekleziologa, navdušenca nad ekumenizmom in izjemnega poznavalca sv. Cirila in Metoda, moramo dodati, da je Grivec že kot študent v Innsbrucku začel raziskovati vzhodne Cerkve, med njimi tudi Srbsko pravoslavno cerkev. Poudarjal je, da smo predvsem Slovani, zlasti balkanski Slovani, poklicani, da znanstveno spoznavamo vzhodne, predvsem slovanske pravoslavne Cerkve. Srbsko pravoslavno cerkev je preučeval že pred ustanovitvijo Kraljevine Srbov, Hrvatov in Slovencev ter svoje razprave objavljal v mariborskem Voditelju v bogoslovnih vedah. Ko je ta med prvo svetovno vojno prenehal izhajati, je eklezialne in ekumenske razprave objavljal v ljubljanskem Času (Škafar 2003, 214). Vedel je tudi, da si je Ruska pravoslavna cerkev v 19. in v začetku 20. stoletja prizadevala ohranjati vodilno vlogo med pravoslavnimi Cerkvami, tako da je imela vsaka ruska duhovna akademija nekaj prostih mest za pripadnike Grkov, Bolgarov, Sirijcev, Kaldejcev in tudi Srbov. S tem je tudi dosegla, da je imela vsaka od teh naštetih pravoslavnih Cerkva nekaj učenih cerkvenih dostojanstvenikov, ki so se izobrazili v Rusiji, posledično v takratni ruski pravoslavni teologiji.

Grivec je dobro poznal balkansko vprašanje že pred svetovnima vojnama, med njima in tudi v obdobju med eno in drugo, o katerih je pisal. Že leta 1920 je objavil v Času kritičen članek Srbski cerkveni problemi, kjer opazimo, kako zvesto spremlja in pozna srbsko cerkveno in narodno zgodovino ter posledično Srbski pravoslavni cerkvi priznava velike zasluge za srbski narod in srbsko državo. Kralj Štefan Prvovenčani, ki ga je delegat papeža Honorija III. (1216–1227) 1217 kronal za srbskega kralja, in njegov brat sv. Sava, prvi srbski nadškof, sta namreč ustanovila Srbsko pravoslavno cerkev (1219). Pozneje je car Dušan ustanovil srbski patriarhat (1346), in tako se je Srbska pravoslavna cerkev osamosvojila in se tesno povezala z narodnostjo in državo, saj je pod dolgoletnim turškim jarmom med ljudmi ohranjala narodno in državno zavest. Pozneje je politična razdeljenost

Srbov Srbsko pravoslavno cerkev razcepila v pet ločenih Cerkva. Združitev vseh teh petih cerkvenih enot je bila slovesno razglašena po prvi svetovni vojni na konferenci srbskih škofov 26. maja 1919 (Škafar 2003, 216).

V Srbski pravoslavni cerkvi so z obnovitvijo patriarhata (1920) srbski patriarhi med ljudmi dobili zelo pomemben položaj. Mimogrede omenimo vseh pet srbskih pravoslavnih patriarhov, ki so oblikovali Srbsko pravoslavno cerkev in vplivali na srbski narod od leta 1920 do 1964, ko je umrl škof Varnava Nastić. Ti patriarhi so bili: Dimitrij Pavlović (1920–1930), Varnava Rosić (1930–1937), Gavrilo Dožić (1938–1950) in Vikentije Prodanov (1950–1958), v času katerega je bila napisana korespondenca med srbskim pravoslavnim škofom in katoliško provincialno predstojnico ter patriarhom Germanom Đorićem (1958–1990).

Grivec je zelo dobro poznal tudi srbske pravoslavne teologe, ki so bili prijateljski do Katoliške cerkve, in tiste, ki so ji zelo nasprotovali, predvsem nasprotnike vsakega ekumenskega razmišljanja, kar je bila posledica filozofskega in teološkega učenja na pravoslavnih teoloških akademijah v Rusiji. V letih po prvi svetovni vojni so postali nekateri srbski pravoslavni škofje, teologi in duhovniki zelo strpni, miroljubni in dialoški.

> Ukaz jugoslovanske vlade, osebnost miroljubnega patriarhalnega starčka, patriarha Dimitrija Pavlovića, in notranje krize so pospeševale miroljubnost. Katoliški in srbski škofje, duhovniki in kateheti so se v tem obdobju prijateljsko dogovarjali o skupnem nastopanju v obrambo skupnih krščanskih načel, o šolskih in drugih vprašanjih. Pravoslavna teološka fakulteta v Beogradu je bila v prijateljskih odnosih do katoliških bogoslovnih fakultet v Zagrebu in Ljubljani. (Grivec 1932, 106)

Po smrti patriarha Dimitrija (1930) so se odnosi bistveno spremenili in zaostrili. Protikatoliška borbenost je narasla in prevladala tudi v vodilnih cerkvenih krogih. Ostri napadi na Katoliško cerkev in jugoslovanske katoličane so se začeli sistematično ponavljati, kar je izhajalo iz določenega pravoslavnega teološkega sistema. Grivec pri tem med drugim omenja velik vpliv ruskega slavjanofilskega teologa, filozofa, pesnika in publicista A. S. Homjakova (1804–1850), ki je poudarjal edinstveno zgodovinsko pot Rusije in pravoslavja v zahodnem svetu, nato velikonočno pismo 1931

patriarha Varnava Rosića (1930–1937) ter izjave znanega, sposobnega in vplivnega škofa Nikolaja Velimirovića (1881–1956). Škof Velimirović, ki je bil nadpovprečno sposoben, odličen govornik, je najprej študiral na Zahodu in je sprejemal dialog z nepravoslavnimi kristjani, saj je pri njih tudi doktoriral. Pozneje je študiral še v Rusiji, v Sankt Peterburgu, in se spremenil ter postajal vse bolj politik. Leta 1935 se je močno boril proti sprejetju oziroma ratifikaciji že podpisanega konkordata med Vatikanom in Kraljevino Jugoslavijo, ki je propadel. Bolezen in pozneje smrt patriarha Varnava leta 1937 sta med drugim onemogočili udejanjanje podpisanega konkordata. Varnavov naslednik patriarh Gavrilo Dožić (1938–1950) je kmalu po prevzemu patriarhata ukazal škofu Nikolaju Velimiroviću, naj se umakne v žički samostan, opusti politiko in se omeji na cerkveno dejavnost.

Na kratko omenimo še velikega srbskega pravoslavnega teologa Justina Popovića (1894–1979), ki ima tudi danes nekatere zveste učence. Ta je popolnoma odklanjal ekumenizem, saj je pisal, da je prav ekumenizem največja herezija in najhujše izdajstvo. Anton Štrukelj je pred desetimi leti, leta 2016, podrobno predstavil odnos Justina Popovića do ekumenizma prav v tej reviji (Štrukelj 2016, 97–105), prej pa že tudi v samostojni knjigi Šivanje raztrgane suknje, Ekumenizem v ekleziologiji Justina Popovića (Štrukelj 1997). Štruklja tukaj ni treba ponavljati, saj so njegove raziskave znanstvene in točne. Kljub temu pa bi rad omenil, da je Justin Popović napisal zelo kvaliteten življenjepis sv. Cirila in Metoda, Žitije i trudovi prepodobnih otaca naših Metodija i Konstantina, u monaštvu Kirila, učitelja i prosvetitelja, v katerem pohvali tudi vse tri papeže (Nikolaja [858–867]; Hadrijana II. [867–872] in Janeza VIII. [972–882]), ki jih omenja ob sv. Cirilu in Metodu, in je upravičeno zelo kritičen do nemških škofov, ker so v Nemčiji zaprli sv. Metoda in mu onemogočili škofovsko službo med slovanskimi kristjani na Moravskem in drugod (1974, 6.13–15). Zato se mi zdi prav, da poudarim, da sem vesel Popovićeve izjemne simpatije do svetih bratov Cirila in Metoda, saj je to tista tanka nitka, ki nas lahko povezuje in nas vrača v obdobje, ko Cerkev ni bila razdeljena na Vzhodno in Zahodno. Sveta brata Ciril in Metod sta v svojem času povezovala Rim in Carigrad, danes in jutri pa lahko postaneta povezovalca med pravoslavno in katoliško Cerkvijo, saj sta šla misijonarit med Slovane s soglasjem obeh takratnih krščanskih cerkvenih središč, rimskega in carigrajskega, ter z blagoslovom obeh škofov, rimskega papeža in carigrajskega patriarha.

Razpad Kraljevine Jugoslavije, druga svetovna vojna in povojne razmere so prispevali nove težave za obe, Pravoslavno in Katoliško cerkev. Od leta 1937 do 1950 je bil srbski patriarh Gavrilo Dožić sicer na svobodi, toda zaradi medvojnih razmer, predvsem zaradi umora škofov in duhovnikov v Nezavisni državi Hrvaški (NDH), v katero je spadala tudi Bosna in Hercegovina, je moral veliko pretrpeti (Džomić 2026, 1–14). Sočasno omenimo Katoliško cerkev na Hrvaškem med drugo svetovno vojno, ki je sprejela veliko število pregnanih duhovnikov iz Slovenije, predvsem iz Štajerske (Škvorčević 2008, 125).

Po drugi svetovni vojni sta obe Cerkvi, Katoliška in Srbska pravoslavna, postali »notranji sovražnici« v novi državi Federativni ljudski republiki Jugoslaviji. Zato so tudi nekateri škofje, katoliški in pravoslavni, ter številni duhovniki ter redovniki bili preganjani in v zaporih, nekateri so odšli iz države. Za nas sta tukaj pomembna predvsem srbski pravoslavni škof Varnava Nastić in hrvaška provincialka Usmiljenih sester sv. Križa iz Đakova m. M. Amadeja Pavlović.

2 Korespondenca srbskega pravoslavnega škofa Varnava Nastića in hrvaške katoliške redovnice matere M. Amadeje Pavlović v letih 1951–1953

Čeprav je o dopisovanju med materjo M. Amadejo Pavlović in škofom Varnavom Natićem pisalo že nekaj avtorjev (Raguž 2021, 192–210; Mijatović 2024a, 699–714; 2024b; Jović 2026, 187–198), še nobeden od njih ni objavil prepisa njunih dokumentov v celoti. Da bi bolje razumeli kontekst, v katerem se je odvijalo njuno dopisovanje, smo v prvem delu članka predstavili »ekumenizem« Katoliške in Srbske pravoslavne cerkve.

2.1 Biografski podatki o škofu Varnavi in materi M. Amadeji

Varnava Vojislav Nastić (31. 1. 1914, Gary, Indiana, ZDA – 12. 11. 1964, samostan Beočin, Fruška Gora, Srbija), srbski pravoslavni škof, se je rodil v ZDA in se po koncu prve svetovne vojne z družino preselil v Sarajevo. Kot laik je leta 1937 diplomiral na Teološki fakulteti Srbske pravoslavne Cerkve v Beogradu in bil priljubljen katehet na srednjih šolah v Sarajevu. Leta 1940 je vstopil v pravoslavni samostan Mileševo v Srbiji in bil posvečen

v diakona ter nadaljeval s poučevanjem verouka v Sarajevu. Ante Pavelić, »poglavnik« Neodvisne države Hrvaške (hr. *Nezavisna država Hrvatska* – NDH), mu je ponudil škofovsko službo v na novo ustanovljeni Hrvaški pravoslavni cerkvi, kar Nastić omenja tudi v enem od svojih pisem, in pozneje naj bi mu partizani ponudili možnost, da bi postal »rdeči vladika«. Obe ponudbi je kategorično zavrnil in vso drugo svetovno vojno nadaljeval s poučevanjem verouka v srednjih šolah ter z dušnim pastirstvom v sarajevskih župnijah.

Na prvem rednem povojnem zasedanju Svete arhijerejske sinode Srbske pravoslavne cerkve, 20. 5. 1947, je bil izbran za vikarnega hvostanskega škofa in imenovan za administratorja dabrobosanske in zahumsko-hercegovske škofije. Ker je bila komunistična vlada Bosne in Hercegovine proti novoizbranemu škofu Varnavu, se je zanj začelo težko obdobje. Štiri mesece po imenovanju in posvečenju za škofa je bil zaprt ter obsojen na 11 let zapora, ker naj bi »zmanjšal vojaško in ekonomsko moč države in razširjal narodno in versko sovraštvo«. Najprej je bil zaprt v Stocu, nato v Zenici, kjer so ga zaporniki vzljubili in je oblast zato sklenila, da ga bodo prestavili v zapore v Sremsko Mitrovico. Na železniški postaji v Slakovcih pri Vinkovcih je bil škof Varnava v noči s 26. na 27. april 1951 v vagonu z drugimi političnimi zaporniki, ki naj bi jih prepeljali iz zeniškega zapora v zapor Sremske Mitrovice. Škof Varnava je bil z verigami zvezan z bosanskim frančiškanom Ljubomirjem Hrgićem, OFM (1908–1976). Z njima je bil tudi Petar Čule (1898–1976), katoliški mostarsko-duvanjski škof (Vekić 2026). V vagonu sta bila tudi sarajevski duhovnik Franjo Kralik (1903–1976) in neki profesor. Ponoči okrog 3. ure so inscenirali železniško nesrečo, tako da je v vagon z zaporniki trčil tovorni vlak. V naletu je nekaj zapornikov umrlo, ostali pa so bili težko poškodovani. Škof Varnava je utrpel zlom obeh nog. Z nekaterimi obsojenci je bil nato prepeljan v bolnišnico v Sremski Mitrovici, v kateri so delale kot medicinske sestre Usmiljene sestre sv. Križa, ki so imele takrat bivanjske prostore in tudi hišno kapelo v bolnišnici (Mijatović 2024, 701–702), v kateri so imele dnevno sveto mašo. Sestre so v bolnišnici škofu Varnavu nudile ob medicinski tudi duhovno pomoč.

> Polnih sedem mesecev so smele naše sestre ob drugih bolnikih skrbeti tudi za te štiri […]. Sestra Vojtjeha je doživela veliko milost. Ona je ob strežbi lahko vsako jutro ponesrečenim bolnikom

> prinesla tudi sv. obhajilo, ki ga je pripravil mašnik. Prinašala jim ga je v njihovo sobo, in eden od bolnih duhovnikov, ki je lahko hodil, ga je razdelil ostalim. (Mijatović 2024, 702)

V bolnišnici je škof Varnava ostal sedem mesecev, od aprila do novembra. Ko je bil odpuščen iz bolnišnice, se je prišel poslovit v sestrsko obednico v bolnišničnih prostorih, kar ganljivo opisuje v prvem pismu z dne 8. 12. 1951. Katoliške redovnice so ob tem slovesu zapisale:

> Eno od nepozabnih in neizbrisnih duhovnih radosti je bilo srečanje sester s pravoslavnim škofom. To je prvo srečanje naših sester s cerkvenim predstojnikom Pravoslavne cerkve, in tudi njegovo s katoliškimi redovnicami. Sestre ne bodo nikoli pozabile svetniške podobe tega cerkvenega dostojanstvenika. Duša mu je bila polna Boga in tiste prave, pristne krščanske ljubezni do človeka vsake vere in vsake narodnosti. Tudi ne bodo pozabile njegove notranje bolečine zaradi razdeljenosti Cerkve, zaradi razdeljenosti našega naroda in želje po zedinitvi obeh Cerkva. Njegovo plemenito dušo je prav tako napolnjevalo globoko pojmovanje redovniškega življenja, ki ga je zelo cenil. Pogosto je o tem govoril. O tem govore tudi njegova lepa pisma, ki jih je pisal sestram. (Mijatović 2024, 702)

Po številnih intervencijah z vrha Srbske pravoslavne cerkve so komunistične oblasti dovolile, da je pozneje kazen izvrševal v hišnem priporu, toda pod pogojem, da ga upokojijo. Ob kontroli oboroženih stražarjev je prebival v hišnem priporu v pravoslavnih samostanih Vavedenje v Beogradu, Gomionici v Banjaluki, Krušedolu in Beočinu. Pogosto so ga obiskovali predstavniki Udbe ter z nasiljem in pretepanjem poskušali izsiliti priznanje, da se strinja s politiko. V Beočinu je v nepojasnjenih in čudnih okoliščinah umrl 12. novembra 1964. Po obisku zobozdravnika je potožil o slabosti in bolečini, kmalu nato pa je umrl. Srbska pravoslavna cerkev ga je 18. maja 2004 razglasila za svetnika (Jović 2012, 21–136; Jović 2026, 189–192).

Mati Marija Amadeja Karolina Pavlović (1895, Petrovaradin, Novi Sad – 1971, Sušak, Rijeka, Hrvaška), je bila redovnica družbe Usmiljenih sester sv. Križa, ki imajo tudi danes v Đakovem na Hrvaškem svojo provincialno hišo. Po redovniškem oblikovanju in višji pedagoški akademiji se je posvetila

vzgojno-izobraževalnemu delu v šolah družbe Usmiljenih sester sv. Križa (1926–1941), od leta 1937 je bila članica provincijskega vodstva, od 1940 pa namestnica provincialne predstojnice. V zelo težkem zgodovinskem obdobju je leta 1943 postala provincialna predstojnica in to službo opravljala do leta 1955. To je bil zaradi komunističnega nasilja težak in zahteven čas tako med drugo svetovno vojno kot tudi po njej. Kljub vsem težavam je storila vse, kar je bilo v njeni moči, da je predvsem ohranjala dober redovniški duh med svojimi sestrami in posledično karizmatično povezovala sestrsko provincijsko skupnost. V vojnem obdobju od leta 1941 do 1945 je v samostanu v Đakovem pogumno skrivala judovsko deklico in jo rešila pred nacističnim nasiljem holokavstom, za kar je po smrti leta 2009 od izraelske države dobila priznanje »pravične med narodi« (Prelević, Bregović Pračić 2026, 115–130).[1] Z istim pogumom in modrostjo se je upirala komunističnim oblastem, ko so poskušale vzeti redovnicam čim več lastnine in jim prepovedati nošenje redovniške obleke med zaposlitvijo v javnih službah. Brez strahu je branila sestre pred različnimi pritiski, zastraševanji in mučenji pred komunističnimi uslužbenci ter razvila prijateljsko sodelovanje s katoliškimi škofi in tudi s pravoslavnim škofom sv. Varnavom Nastićem. Po izteku službe provincialne predstojnice je postala krajevna predstojnica sestrske skupnosti na Sušaku (1955–1959) in pozneje vzgojiteljica mladih redovnic v Zagrebu (1959–1966). Nato se je umaknila v provincialno hišo v Đakovem, kjer je preživela zadnja leta svojega redovniškega življenja. Čeprav je umrla na Sušaku, je pokopana v Đakovem. Za seboj je zapustila glas vzorne in svete redovnice, ki se ji nekateri še danes z molitvijo priporočajo za pomoč (Armanda 2012, 9–58). Za začetek postopka za kanonizacijo m. M. Amadeje Pavlović provinca Usmiljenih sester sv. Križa v Đakovem že zbira dokaze o njeni svetosti v upanju, da bo svetost, ki jo je Srbska pravoslavna cerkev že priznala škofu Varnavu Nastiću, Katoliška cerkev priznala tudi sestri Amadeji, kar bi bil nov kamenček v »ekumenski« svetosti obeh Cerkva.

1 Enajstletno judovsko deklico Zdenko Bienenstock (pozneje poročena Grünbaum) je leta 1941 iz Osijeka v Đakovo pripeljal duhovnik dr. Alfred Holländer in zaprosil, da bi jo Usmiljene sestre sv. Križa v Đakovem rešile pred holokavstom. Po vojni se je Zdenka Bienenstock preselila v Izrael, pozneje v ZDA, kjer si je ustvarila družino (Prelević-Bregović Pračić 2026, 115–130).

2.2 Dopisovanje med škofom Varnavom Nastićem in materjo M. Amadejo Pavlović

V nadaljevanju predstavljamo in objavljamo vsa ohranjena pisma, štiri škofa Nastića in njegovo pesem ter dve pismi m. M. Amadeje Pavlović. Pisma so ohranjena v Arhivu Usmiljenih šolskih sester sv. Križa v Đakovu. Objavljamo slovenski prevod.

Prvo Nastićevo pismo Usmiljenim sestram sv. Križa, dne 8. 12. 1951, je polno nežnosti in svetlih poudarkov na življenje v bolnišnici, napisal pa ga je dober mesec po odpustitvi iz bolnišnice. Toplo piše o poslavljanju od sester v njihovi obednici. Posebno naklonjenost in ljubezen namenja »mojemu pobratimu, mojemu dragemu fra Ljubi«, in prosi, naj mu povedo, »kako ga cenim in imam rad«.

V drugem pismu z dne 16. 12. 1951 piše hišni predstojnici in se zahvaljuje, da ga provincialna predstojnica vabi v samostan v Đakovo, da bi tam okreval. Pred podpisom + Varnava omenja, da ostaja v Kristusu »Vaš brat«.

V tretjem pismu Usmiljenim sestram sv. Križa, napisanem ob veliki noči 1952, primerja tamkajšnjo predstojnico v ženskem pravoslavnem samostanu s predstojnico v sestrski katoliški skupnosti v bolnišnici in ganljivo opisuje svoje občutke.

Četrto Nastićevo pismo m. M. Amadeji Pavlović z dne 14. 12. 1952 je odgovor na njeno pismo, ki ga je napisala 4. 6. 1952. V njem govori o naši krščanski krivdi, da še naša družba ni krščanska. Sočasno omenja, da ga je poglavnik Pavelić ob koncu leta 1943 poklical v Zagreb in mu ponudil škofovsko službo v Hrvaški samostojni cerkvi ter kako ga je zavrnil.

Pesem Bolni jetniki je bila napisana maja 1951v bolnišnici v Sremski Mitrovici in govori o bolnikih jetnikih. Sestram jo je poslal leto pozneje, maja 1952, kar je razvidno iz spoštljivega priloženega pisma s pozdravi.

Mati M. Amadeja Pavlović je napisala dve pismi. Prvo pismo Pavlovićeve z dne 4. 6. 1952 poudarja motivacijo, ker so šle hrvaške sestre v Srbijo in Črno goro: »Prevzvišeni! Mene je vodila ista misel, ko sem pošiljala svoje sestre v Srbijo in v Črno goro. Okrog 180 naših sester se tam žrtvuje, moli

in neguje bolnike, da bi pokazale in prenesle Kristusovo ljubezen našim ločenim bratom, kakor naša Katoliška cerkev imenuje pravoslavne, in da poravnajo jez med sprtimi brati in da dajo zadoščenje za vse tisto bolestno in težko, kar se je zgodilo v času prejšnjega režima [med NDH, op. V. Š.] in kar je morda sovraštvo še bolj razvnelo. Prepričana sem, da bo Gospod Bog pogledal na našo žrtev in na naše molitve.«

Drugo pismo Pavlovićeve z dne 6. 1. 1953 je kratko in je zadnje v korespondenci ter bi ga lahko pojmovali kot čestitko za praznik Gospodovega rojstva z dobrimi željami. Ena od teh želja je edinost kristjanov, kjer M. Amadeja ponavlja misli škofa Varnava in jih postavlja v molitveni kontekst: »Naj Kristusova ljubezen, ki ima v teh svetih praznikih prvenstveno mesto v dušah vseh ljudi dobre volje, odstrani vse tiste pregraje, ki jih omenjate v Vašem pismu.«

Prvo Nastićevo pismo, Beograd, 8. 12. 1951

Drage sestre svetega in častitljivega Križa v Kristusu![2]

Okoliščina, da se Vam šele sedaj oglašam, četudi sem to že zdavnaj želel, se nahaja edino v dejstvu, da sem za vaše pismo potreboval mir in tihoto, molitveno veselje in tisto opojno nebeško ozračje, s katerim so bili prežeti moji zadnji trenutki, ki sem jih preživel z vami. Do tega miru in tihote sem težko prišel. Številni prijatelji, moji znanci, so me po vsem tem, kar se je zgodilo, želeli obiskati, da bi me videli, da bi nadomestili vsaj nekaj od tistega, kar je bilo zamujeno. Obstaja še en razlog, da se mi ni mudilo s tem pismom. Podoba vaše sestrske mize, tihe v skromnosti in dišeče v svetosti vaše žrtve, je še vedno živa pred menoj. Vse se mi zdi, ko zaprem oči, da še vedno sedim na čelu vaše mize, obdan s tistimi, ki so kakor jaz brez zadržka izročile svojo dušo Kristusu in katere, kot tudi jaz, ne najdejo veselja in sreče v ničemer drugem kot v Tistem, ki je vzrok in cilj vsega, kar obstaja. Ta podoba v množici vsega

2 Besedila dopisovanj med škofom Varnavom Nastićem in m. Amadejo Pavlovič objavljamo v ležečem tisku.

tistega, kar je od takrat do sedaj preplavljalo moja čustva skupaj še enkrat z eno ali dvema takima podobama, se dviga v moji duši enako, kot se vzdiguje opazovana osamljena visoka gora, vsa skrivnostna in lepa, v morju nizkih hribov in planin, ki jo obkrožajo, kot bi mali otroci obkrožili svojo mamo ali mali palčki kakšnega velikana. V navzočnosti te podobe, ki nepremagljiva in mogočna izpolnjuje moje bitje, moje telesne čute, ne z megleno senco tistega, kar je bilo, marveč z življenjem in s svežino tistega, kar se zdaj dogaja, nisem čutil potrebe, da bi vam pisal, da bi s pomočjo mrtve črke obogatil tisto, kar je samo po sebi bogato in živo.

Kaj je pomenila ločitev od vas, takšna kot je bila? Na prvem mestu predstavlja sad tistega, kar je bilo prej. Prej pa je bilo evangeljsko prijateljstvo, dobrota in ljubezen. Prijateljstvo duš, dobrodelnost tistih, ki so se zaobljubile Bogu, in ljubezen, ki je krona vsega. Od prve in do zadnje ure naše sedemmesečne, četudi kratke skupnosti je bila vsebina in motiv vsega tistega, kar nas je premikalo. Nič drugega kot dobrodelnost je bila vaš cilj, in nič drugega razen Kristusove večne ljubezni ni bilo vzrok za vašo dobrodelnost. Naše slovo, takšno kakršno je bilo, je bilo simbolična slika dni, kakršni so bili prej in ki so ga kot takšnega izrazili. Zato mi bo čas naše ločitve sočasno spomin na vsa dobra dela, s katerimi ste me sestrsko obsipavale, in za vso tisto ljubezen, ki ste mi jo zaradi Boga izkazovale. Skrivnostna Večerja [Zadnja večerja na steni, op. V. Š.], *ki je visela tistega večera nad našo mizo, mi bo simbol tega simbola.*

Toda naša ločitev, prav takšna kakršna je bila, je imela v sebi tudi širši pomen, kakor ga predstavlja simbolika slike ljubezni med pravoslavnim škofom in petnajstimi rimokatoliškimi redovnicami. Ona lahko predstavlja tudi simboliko slike ljubezni, ki bi morala obstajati med člani ene in druge Cerkve, simbolično podobo ljubezni in edinosti in blaženosti in moči. Podobo Božjega kraljestva na tem svetu.

Podobno misel sem vam izrekel tudi tisti večer, za mene enako vesel in žalosten. Vesel, ker sem gledal jamstvo tistega, kar bi lahko bilo, morda tudi prvi poganjek dišečega sveta, katerega dišava bi lahko odgnala kužna izparevanja sovraštva in greha in čigar lepota

bi lahko ozdravila grdobijo bratskih prepirov, slabosti in zlobe. Žalosten, ker se mi je težko posloviti od tistih, ki so mi že postale drage kot rojstne sestre in kot matere, ki so me negovale s toliko čistostjo svojih duš kolikor tudi z umetnostjo svojih bolničarskih rok. Toda tistega večera mi ni uspelo, da bi vam izrazil vsaj del tistega, kar sem nameraval in želel povedati. Bil sem zbegan. Po štirih letih je to bil prvi trenutek take vrste. Prvič po štirih letih sem spet imel na sebi meniško obleko, prvič po velikem boju je na mojih prsih zablestelo znamenje Božjega Sina, in prvič po tolikih temačnih pogovorih s tistimi, ki ne priznavajo Boga, sem takrat govoril s tistimi, ki edino Boga priznavajo. Zaradi tega sem jecljaje razlagal misli in jih nisem zmogel obleči v ustrezne besede. Toda to, kar ni bilo izrečeno z besedami, bo izrečeno na dan, ki ga bo dal Bog, in tudi uresničeno.

Menim, da ni pomembno omenjati, koliko sem vam hvaležen za vse tisto, kar ste naredile zame. Edino moč, ki bi bila močnejša od mojega hvaležnega srca, bi lahko uničila blagoslovljen spomin na vašo ljubezen, ki v njem nenehno počiva. Ta moč bi morala biti večja, kot je ves ta svet. Toda ta svet bo prešel, tudi njegova moč bo prešla, zahvala in moja ljubezen do vas pa ne bo prešla nikoli. Začeta v tem prehodnem svetu, moje drage v Kristusu, se bo naša ljubezen razvila do polne mere šele v času, ki bo prišel, v veku, ki ne bo imel konca, takrat ko bo omejeno dalo mesto neomejenemu in ko bosta ljubezen in blagor človeških bitij, mučenih in omejevanih na tem svetu, dobili obleko nesmrtnosti in brezmejnosti. Moje vsakodnevne molitve so usmerjene k dosegi tega cilja.

Na koncu bi vam rad z nekoliko besedami povečal vaše veselje, za katero vem, da ga je tudi brez tega veliko. Rad bi vam povedal, da se skupaj z vami veselim vašega velikega nadškofa,[3] *ki je junaško in moško branil obzidje svoje Cerkve. Bog daj, da bi tudi*

3 Gre za zagrebškega nadškofa Alojzija Stepinca (Brezarić pri Krašiću, 1898–1960, Krašić).

moj dragi pobratim fra Ljubo[4] *doživel to veselje svojega nadškofa in cele svoje Rimskokatoliške cerkve.*

Pozdravljam vas vse skupaj in vsako posebej. Gospoda prosim za vas, da vam plača vse tisto, kar ste meni storile, ker ste vse storile zaradi njega in ker vam On edini lahko povrne. Prosim vas, izročite moje pozdrave obema vašima [bolniškima, op. V. Š.] *duhovnikoma, iz katerih ust sem po zaporu prvič slišal božanske besede svete maše. Mojemu pobratimu, mojemu dragemu fra Ljubi, povejte, kako ga cenim in imam rad.*

V Kristusu vaš škof (ep.) Varnava

(Nastić 8. 12. 1951)[5]

Drugo Nastićevo pismo, Beograd, 16. 12. 1951

Zelo spoštovana sestra predstojnica!

Zares me je ganila ponudba vaše Matere iz Đakova, za katero sem slišal od nekih gospa iz Sremske Mitrovice, da lahko v vašem tamkajšnjem samostanu preživim nekaj časa, ki bi mi bil potreben za ozdravitev moje bolne noge. Hvala vam in vaši gospe Materi. Zame to predstavlja dragocen trenutek v življenju. Na to ponudbo gledam kot na čudovit nebeški dokaz, da je za bratsko ljubezen potrebno edino čisto bratsko srce. Potrebna je samo dobra volja in bistra zavest o tem, da »ni nič boljšega od tega, da so bratje edini«.

Sestra predstojnica, mar ni to tihi otok miru v razburkanem morju, ta odnos ljubezni med Srbom, škofom, in Hrvatico, redovnico Rimskokatoliške cerkve? Danes, ko še vedno besni plamen

4 Fra Ljuba (Ljubomir Hrgić, OFM, 1908, Zenica – 1976, Zenica), bosanskega frančiškana, je škof Varnava imenoval »pobratim« (Mijatović 2024a, 701).

5 Ker so Nastićeva pisma v HR-AMSSKĐ-ZMMAP, navajamo na koncu pisma samo priimek avtorja in datum napisanega pisma (Nastić, 8. 12. 1951), saj drugih dokumentov ni.

sovraštva in nepotrpežljivosti med rodnimi brati Hrvati in Srbi, ko številni z obeh strani z novim oljem poskušajo ta plamen še bolj razplamteti, obstaja košček sveta, v katerem se spodbuja drugi ogenj, ogenj ljubezni in plamen povezanosti. Bog daj, da bi ta naš ogenj, ki je za zdaj samo še iskra, nikoli ne bi izgubil svoje moči, marveč bi se razgorel v skupni ogenj, za katerega je Kristus rekel, da ga je vrgel na zemljo, in za katerega je želel, da bi čim prej zaobjel ves svet.

Četudi mi, zaradi drugih načrtov, ki jih ne morem spremeniti, ni mogoče, da bi sprejel to vaše cenjeno sestrsko povabilo, ga duhovno sprejemam in ga polagam v najsvetejši del svojega srca, da bi se tam grelo in razrastlo v vse večjo in večjo svetlobo, s katero želim, da bi obsijal svoje bitje.

Izkoriščam to priložnost, da tudi Vam osebno, ki ste postavljeni za predstojnico, in tudi vsem sestram voščim za prihajajoče in svetle praznike Božjega Sina s »Kristus je rojen!« (Hristos se rodi!) in da vam zaželim srečno novo leto z molitvijo k Bogu, da vam ga izpolni z mirom, veseljem in srečo ter vsemi blagoslovi z neba.

Prosim vas, bodite dobri in izročite moje prisrčne in tople pozdrave gospem medicinskim sestram, katerih uslug in pozornosti prav tako ne morem pozabiti.

Vedno ostanem v Kristusu vaš brat in

škof + Varnava

(Nastić 16. 12. 1951)

Tretje Nastićevo pismo, Beograd, Manastir Sv. Vavedenje, Velika noč 1952

Veselo veliko noč!

Drage sestre v Kristusu!

To ni samo navadna čestitka, tisto, kar najpogosteje ne predstavlja nič drugega kot prazno obliko spoštljivosti, to, kar me navdihuje, da vam pišem. Moje pero in mojo dušo giblje nekaj, kar je neizmerno močnejše in nujnejše od neke anemične, brezkrvne in brez življenjske navade. Moje pero še vedno poganja nepoškodovan svež spomin na nepozabne dneve, preživete v vaši družbi, in moja duša, menim, nikoli ne bo nehala biti navdihnjena s tisto ljubeznijo, s katero sem bil obdarjen v vaši sredini. Čudna so prostranstva naše duše. Sedem mesecev je bilo, in so minili kot sedem kratkih trenutkov. Kljub temu so v dušo zaorali brazde, ki jih tudi večnost ne bo mogla zravnati.

Čas beži, toda spomin na Vas ostaja. Ne samo tista groba, splošna zavest in spomin na dogodke, ki so se nekoč zgodili. Nekaj mesecev je kratka doba, da bi karkoli pomembnega v zgodovini lahko pozabili, ampak tisto intimnejše, neponovljivo, vdih, ki je notranje bitje vsakega dragega in dragocenega trenutka v življenju, se je toplo ugnezdilo v meni, tako toplo in tako trdno, da je že sedaj več kot jasno, da bo tu ostalo, dokler bom jaz.

Obkrožen s cvetjem, prav tako kakor sem bil v vaši bolnišnici v sobi 10, enako in še bolj – v trenutku, v katerem vam to pišem, glejte, predstojnica [igumanija v samostanu Sv. Vavedenje, op. V. Š.] *odpira vrata in mi prinaša velik šopek, vijoličen in bel – v samostanu namesto v bolnišnici.*[6] *Pogosto delam primerjave med enim in drugim. Ne vem, če imata ti dve mesti več podobnosti ali več razlik. Razlika je vsekakor v splošnem prizoru, ki ga zaznamo*

6 Redovnice so v tem času stanovale v objektu bolnišnice, pozneje so se preselile v montažno hišico znotraj bolnišničnega ozemlja (Mijatović 2024b). Pravoslavni škof Varnava je prišel v obednico katoliških redovnic v bolnišnici na večerjo, da bi se med večerjo poslovil od njih, ko je odhajal iz bolnišnice. Pozneje jim je pisal iz ženskega pravoslavnega samostana Sv. Vavedenje v Beogradu in s spoštljivostjo primerjal katoliške in pravoslavne redovnice.

s čutili. Tam slika bolezni in človeškega trpljenja. Tukaj pogled na življenje, ki raste in teče. Tam (v bolnišnici) stokanje in jok bolnikov. Tukaj [v ženskem pravoslavnem samostanu, op. V. Š.] *zvok molitvene pesmi, ki se v teh dneh štiridesetdnevnice razlega po samostanu od jutra do večera. Tam pretresljivo gorka izhlapevanja zdravil in antiseptičnih sredstev. Tukaj oblaki kadila, ki s svojimi dišavami izpolnjujejo dušo in jo dvigajo visoko, visoko pod oboke brezkončnega neba. To so razlike in številne druge. Podobnost je v nežnosti in pozornosti. To, kar ni odvisno od kraja in prizora in kar je neprimerljivo pomembnejše od tistega, kar se s telesnimi čutili lahko naredi grdo ali lepo. Podobnost je v duhovni ljubezni med tistimi, ki so sebe izročili v last vrhovni Ljubezni. Tam so bile redovnice, ki s svojimi uslugami obsipajo meniha. Tu je prav tako. Toda kljub tej podobnosti je ena bistvena razlika. Ljubezen, ki prihaja od svojih, je dragocena in nezamenljiva resnica. Vgrajuje se v samo tkivo življenja in ne razlikuje se od njega samega. Zdi se nam naravna, nanjo se navajamo kot na vsakdanjo obleko in našo pozornost pritegne šele takrat, ko je ni več. Toda ko doživimo pozornost in ljubezen od nekoga, ki nam ju po naravnem redu stvari ni nujno dolžan dajati, takrat ob tej pozornosti in ljubezni doživljamo neko posebno ljubkost, ki nikoli ne more biti lastna ljubezni do sorojenca. To je razlika v podobnosti mojih doživetij, tega tu in onega tam, kar se je zgodilo v vaši sredini. Ker je na žalost tako hotel hudi duh ali pa je tako morda hotel Bog, tisto, kar je nekoč bilo eno, to že davno ni več, in tisti, ki so enkrat bili isti in eno, se danes imenujejo in občutijo kot tujci. Edinost Cerkve je že davno prenehala, Kristusu v žalost, a sovražniku ljudi in Boga v temno in demonsko veselje. Meni je bilo omogočeno priti v tako okolje, ki je v meni obogatilo in poglobilo doživljanje in stopnjevanje ljubezni. In ta lastnost in razlika v doživljanju ljubezni, da je ljubezen tujca močnejša, da bolj premakne neke skrivnosti, zaspale moči v nas, kot lahko to sploh kdaj naredi ljubezen, ki prihaja od svojega, to je božanska nit skrivnostne Božje poti, da sestavi tisto, kar je razdrto, in zedini tisto, kar je ločeno. Zares so čudna neizsledljiva Tvoja pota!*

Zahvaljujoč srečnemu naključju, da imamo gospodično Janković kot ljubeznivo srednico, lahko vi in jaz bolje slišiva in zaznavava drug drugega, kot nam to vzajemno sporoča naša vera.

Vedno me razveseli, ko slišim, da ste dobro in zdravi. Sam sem prav tako, hvala Bogu, že popolnoma dobro in upam, da se bo kmalu z mene dvignila 'zdravniška' karantena vsake vrste. Potem bom svoboden kot ptica na veji ali bolje kot zapornik na pogojnem dopustu.

Želim vam neprecenljivo veselje Kristusovega vstajenja, vse skupaj in vsako posebej prisrčno in toplo pozdravljam vaš hvaležen in bratsko vdani

škof + Varnava

(Nastić velika noč 1952)

Četrto Nastićevo pismo, Beograd, Manastir sv. Vavedenje, 14. 12. 1952

Prečastita in draga sestra v Kristusu!

Posebne okoliščine, v katerih ste tudi Vi in posebno jaz, so vzrok, da Vam odgovarjam šele pol leta po prejemu Vašega zelo dragocenega pisma. Okoliščine so Vam znane. Znane so tudi Bogu, Bog je močnejši od njih. On bo svojo moč uporabil za njih, to On ve, mi pa vemo, da ne bo zamudil. Mar je potrebno kaj več?!

Težko mi je bilo odgovoriti in tudi težko ne odgovoriti. Ni samo ena pregraja, ki me danes onemogoča glede tega, kar hočem in kar želim. Ne samo da pridigam, ampak tudi da ustvarjam. Vaše pismo, hkrati žalost in veselje, upanje in bolečina, ki so ga navdihnili in napisali, je težka obtožba, sestra, proti vsem nam, proti tistim, ki se imenujejo Kristusovi, toda njihovi človeški cilji so jim pomembnejši, bližji srcu, pred vrsto uresničenja, kot cilji Križanega Kristusa. Da, pred vrsto uresničitve. Od tistega dne, ko je bila

ustanovljena, pa do današnjega dne izračunajte, če lahko, število ustvarjenih človeških ciljev v mejah krščanske družbe. Koliko osebnih, koliko družinskih, koliko nacionalnih in državnih ciljev in načrtov, ambicij in želja! In koliko znoja, koliko uporabljenega napora pri njihovih uresničevanjih. Koliko celo krvi, koliko smrti, telesnih in duševnih, je položenih v temelje tistega, kar imenujejo zemeljska sreča. Pri tem ne mislim na tisto, kar se je dogajalo med Kitajci ali morda med Hotentoti in divjimi nekrščanskimi narodi. Na kristjane mislim. Na tiste, ki so že s tem, da se imenujejo kristjani, priznali Kristusove cilje ne samo kot prve v vrsti stvaritve, ampak kot edine.

Po nekem enodnevnem prepiranju med mojimi preiskovalnimi sodniki in menoj so mi pod težo višjih argumentov krščanske Resnice – v prostoru, obdanem s štirimi sivimi zaporniškimi zidovi – priznali, da bi uresničen Evangelij pomenil raj na zemlji. »Toda,« so zmagoslavno zavpili, »2000 let so ustvarjali kristjani svoje evangeljske cilje in jih niso uresničili. Človeštvo je danes daleč od zemeljskega raja. Ali naj mi čakamo še 2000 let, da jih oni uresničijo? Ne! Ne bomo! Namesto tega smo mi, komunisti, nase prevzeli odločitev, da uresničimo te cilje – s tistimi sredstvi, seveda, ki se zdijo primerna nam!«

*Ta opustitev, sestra, ta skupni greh vseh kristjanov, to je tista večstranska pregraja, ki sem jo na začetku omenil. Njo ustvarjajo, brez dvoma, mnogokrat tudi tisti, ki so zunaj. Toda daleč največji del teh so ustvarjali tisti, ki so znotraj, v Božji Cerkvi. Kristjani, krščanski voditelji, duhovniki in škofje so s svojim zgodovinskim velikim opuščanjem [*Kristusovih ciljev, op. V. Š.*] postavili pregrajo, o kateri govorim, pregrajo med seboj in svojim lastnim ciljem, ki nam jo je sedaj težko, pretežko dvigniti in odstraniti.*

Govorili ste in tudi jaz sem govoril o veselju, ki ga je duša občutila ob dotiku med sestrami ene Cerkve in škofom druge. Kdo bi ne občutil tega veselja?! To veselje ste Vi imenovali »odgovor z nebes«. Toda to veselje je skaljeno s težko zavestjo o nepregledni daljavi te iste poti, ki jo je treba prehoditi, da bi to veselje, Vaše in moje in veselje Vaših sester, postalo skupno veselje Vašega naroda

in mojega naroda, Vaše Cerkve in moje Cerkve. Kajti tisti, ki so bili zedinjeni s prelito Kristusovo krvjo, so zdaj ločeni s prelito bratsko krvjo. Nekateri danes poskušajo ustvariti bratstvo in edinost s pomočjo državne razglasitve, z ukazi in odloki visokih vladnih komitejev. Na isti način bi lahko nekdo z ukazom razglasil leto 1953 za deževno leto in postavil v tem letu sušo kot nezakonito. Koliko bi se naravne prvine pokoravale ukazom ljudi, je druga stvar. Prelita bratska kri se more izbrisati brez sledu in popolnoma, ampak samo z enim edinim zdravilom: prelito krvjo Božjega Sina. Številni tega ne vedo. Ti živijo v iluziji in temi. Toda mi, sestra, mi, ki ne živimo v iluziji, ki živimo v luči evangelija, mar bomo tudi mi iskali neka druga zdravila in neke druge poti? Toda kar je še hujše, morda sploh ne bomo iskali ne poti in ne zdravil? Ampak bomo kot do sedaj raziskovali, ali je Drina ali Sava meja med Hrvati in Srbi. Kristusovo zdravilo in Kristusova pot nas sploh ne bosta zanimali. Ali nas bosta morda zanimali šele na drugem mestu, šele v drugem načrtu. »Najprej naj uredim svojo hišo, in šele nato lahko Kristusovo!« Komu s tem lažemo? Sebi? Bogu? Toda Bogu ne moremo lagati.

Ob koncu leta 1943 me je poklical »poglavnik« Ante Pavelić[7] *v Zagreb in od mene zahteval, da sprejmem škofovstvo v Hrvaški pravoslavni cerkvi. Vedno bom Bogu hvaležen ne toliko, ker mi je rešil življenje v neki strašni situaciji, ne toliko zato, ker sem odbil »poglavnikov« predlog, ampak predvsem zato, ker mi je podelil milostno moč, da sem med drugim rekel poglavniku: »Poglavnik, mene ne skrbi, ali bodo naše meje na Drini, zelo pa me skrbi, da bi se razširile meje Božjega kraljestva na zemlji! Boga prosim, da mene in vse moje brate z obeh strani utrdi v tej skrbi do konca.«*

Dneve, preživete v duhovni skupnosti z Vašimi sestrami, bom imel vedno za velik del že prehojene poti, ki je osebno pred menoj. Zelo Vam bom hvaležen, če vašim sestram dovolite, da me obiščejo ob priliki potovanja v Beograd.

7 Ante Pavelić (Konjic, BiH, 1889 – Madrid, 1959), »poglavnik« NDH (16. 4. 1941 – 6. 5. 1945).

Ob voščilu srečnega božiča in srečnega novega leta naj se Vam osebno zahvalim za ljubezen in pozornost, ki so mi jo izkazale Vaše plemenite sestre.

Bratsko vdani škof + Varnava

(Nastić 14. 12. 1952)

Pesem škofa Varnava Nastića, bolnišnica v Mitrovici, maj 1951

BOLNI JETNIKI

V zgodnji vigrédi smo morali priti,
ko majnik ponujal je rože dišeče,
a videti dano pomladne nam sreče
bilo ni, ne lastovk pod nebom krožiti.
Močna so nam zlomila se krila,
opešana se telesa sušila,
žalostni, bolni ležali smo nemo,
Pobratim, Kralik,[8] jaz, dragi Ćemo.[9]
In ko je zunaj cvetje dišalo,
novo rojevalo bujno življenje,
pazil stražarjev korak nas je, zrenje,
kot bi jesen nebo nam poslalo.
Toda moč silna, ki vera rodi jo,
žalostne grela je duše ´z ozadja,
upanje močno bilo je kot ladja,
ki ji zaman vse nevihte grozijo.
Tako smo preživljali dneve brezkončne,
besede tolažbe so žalost mirile,
častite so sestre nam rane blažile,

8 Franjo Kralik je katoliški duhovnik iz Sarajeva.

9 Ćemo je profesor, laik, ki je bil skupaj z ostalimi tremi (škofom Varnavom, duhovnikom Kralikom in frančiškanom »Pobratimom« /Hrgićem/) v bolnišnici v Sremski Mitrovici.

nam krajšale dolgčas, te ure neskončne.
A vendar se v duši nam majnik je svetil,
ker bratstvo skovali smo, on ga je netil,
ko dremal stražar je pred vrati, to vemo
Pobratim, Kralik, jaz, dragi Ćemo.[10]

(Nastić maj 1951)

Pesem Bolni jetniki, ki jo je Nastić napisal maja 1951 v mitroviški bolnišnici, je poslal sestram šele leto pozneje, maja 1952, ko je že živel kot bolnik v Beogradu (v ženskem pravoslavnem samostanu Sv. Vavedenje /Marijino darovanje/), in k pesmi dodal spremno pismo:

Bratski in krščanski pozdrav
Kristusovim devicam,
Zaročenkam Tistega,
ki kot poročni prstan
daje nebeški venec večnega Življenja.

Škof + Varnava

(Nastić maj 1952)

Prvo pismo matere M. Amadeje Pavlović, Đakovo, 4. 6. 1952

H(valjen) J(ezus)!

Vaša prevzvišenost!

Moje sestre iz Mitrovice so mi prinesle dve Vaši cenjeni pismi, ki jih je narekovala vaša plemenita duša, polna Boga. Zelo cenjeni in zelo dragoceni pismi. Cenjeni zaradi idejne moči njunih vsebin, dragoceni zaradi duhovne bližine med pravoslavnim škofom

10 Pesem je v slovenščino prevedel Boris Golec.

in katoliškimi redovnicami. Čutim se ne samo nagovorjeno in počaščeno, marveč na neki način tudi dolžno, da se Vam tudi jaz, prevzvišeni, iskreno zahvalim v imenu svojih sester.

Hvala za Vaša pisma, predvsem tisto prvo, kjer sestram omenjate čas ločitve pod senco slike Skrivnosti Večerje, ko so se Vaše misli, čutenja in besede tako usklajevale in dopolnjevale s tistimi, ki so prežemale Kristusovo dušo pri zadnji večerji in so privrele na dan v izrečenih besedah apostolom, po njih pa vsem nam, ki smo verovali na njihovo besedo, da se medsebojno ljubimo – in v njegovo globoko molitev – da bi bili vsi eno. To so zadnje besede našega Gospoda Jezusa Kristusa, ki jih je izrekel v času, ko se je pripravljal ponuditi se za vsakega od nas v strašno mučeniško in grenko smrt. Take besede se ne pozabljajo, saj nosijo globoko brazdo v duši in srcu vsakega kristjana, četudi bi bila ta brazda zakrita z meglo zlobe in sovraštva, ki jo je posejal sovražnik naših duš. Ona je tukaj. Treba je morda nekaj ljubezni in dobrote z obeh strani, da se razkadi megla in odstrani zloba in sovraštvo vseh članov ene in druge Cerkve, da nastane, prevzvišeni, kot lepo pravite, ljubezen med vsemi člani ene in druge Cerkve in tudi edinost med ločenimi brati, ki so bili eno ljudstvo.

Posebno me je potolažilo Vaše daljnosežno in globoko gledanje v tej duhovni povezanosti in ljubezni med Vami, prevzvišeni, in našimi sestrami, ki ima v Božjih načrtih in namenih gotovo neki globlji pomen. Tudi Vi vidite v tem poroštvo tistega, kar bi lahko bil »prvi poganjek nekega dišečega cveta, katerega dišava bi morala razgnati smrad sovraštva in katerega lepota bo zacelila grdobo bratskega prepira in zlobe«.

Prevzvišeni! Mene je vodila ista misel, ko sem pošiljala svoje sestre v Srbijo in Črno goro. Okrog 180 naših sester se tam žrtvuje, moli in neguje bolnike, da bi pokazale in prenesle Kristusovo ljubezen našim ločenim bratom, kakor naša Katoliška cerkev imenuje pravoslavne, in da poravnajo jez med sprtimi brati ter dajo zadoščenje za vse tisto bolestno in težko, kar se je zgodilo v času prejšnjega režima in kar je morda sovraštvo še bolj razvnelo. Prepričana sem, da se bo Gospod Bog ozrl na našo žrtev in na naše molitve.

Naš prevzvišeni nadškof,[11] *ki ga Vi imenujete veliki, kar tudi je, prav tako misli, in všeč mu je, da so naše sestre v strežbi bolnikov med ločenimi brati. Enako misli tudi naš stari,*[12] *gotovo pa tudi novi škof.*[13] *To vse mi je jasno in razumljivo. Ali da smo našli tako globoko religiozno in bratsko občutje pri nekem pravoslavnem škofu, ki ga prav tako imenujejo veliki, je tako tolažilno, da imam vaša pisma kot odgovor z nebes. Zato sem Vam zelo in globoko hvaležna.*

Prosim, da mi ne zamerite, ker sem si upala pisati. Lepo prosim, da pozdravite Vaše menihinje [pravoslavne redovnice, op. V. Š.], *ki za Vas sedaj skrbijo in Vas negujejo. In tista Vaša misel s primerjavo med enimi in drugimi skupnostmi naj najde odmev v Božjem Srcu. Vonj njihovih pobožnih molitev naj se združi z vonjem zadušljivih izparevanj zdravil, kjer se naše sestre žrtvujejo in molijo, pred Božjim prestolom pa naj izmolijo edinost in ljubezen med ločenimi brati.*

Še enkrat se Vam zahvaljujem za Vaše priznanje in ljubezen, s katero obsipate naše sestre, ki so Vam lahko dale le delček tiste ljubezni, s katero Kristus prežema njihove duše. Bogu sem še posebej hvaležna, da so naše sestre imele to čast, da so Vam lahko nudile samarijansko ljubezen.

Prosim Vas, sprejmite izraz moje globoke hvaležnosti. Z istim spoštovanjem v duhu poljubljam Vašo posvečeno roko, kot to delam svojim najvišjim cerkvenim predstojnikom, in prosim, da blagoslovite tudi mene in vse naše sestre, ki se nahajajo v strežbi bolnikov v Srbiji. Prosimo, da bi nas vključili v Vaše molitve, prosimo pa tudi, bodite prepričani, da tudi mi molimo skupaj z Vami za uresničitev tistih idealov, s katerimi je prežeta Vaša plemenita duša.

11 Alojzije Stepinac.

12 Antun Akšamović (1875–1959), bosanski ali đakovski in sremski škof (1920–1951).

13 Stjepan Bäuerlein (1905–1973), bosanski ali đakovski in sremski škof (1951–1973).

Vaši prevzvišenosti hvaležna

s. M. Amadeja Pavlović

(Pavlović 4. 6. 1952)

Drugo pismo matere M. Amadeje Pavlović, Đakovo, 6. 1. 1953

H(valjen) J(ezus)!

Vaša prevzvišenost!

V dneh, ko se Vaša prevzvišenost nahaja v globokem premišljevanju skrivnosti Kristusovega rojstva, prosim, da mi dovolite, da zaželim v svojem in v imenu svojih sester, ki jih Vi poznate, obilje božičnih milostnih darov, ki jih Kristus vedno deli, posebno še v dneh, ko se spominjamo njegovega rojstva, se zahvaljujemo za njegovo nepojmljivo ljubezen do nas in njegov globoki sestop, s katerim je hotel, da postane človek in eden od nas. Prosim, da Kristus uresniči Vaše velike in plemenite želje, ki v teh svetih dneh prežemajo Vašo dušo in jih prinašate v svojih molitvah pred Božji prestol.

Ob tej priložnosti se Vam zahvaljujem za zelo cenjeno pismo. Hvala Vam, da ste si vzeli čas in mi odgovorili. Menila sem, da sem Vas s čim prizadela. Toda hvala Bogu, da sem se zmotila. Svetost božičnega razpoloženja mi ne dovoljuje, da bi se v tem pismu dotaknila in osvežila vsa tista težka in bolna spoznanja, izrečena v Vašem pismu, ki težijo Vašo plemenito dušo in duše vseh kristjanov, tudi mojo. Naj Kristusova ljubezen, ki ima v teh svetih praznikih prvenstveno mesto v dušah vseh ljudi dobre volje, odstrani vse tiste pregraje, ki jih omenjate v svojem pismu, bodisi te, da smo postavili zemeljske cilje pred nebeškimi, bodisi da smo oskrunili bratsko ljubezen in razdelili tisto, kar je bilo eno. Naj Njegova ljubezen pospeši čas in skrajša razdaljo na začeti poti, da bi veselje »Vaše in moje ter mojih sester postalo skupno«, da ne bo več mojega in vašega naroda in da bo narod Božjega porekla eden.

Da ne bo niti Vaše in ne moje Cerkve, ampak Cerkev izvirnega Kristusovega začetka, v kateri smo bili vsi eno, vsi bratje in vsi Božji otroci, katerega sveto Božje otroštvo nam je prinesel Kristus. S temi mislimi in željami še enkrat prosim Gospoda Boga, da Vam podeli vse dobro v tem letu.

Prosim, da sprejmete tudi mojo zahvalo za izražene želje ob božiču in z globokim spoštovanjem v duhu poljubljam vašo posvečeno roko s prošnjo za molitev tako zase kot tudi za moje sestre.

Vaši prevzvišenosti hvaležna

s. M. Amadeja Pavlović

(Pavlović 6. 1. 1953)

Sklep

Predkoncilsko »ekumensko« korespondenco srbskega pravoslavnega škofa Varnava Nastića in hrvaške katoliške redovnice matere M. Amadeje Pavlović v letih 1951–1953 smo navedli šele po kratki predstavitvi ekumenizma v Katoliški in Srbski pravoslavni cerkvi s poudarkom slovanskih blagovestnikov, svetih bratov Cirila in Metoda, ki sta kot svetnika češčena v obeh Cerkvah in tako lahko prispevata kamenček pri graditvi ekumenskega mozaika med Slovani. Tudi srbski teolog Justin Popović, ki je nasprotnik ekumenizma, v življenju svetih bratov Cirila in Metoda hvali vse tri papeže, ki so bili v stiku s slovanskima blagovestnikoma iz Soluna, kar je pozitivno.

Objava dopisovanj med škofom Varnavom in materjo M. Amadejo v slovenskem prevodu ima večstranski pomen. Vse dosedanje raziskovalno delo o dopisovanjih je bilo analitično z objavljanjem določenih fragmentov iz pisem. Upoštevajoč, da zgodovinski viri govorijo sami zase, tokrat prvič objavljamo vse njuno ohranjeno dopisovanje. Tako je širši javnosti omogočeno, da si sama ustvari lastno sodbo o predmetni vsebini. Ker dopisovalca pripadata različnim krščanskim Cerkvam in narodnostim, je s prevodom besedil v slovenski jezik njihov mednarodni značaj še bolj izražen.

Slovanska blagovestnika sv. Ciril in Metod sta gradila edinost na ravni vesoljne Cerkve med Rimom in Carigradom tudi na ravni struktur. Zapornik pravoslavni škof Varnava Nastić in katoliška provincialna predstojnica Usmiljenih sester sv. Križa m. M. Amadeja Pavlović ter njene sestre pa so tiho gradili zelo stvarni »praktični ekumenizem« Kristusovih »posvečenih vernikov«, meniha in škofa Srbske pravoslavne cerkve ter redovnic Hrvaške katoliške cerkve v težkem obdobju za obe Cerkvi v nekdanji socialistični Federativni ljudski republiki Jugoslaviji, ki do krščanskih Cerkva ni bila prijazna. Obe sta bili preganjani in nadzorovani kot notranja državna sovražnika. Srbska pravoslavna cerkev je škofa Varnava razglasila za svetnika in upamo, da je dovolj razlogov, da bo isto storila Katoliška cerkev z m. M. Amadejo Pavlović, ki je sama in s svojimi sestrami z ljubeznijo živela praktični ekumenizem in prav tako »praktični medverski dialog« med drugo svetovno vojno, za kar je prejela od izraelske države priznanje, da je »pravična med narodi«.

Kratici

NDH Neodvisna država Hrvaška (hrv. Nezavisna Država Hrvatska)
SCSC Sorores Caritatis Sanctae Crucis (Usmiljene sestre svetega Križa)

Reference

Arhivski viri

Nastić, Varnava. 8. 12. 1951. U Hristu drage sestre svetoga i časnoga Križa. Pismo episkopa Varnave Nastića upućeno Milosrdnim sestrama sv. Križa u Sremskoj Mitrovici. Beograd. Tri strani tipkopisa. Hrvatska – Arhiv Milosrdnih sestara sv. Križa u Đakovu, Zbirka o majci M. Amadeji Pavlović.

– – –. 16. 12. 1951. Mnogopoštovana Sestro Oberice. Pismo episkopa Varnave Nastića upućeno Milosrdnim sestrama sv. Križa u Sremskoj Mitrovici. Beograd. Ena stran tipkopisa. Hrvatska – Arhiv Milosrdnih sestara sv. Križa u Đakovu, Zbirka o majci M. Amadeji Pavlović.

– – –. Velika noč 1952. U Hristu drage Sestre. Pismo episkopa Varnave Nastića upućeno Milosrdnim sestrama sv. Križa u Sremskoj Mitrovici. Manastir Sv. Vavedenje, Beograd. Dve strani tipkopisa. Hrvatska – Arhiv Milosrdnih sestara sv. Križa u Đakovu, Zbirka o majci M. Amadeji Pavlović.

– – –. 14. 12. 1952. Visoko prečasna i u Hristu draga Sestro. Pismo episkopa Varnave Nastića upućeno majci M. Amadeji Pavlović. Manastir Sv. Vavedenje, Beograd. Dve strani tipkopisa. Hrvatska – Arhiv Milosrdnih sestara sv. Križa u Đakovu, Zbirka o majci M. Amadeji Pavlović.

– – –. Maj 1952. Bolni sužnji [Bolni jetniki]. Pesma episkopa Varnave Nastića upućena Milosrdnim sestrama sv. Križa u Sremskoj Mitrovici. U mitrovačkoj bolnici. Dve tipkani strani s pozdravi. Hrvatska – Arhiv Milosrdnih sestara sv. Križa u Đakovu, Zbirka o majci M. Amadeji Pavlović.

Pavlović, M. Amadeja. 4. 6. 1952. Vaša Preosveštenosti. Pismo majke M. Amadeje Pavlović upućeno episkopu Varnavi Nastiću. Đakovo. Dve strani tipkopisa. Hrvatska – Arhiv Milosrdnih sestara sv. Križa u Đakovu, Zbirka o majci M. Amadeji Pavlović.

– – –. 6. 1. 1953. Vaša Preosveštenosti. Pismo majke M. Amadeje Pavlović upućeno episkopu Varnavi Nastiću. Đakovo. Ena stran tipkopisa. Hrvatska – Arhiv Milosrdnih sestara sv. Križa u Đakovu, Zbirka o majci M. Amadeji Pavlović.

Druge reference

Ambrožič, Matjaž. 2003. Franc Grivec in velehradski kongresi. V: *Grivčev simpozij v Rimu*, 69–86. Celje: Mohorjeva družba.

Armanda, Ivan. 2012. Lik i djelovanje redovnice Amadeje Pavlović (1895–1971.) iz Družbe milosrdnih sestara Sv. Križa. *Tkalčić* 16: 9–58.

Bernardi, P. Pietro. 1983. *Sveti Leopold Mandić. Koper: Ognjišče.*

Dolenc, Bogdan. 2026. Po sledeh stopinj svetih bratov blagovestnikov (spremna beseda). V: Marija Stanonik, ur. *Ciril in Metod most med vzhodom in zahodom Evrope, Sveta brata v slovenski književnosti in narodovem spominu*, 5–17. Ljubljana: Družina.

Džomić, Velibor V. 2026. Ustaški zločini nad srbskim sveštenicima. Stradanje srbskih pravoslavnih episkopa u Nezavisnoj državi Hrvatskoj. Rastko. Https://www.rastko.rs/istorija/dzomic-uzlocini/uzlocini-episkopi.html (pridobljeno 22. 9. 2026).

Grivec, Franc. 1932. Nova smer v Srbski Cerkvi. *Bogoslovni vestnik* 12: 105–138.

– – –. 1933. Najnovejša srbska protikatoliška polemika. *Bogoslovni vestnik* 13: 150–156.

– – –. 1933. Nova smer srbskega pravoslavja. *Bogoslovni vestnik* 13: 1–13.

Janez XXIII. 1963. Pismo Janeza XXIII. slovanskim škofom ob 1100-letnici prihoda sv. Cirila in Metoda na Veliko Moravsko. *Kraljestvo Božje* 21 (*Ob 1100-letnici prihoda sv. Cirila in Metoda med Slovane*): 5–12.

Janežič, Stanko. 2003. Franc Grivec in ekumenizem. V: *Grivčev simpozij v Rimu*, 185–194. Celje: Mohorjeva družba.

Jović, Savo B. 2012. *Sveti ispovednik Varnava, episkop hvostanski*. Beograd: Književno društvo Sveti Sava.

– – –. 2026. Delatno milosrđe: Majka M. Amadeja Pavlović i episkop Varnava Nastić. V: Jasna s. Krista Mijatović SCSC, ur. *Mulier fortis. Život i djelo majke M. Amadeje Pavlović*, 187–198. Đakovo: Katoličko bogoslovni fakultet.

Jugoslovanski škofje. 1963. Pastirsko pismo katoliških škofov Jugoslavije za leto 1963 o slovanskih blagovestnikih sv. Cirilu in Metodu. *Kraljestvo Božje* 21 (*Ob 1100-letnici prihoda sv. Cirila in Metoda med Slovane*): 15–31.

Lenčiš, Štefan. 2026. Cyril and Methodius Veneration in the Košice Diocese with Regard to the Documents of the Local and Universal Church in the First Half of the 20th Century [Češčenje Cirila in Metoda v škofiji Košice v luči dokumentov lokalne in vesoljne Cerkve v prvi polovici 20. Stoletja]. *Bogoslovni vestnik* 86: 319–320.

Malmenvall, Simon. 2025. Unity, Education, Language: Cyril and Methodius in the Eyes of Slovenian Catholic Intellectuals from the Mid-Nineteenth to the Mid-Twentieth Century [Edinost, izobrazba, jezik: Ciril in Metod v očeh slovenskih katoliških intelektualcev od sredine 19. do sredine 20. Stoletja]. *Bogoslovni vestnik* 85: 885–906.

Mijatović, Jasna Krista. 2024a. Nema ništa bolje od toga kad su braća složna. Korespondencija majke M. Amadeje Pavlović s episkopom Varnavom Nastićem. *Bogoslovska smotra* 94: 699–714.

– – –. 2024b. Rad Milosrdnih sestara sv. Križa u mitrovačkoj bolnici (1924–1987). Predavanje na mednarodnom znanstvenem simpoziju *Srijemska biskupija kroz povijest*, Petrovaradin, 24.–25. 5. 2024.

Popović, Justin. 1972–1977. Žitije i trudovi prepodobnih otaca naših Metodija i Konstantina u monaštvu Kirila, učitelja i prosvetitelja slovenskih. Žitija Svetih za maj, 11. maj. Manastir Ćelije kod Valjeva. Https://svetosavlje.org/zitija-svetih-6/12/ (pridobljeno 25. 8. 2026).

Prelević, Luciano Moše, in Rozalija Bregović Pračić. 2026. Majka M. Amadeja Pavlović – Pravednica među narodima. V: Jasna s. Krista Mijatović, ur. *Mulier fortis. Život i djelo majke M. Amadeje Pavlović*, 115–130. Đakovo: Katoličko bogoslovni fakultet.

Raguž, Ivica. 2021. *Ja služim Bogu: Duhovni život majke M. Amadeje Pavlović*. Đakovo: Milosrdne sestre sv. Križa.

Škafar, Vinko. 2003. Grivec – poznavalec srbskega pravoslavja. V: *Grivčev simpozij v Rimu*, 213–230. Celje: Mohorjeva družba.

– – –. 2018. Od zvezka Kraljestvo božje na Jutrovem do revije Edinost in dialog. *Edinost in dialog* 73/1–2: 21–37.

Škvorčević, Antun. 2008. *Gostoprimstvo Katoličke crkve prognanim slovenskim svećenicima u Požegi (1941–1942.)*. Požega: Biskupski ordinarijat.

Štrukelj, Anton. 1997. *Šivanje raztrgane suknje: Ekumenizem v ekleziologiji Justina Popovića*. Luč sveta. Ljubljana: Družina.

– – –. 2016. Ekumenizem Justina Popovića. Kako je veliki srbski pravoslavni teolog gledal na ekumenski dialog? *Edinost in dialog* 71: 97–105.

Ured pravoslavnog dušebrižništva MO BiH. 2011. *Žitije svetog Varnave Hvostanskog*. 14. 11., 1–3. Https://www.mod.gov.ba (pridobljeno 27. 9. 2026).

Vekić, Matija Maša. 2026. Biskup Petar Čule, mučenik za Crkvu, zaslužnik za uvrštenje sv. Josipa u misni kanon. Https://hkm.hr/vjera/petar-cule (pridobljeno 27. 9. 2026).

Velimirović, Nikolaj. 2026. Nikolaj Velimirović. Wikipedia. Https://wikipedia.org/w/index.php?title=Nikolaj_Velimirović&oldid=6720079 (pridobljeno 1. 10. 2026).

Znanstvena knjižnica 88

Maria Carmela Palmisano, Samo Skralovnik, Miran Špelič in Aljaž Krajnc (ur.)

Navajanje in raziskovanje svetopisemskih, judovskih in zgodnjekrščanskih pisnih virov

»Monografija prinaša resnično obsežno in temeljito raziskavo, ki pomeni novo raven v predstavitvi teh virov in njihovih zakonitosti slovenskim bralcem ter bo generacijam prihodnjih študentov močno olajšala prve korake pri delu z njimi. Zasnovana je na interdisciplinarnem pristopu, skupina avtorjev, ki se ponaša s širokim strokovnim zaledjem, ponuja izčrpen pregled različnih teorij in vidikov, hkrati pa z jasnim slogom pisanja omogoča razumevanje tudi začetnikom.«

doc. dr. David Movrin, recenzent monografije

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2024. 340 str.
ISBN 978-961-7167-19-1, 15 €

Tiskano različico knjige lahko naročite na naslovu:
TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;
e-naslov: **zalozba@teof.uni-lj.si**
Knjiga je v e-obliki prosto dostopna.

Edinost in dialog *Unity and Dialogue*
81 (2026) 1: 71–84

Izvirni znanstveni članek Original scientific paper (1.01)
Besedilo prejeto Received: 28. 4. 2026; Sprejeto Accepted: 6. 7. 2026
UDK UDC: 27-1-732.3"879/880"
DOI: 10.34291/Edinost/81/01/Slomski
© 2026 Slomski CC BY 4.0

Wojciech Słomski

Občestvo, sinodalnost in meja doktrinalnega kompromisa: konstantinopelski koncil 879–880 kot teološki model edinosti Cerkve

Communion, Synodality, and the Limits of Doctrinal Compromise: The Council of Constantinople (879–880) as a Theological Model of Ecclesial Unity

Izvleček: Članek obravnava konstantinopelski koncil 879–880 kot zgodovinsko določen dogodek obnovitve cerkvenega občestva po fotijevski krizi. Izhodišče ni splošna ekleziološka shema, temveč branje *horosa*, kanonov, papeških navodil legatom, pisem Janeza VIII. in poznejše recepcije koncila. Študija najprej postavi koncil v zaporedje sporov med Ignacijem in Fotijem, rimsko intervencijo, bolgarsko jurisdikcijsko vprašanje ter razmerje med konciloma 869–870 in 879–880. Nato filološko obravnava ključne izraze *horosa*: ὅρος (*horos*), σύνοδος (*synodos*), κοινωνία (*koinonia*), πίστις (*pistis*) in προσθήκη (*prostheke*). Posebno mesto ima analiza formule οὐδὲν ἀφαιροῦντες, οὐδὲν προστιθέντες, οὐδὲν ἀμείβοντες, s katero koncil varuje nespremenjeno izročeno veroizpoved. Vprašanje *Filioque* je zato razloženo hkrati kot pnevmatološko vprašanje in kot vprašanje cerkvene avtoritete nad skupnim simbolom vere. Članek zagovarja tezo, da koncil 879–880 lahko služi kot teološki model edinosti Cerkve, samo če ga razumemo brez anahronizma: kot sinodalno in kanonično obnovitev občestva, ki dopušča disciplinski kompromis, ne dopušča pa spreminjanja skupne veroizpovedi.

Ključne besede: konstantinopelski koncil 879–880, Fotij, Ignacij, Janez VIII., občestvo, sinodalnost, Filioque, horos, Kanoni, pentarhija

Abstract: *The article examines the Council of Constantinople of 879–880 as a historically situated event of restoring ecclesial communion after the Photian crisis. Its point of departure is not a general ecclesiological scheme, but a close reading of the* horos*, the canons, the papal instructions to the legates, the letters of John VIII, and the later reception of the council. The study first places the council within the sequence of conflicts between Ignatius and Photius, Roman intervention, the Bulgarian jurisdictional question, and the relation between the councils of 869–870 and 879–880. It then offers a philological reading of the key terms of the* horos*: ὅρος (*horos*), σύνοδος (*synodos*), κοινωνία (*koinonia*), πίστις (*pistis*), and προσθήκη (*prostheke*). Particular attention is given to the formula οὐδὲν ἀφαιροῦντες, οὐδὲν προστιθέντες, οὐδὲν ἀμείβοντες, by which the council protects the unchanged inherited creed. The* Filioque *is therefore interpreted both as a pneumatological issue and as a question of ecclesial authority over the common symbol of faith. The article argues that the council of 879–880 may*

serve as a theological model of ecclesial unity only if it is read without anachronism: as a synodal and canonical restoration of communion that allows disciplinary compromise but does not allow alteration of the common confession of faith.

Keywords: *Council of Constantinople 879–880, Photius, Ignatius, John VIII, communion, synodality, Filioque, horos, canons, pentarchy*

Uvod: vprašanje, metoda in meja razlage

Konstantinopelski koncil 879–880 je treba obravnavati previdneje, kakor dopuščata dve poenostavitvi, ki sta dolgo zaznamovali njegovo recepcijo. Prva poenostavitev ga razume kot zmagoslavno rehabilitacijo Fotija in kot dokončno vzhodno sodbo o *Filioque*. Druga ga zreducira na politično epizodo, ki naj bi imela vrednost predvsem v zapletenih odnosih med Rimom, Konstantinoplom in cesarsko oblastjo. Obe razlagi spregledata, da akti koncila govorijo v dveh jezikih hkrati: v jeziku konkretne cerkvenopolitične sprave in v jeziku varovanja skupne veroizpovedi. Ravno ta dvojnost je za teološko interpretacijo odločilna.

Članek zato ne izhaja iz vprašanja, ali je koncil 879–880 treba danes imenovati »osmi ekumenski koncil«. To vprašanje ima svojo zgodovino in ostaja odvisno od različnih recepcijskih tradicij. Vzhodna tradicija je koncil pogosto povezovala z obnovitvijo Fotijeve časti in z obsodbo poseganja v veroizpoved, zahodna srednjeveška tradicija pa je utrdila položaj koncila 869–870 kot osmega ekumenskega koncila (Dvornik 1948, 309–432; Schatz 2008, 139–146). Bolj natančno raziskovalno vprašanje je naslednje: kakšno razumevanje edinosti Cerkve je dejansko razvidno iz *horosa*, kanonov in postopkov koncila 879–880?

Metoda je zgodovinsko-filološka in teološka. Zgodovinsko zato, ker koncila ni mogoče razumeti brez zaporedja sinod med letoma 859 in 880, brez zamenjave Ignacija s Fotijem, brez rimske intervencije, bolgarskega vprašanja in cesarske politike Bazilija I. (Dvornik 1948, 1–201; Polidori 2024, 35–66; COGD IV/1, 25–30). Filološka zato, ker je v *horosu* odločilna natančnost izrazov: ὅρος ne pomeni zgolj »sklepa«, ampak normativno mejo vere; κοινωνία ni splošna duhovna bližina, ampak vidno cerkveno občestvo; προσθήκη pa v razpravi o simbolu vere označuje dodatek, ki lahko postane ekleziološki problem. Teološka pa zato, ker besedila koncila ne rešujejo

samo personalnega spora, temveč artikulirajo razmerje med vero, sinodalnostjo in kanoničnim redom.

Osnovna teza članka je skromnejša od apologetičnih razlag, vendar močnejša od redukcije na diplomacijo. Koncil 879–880 je mogoče razumeti kot model edinosti Cerkve, vendar samo v zgodovinsko določeni obliki. Njegova logika je naslednja: obnovitev občestva je mogoča, kadar se osebna in kanonična vprašanja rešujejo sinodalno, kadar se ohrani skupna veroizpoved in kadar se priznanje cerkvene legitimnosti ne izenači z doktrinalnim relativizmom.

1 Zgodovinski okvir: Ignacij, Fotij, Rim in bolgarsko vprašanje

Kriza, ki jo je koncil 879–880 poskušal razrešiti, se ni začela s *Filioque*, temveč z vprašanjem patriarhalne legitimnosti. Zamenjava Ignacija s Fotijem je v Konstantinoplu odprla spor o tem, ali je bil Ignacij zakonito odstranjen oziroma ali je odstopil in ali je bila Fotijeva izvolitev kanonično sprejemljiva. Dvornik je pokazal, da so v ozadju delovale cerkvene in politične skupine, ki jih ni mogoče preprosto razdeliti na »pravoverne« in »shizmatične«: šlo je za napetost med zmernejšimi krogi, radikalnejšimi ignacijanci, cesarskimi interesi in rimskim odzivom (1948, 1–69).

Zaporedje dogodkov je pomembno. Sinoda 861 je obravnavala Ignacijev položaj in Fotijevo priznanje; Rim je leta 863 Fotija obsodil; leta 867 je Fotij v Konstantinoplu ostro nastopil proti Rimu; koncil 869–870 je Fotija obsodil in obnovil Ignacija; po Ignacijevi smrti pa je Bazilij I. podprl novo ureditev, ki je omogočila Fotijevo vrnitev. Koncil 879–880 je zato del daljšega procesa, ne osamljen dogodek (Dvornik 1948, 70–236; Polidori 2024, 35–44; COGD IV/1, 25–27). Polidori posebej opozarja, da je med letoma 859 in 880 potekala vrsta rimskih in konstantinopelskih sinod, zato je treba zgodovino tega obdobja brati kot preplet zaporednih odločitev, in ne kot eno samo dramatično prelomnico (2024, 35–37).

Bolgarsko vprašanje je dodatno zaostrilo odnose. Knez Boris je iskal cerkveno ureditev, ki bi njegovi državi zagotovila politično in cerkveno samostojnost, Rim in Konstantinopel pa sta v tem videla vprašanje jurisdikcije in vpliva. Dvornik je upravičeno poudaril, da je bolgarska zadeva

vplivala na rast konflikta med Nikolajem I., Fotijem in Konstantinoplom (1948, 91–131). Zato koncil 879–880 ni bil samo rehabilitacija patriarha, ampak poskus ponovne stabilizacije prostora, v katerem so se prepletali osebni, jurisdikcijski in dogmatični spori.

Vloga papeža Janeza VIII. je pri tem dvoumna samo, če jo beremo iz poznejših polemik. Rim je želel zaščititi svojo avtoriteto in določene jurisdikcijske zahteve, hkrati pa je v konkretnih razmerah sprejel možnost obnovitve občestva s Fotijem. Dvornikova analiza papeških pisem, commonitoriuma in grške oblike navodil legatom kaže, da je treba rimski pristanek obravnavati dokumentarno, ne zgolj skozi poznejšo tradicijo obtožb (1948, 159–201). Prav tu nastane prostor za koncilsko teologijo: edinost se obnavlja v dejanskem konfliktu, ne v idealnem stanju brez napetosti.

2 Raziskovalno stanje in razlog za novo branje

Historiografija fotijevskega vprašanja je dolgo nosila konfesionalni pečat. Hergenröther je v devetnajstem stoletju oblikoval vplivno zahodno podobo Fotija kot osrednjega povzročitelja razkola. Dvornikova monografija je to shemo bistveno popravila: z analizo antifotijevskih zbirk, kanoničnih pričevanj in poznejše latinske recepcije je pokazal, da preprosta pripoved o Fotijevem drugem razkolu ne zdrži kritične presoje virov (1948, xi–xii.202–236). Ta popravek ni pomenil nekritične rehabilitacije Fotija, temveč premik od polemične tipologije k primerjalnemu branju dokumentov.

Grumel in Jugie sta odprla drugo ključno vprašanje: ali je *Filioque* na koncilu 879–880 nastopalo kot osrednji dogmatični problem ali predvsem kot problem nespremenljivosti simbola vere. Grumlova razprava o odloku fotijevske sinode glede simbola vere in njegovi študiji o *Filioque* sta pomembni zato, ker ne dopuščata preprostega prenosa poznejše sholastične polemike v deveto stoletje (Grumel 1930, 257–264;1938, 357–372;1947, 218–234). Jugie je podobno opozoril, da je treba izvor kontroverze razločiti od poznejših dogmatičnih formulacij (1939, 369–385).

Novejše delo Polidorija je pomembno predvsem zaradi taksonomije sinod in zaradi natančnega pregleda fotijevskih zborovanj. Polidori našteje zaporedje sinod od leta 859 do 880 in pokaže, da je koncil 879–880 v tem nizu zadnji veliki poskus zedinjenja, pri katerem so bili prisotni predstavniki različnih cerkvenih središč (2024, 35–66). Chrysos pa je z analizo načela pentarhije na koncilih 869–870 in 879–880 opozoril, da vprašanje univerzalnosti koncila ni ločljivo od načina, kako so bila v njem zastopana patriarhalna središča (2023, 237–252).

Novo branje, predlagano v tem članku, zato ne želi nadomestiti zgodovinske razprave s sodobno ekumensko retoriko. Ravno nasprotno: teološki pomen koncila je mogoče razbrati, šele ko se besedila razbremenijo splošnih fraz in se obravnavajo v svoji lastni terminologiji. Recenzentsko vprašanje po filološki natančnosti je zato metodološko odločilno: *horos* in kanoni ne smejo biti ilustracija vnaprej oblikovane teze, ampak izhodišče argumenta.

3 *Horos* kot normativna meja vere

Beseda ὅρος (*horos*) v koncilskem kontekstu pomeni določitev, opredelitev ali normativno mejo. Ne gre samo za sklep zborovanja, ampak za besedilo, ki določa, kje je meja sprejemljivega cerkvenega soglasja. V kritični izdaji COGD je besedilo *horosa* izrecno označeno z naslovom ⟨ΟΡΟΣ⟩; že uvodne vrstice povezujejo sprejem Kristusovega nauka, kanonične τύποι in sedem ekumenskih sinod, zato *horos* ne deluje kot samostojna deklaracija, temveč kot povzetek izročene normativne kontinuitete (COGD IV/1, 37, ll. 1–17).

Filološko pomembna je tudi sintaktična zveza med ὅρος in tremi participialnimi oblikami: ἀφαιροῦντες, προστιθέντες, ἀμείβοντες. *Horos* ne prepoveduje samo vsebinske herezije, temveč tudi poseg v obliko skupne veroizpovedi: odvzemanje, dodajanje in spreminjanje so navedena skupaj, zato jih ni mogoče razlagati kot tri nepovezane disciplinske opombe, ampak kot eno normo varovanja simbola vere (COGD IV/1, 37, ll. 15–21).

Ključna formulacija, ki povzema logiko *horosa*, se glasi: οὐδὲν ἀφαιροῦντες, οὐδὲν προστιθέντες, οὐδὲν ἀμείβοντες (*ouden aphairountes, ouden*

prostithementes, ouden ameibontes). Slovensko: »ničesar ne odvzemajoč, ničesar ne dodajajoč, ničesar ne spreminjajoč«. Besedilo nadaljuje z opozorilom, da sta ἀφαίρεσις in πρόσθεσις povezani z nevarnostjo herezije, medtem ko κιβδήλευσις pomeni ponarejanje ali kvarjenje izročene oblike vere (COGD IV/1, 37–38, ll. 17–41).

Filološko je pomembno tudi to, da izraz προσθήκη (*prostheke*, »dodatek«) v tem kontekstu ni nevtralen. Dodatek k veroizpovedi ni zgolj pojasnilo, če spremeni skupno liturgično in dogmatično formo vere. *Horos* razume »dodatek« v isti verigi kot »odvzem« in »spremembo«, zato *Filioque* ni obravnavan le kot terminološko pojasnilo, temveč kot vprašanje, kdo ima pravico spreminjati tekst, ki ga je Cerkev prejela kot skupno normo (COGD IV/1, 37–38, ll. 17–41; Grumel 1938, 357–372; Gemeinhardt 2002).

Takšno branje preprečuje dvoje. Po eni strani ne smemo trditi, da je koncil že obravnaval vse poznejše latinske razlage *Filioque*. Po drugi strani pa ne smemo zmanjšati pomena njegovega odloka za formalno konservativnost. *Horos* varuje nespremenljivost simbola zato, ker je simbol prostor skupne vere. Če se ta prostor enostransko spremeni, se ne spremeni samo besedilo, temveč tudi način, kako Cerkve priznavajo druga drugo v isti veri.

4 *Filioque*: pnevmatologija in avtoriteta nad skupno veroizpovedjo

Vprašanje *Filioque* je v devetem stoletju treba obravnavati brez anahronizma. Poznejše latinske razlage procesije Svetega Duha, srednjeveška scholastična terminologija in dogmatične formulacije poznejših stoletij niso neposredno navzoče v aktu koncila 879–880. Toda to ne pomeni, da je bil problem nepomemben. Bil je pomemben drugače: kot vprašanje, ali je mogoče spremeniti simbol vere, ki je skupen izraz cerkvenega občestva (Grumel 1930, 257–264; Jugie 1939, 369–385; Gemeinhardt 2002).

V tej točki ima *horos* izrazito ekleziološko težo. Če bi šlo samo za razpravo o terminologiji, bi bilo mogoče pričakovati obširnejšo spekulativno pnevmatologijo. Namesto tega besedilo vztraja pri nespremenljivosti simbola vere in pri prepovedi njegovega preoblikovanja. To kaže, da je bil spor o *Filioque* v tem koncilskem kontekstu razumljen kot vprašanje avtoritete

nad skupno veroizpovedjo, ne samo kot vprašanje teološke formule o izhajanju Svetega Duha (COGD IV/1, 37–38, ll. 15–41; Grumel 1930, 257–264; 1947, 218–234).

Beseda κοινωνία (*koinonia*) zato ne označuje abstraktne duhovne povezanosti. V kontekstu koncila pomeni vidno cerkveno občestvo, ki ima dogmatično, liturgično in kanonično obliko. Občestvo ni mogoče, če Cerkve ne priznavajo iste vere; ni pa tudi mogoče, če dogmatična zvestoba ne dobi sinodalne oblike. V tem je posebnost koncila 879–880: ne loči vprašanja vere od vprašanja občestva.

Ta razlaga je pomembna tudi za sodobni ekumenski pomen koncila. Koncil ne ponuja modela, po katerem bi se doktrinalne razlike preprosto prekrile z dobrimi diplomatskimi odnosi. Nasprotno, kaže, da obstaja meja kompromisa. Kompromis je mogoč glede osebne rehabilitacije, cerkvenih postopkov, kanoničnih oblik sprave in načina sobivanja jurisdikcij. Ni pa mogoč, kadar bi zahteval, da se skupna veroizpoved spremeni brez skupnega priznanja Cerkve.

5 Kanoni: sinodalnost kot urejeno občestvo

Horos varuje normo vere; kanoni pa pokažejo, kako se ta norma uteleša v cerkvenem redu. Zato jih ni mogoče obravnavati kot dodatek k »pravemu« dogmatičnemu delu koncila. Kanoni so način, kako koncil rešuje konkretne posledice spora: vprašanje veljavnosti kazni, položaj škofov, vrnitev oseb v občestvo in zaščito cerkvene službe pred samovoljo. Kritična izdaja navaja tri kanone neposredno po *horosu*, kar kaže, da dogmatični in disciplinski del nista ločena, ampak tvorita enotno koncilsko odločitev (COGD IV/1, 38–39, ll. 44–86).

Prvi kanon je posebej pomemben zaradi vzajemnega priznanja cerkvenih kazni med Rimom in Konstantinoplom. Njegova logika ni podreditev ene strani drugi, temveč priznanje, da disciplinske odločitve ene Cerkve v razmerju do druge ne smejo ustvarjati dveh nasprotujočih si režimov občestva. Besedilo izrecno govori o tistih, ki so bili kaznovani »parà tou Rōmēs« in naj bodo tako obravnavani tudi »parà tou Kōnstantinoupoleōs«,

ter obratno; prav ta recipročno oblikovana formula je kanonična podlaga obnovljenega občestva (COGD IV/1, 38, ll. 44–58).

Drugi in tretji kanon dodatno kažeta, da je koncil zaskrbljen zaradi stabilnosti cerkvenega reda. Drugi kanon obravnava škofe, ki so sprejeli meniško stanje, in določa, da se ne morejo samovoljno vračati k prejšnjemu položaju; tretji kanon pa grozi z anatemo laikom, ki bi nasilno udarili ali zaprli škofa. V obeh primerih je vidna ista logika: cerkvena služba ne sme biti predmet političnega pritiska, zasebnega maščevanja ali neurejenega prehajanja med stanovi (COGD IV/1, 38–39, ll. 60–86).

Izraz σύνοδος (*synodos*) v tem okviru ne pomeni zgolj postopka posvetovanja. Dobesedno označuje skupno pot, v cerkvenem smislu pa način, kako se avtoriteta izvršuje skupaj. Koncil 879–880 ne zanika pomena primata niti ne raztopi avtoritete v nejasno soglasje. Njegov model je zahtevnejši: primat, patriarhalna struktura in sinodalno priznanje morajo delovati skupaj, sicer občestvo postane bodisi pravna prisila bodisi neurejena pluralnost.

6 Pentarhija in vprašanje univerzalnosti

Načelo pentarhije je pri koncilu 879–880 pomembno, ker pokaže, kako je bila v devetem stoletju mišljena univerzalnost Cerkve. Chrysos je opozoril, da navzočnost oziroma zastopanost patriarhalnih središč ni bila zgolj protokolarna podrobnost, ampak sestavni del koncilske samopredstavitve (2023, 237–252). Rim, Konstantinopel, Aleksandrija, Antiohija in Jeruzalem so v bizantinskem razumevanju skupaj tvorili okvir, v katerem je bilo mogoče izreči odločitev za celotno Cerkev.

To seveda ne pomeni, da je pentarhija že rešila vprašanje rimskega primata. Nasprotno, koncil kaže ravno napetost med rimskimi zahtevami in vzhodnim razumevanjem sinodalne univerzalnosti. Papeški legati so imeli realno vlogo; hkrati pa koncil ni deloval kot preprosta razglasitev rimske volje. Njegova avtoriteta je nastajala v interakciji cesarskega sklica, patriarhalne navzočnosti, legatov in koncilskega soglasja.

V tej napetosti je mogoče videti enega najpomembnejših vidikov koncila za sodobno katoliško-pravoslavno razpravo. Koncil ne ponuja lahke rešitve razmerja med primatom in sinodalnostjo. Pokaže pa, da zgodovinsko občestvo med Rimom in Konstantinoplom ni bilo mišljeno kot izbira med absolutnim centralizmom in popolno avtokefalno izolacijo. Delovalo je kot zahtevno ravnotežje, v katerem je priznanje prvenstva moralo ostati povezano s sinodalnim sprejemom.

Prav zato je treba biti previden pri uporabi izraza »ekumenski«. Če ga uporabljamo anahronistično, zakrijemo zgodovinsko kompleksnost. Če ga popolnoma izključimo iz razprave, pa spregledamo, da so se koncilski akterji očitno imeli za zastopnike širše, ne zgolj lokalne cerkvene resničnosti. Bolj natančno je reči, da je koncil 879–880 deloval z univerzalno ambicijo v okviru tedanjega pentarhičnega in cesarskega cerkvenega reda (Polidori 2024, 35–66; Chrysos 2023, 237–252).

7 Koncil 869–870 in koncil 879–880: dve recepciji, dve ekleziologiji?

Razmerje med konciloma 869–870 in 879–880 je ena izmed najtežjih točk celotne problematike. Prvi je v zahodni tradiciji postal osmi ekumenski koncil; drugi je v vzhodnem izročilu pogosto dobil položaj pravega koncila zedinjenja. Toda zgodovinar mora najprej razlikovati med dogodkom, akti in poznejšo recepcijo. Ni vse, kar poznejša tradicija pripiše koncilu, že neposredno navzoče v njegovih aktih.

Stephanou je upravičeno postavil vprašanje, ali lahko govorimo o dveh koncilih in dveh ekleziologijah (1973, 363–407). Koncil 869–870 je v svoji obsodbi Fotija izražal drugačno razumevanje cerkvene avtoritete in rimske vloge kakor koncil 879–880, ki je Fotija ponovno priznal in odpravil težo njegove prejšnje obsodbe. Toda razlika ne pomeni, da imamo preprosto »zahodno« in »vzhodno« ekleziologijo v poznejšem smislu. Gre za konkretne koncilske odzive na spremenjene politične in cerkvene razmere.

Dvornikova analiza recepcije je tu nepogrešljiva. Pokazal je, da se zahodno priznanje koncila 869–870 kot osmega ekumenskega koncila ni oblikovalo v popolnoma premočrtni kontinuiteti od devetega stoletja naprej, ampak

skozi zapletene kanonične zbirke, polemične spise in srednjeveško urejanje seznama ekumenskih koncilov (1948, 279–382). Na vzhodni strani pa je bila recepcija koncila 879–880 povezana z drugačnim spominom na Fotija in na obrambo simbola vere.

Za teološko branje to pomeni, da koncil 879–880 ne sme biti uporabljen kot enostavno orožje proti koncilu 869–870, ampak kot vir za razumevanje drugačne možnosti obnove občestva. Njegova vrednost je v tem, da poskuša krizo rešiti s kombinacijo rehabilitacije, sinodalnega priznanja in varovanja veroizpovedi. To ni ista logika kot logika obsodbe, vendar tudi ni odprava kanonične odgovornosti.

8 Odstranitev stilne splošnosti: teološki pomen konkretnih odločitev

Če koncil 879–880 predstavimo samo z besedami »občestvo«, »sinodalnost« in »edinost«, izgubimo prav tisto, zaradi česar je teološko zanimiv. Viri ne govorijo v abstraktnih pojmih sodobne ekleziologije, ampak v jeziku rehabilitacije, anatem, simbola vere, kanonov, legatov in patriarhalnega priznanja. Zato je treba teološki pomen izpeljati iz konkretnih odločitev.

Prva konkretna odločitev je obnova občestva s Fotijem. To ni bilo zasebno opravičilo, ampak javna koncilska sprememba položaja. Druga odločitev je zavrnitev poseganja v simbol vere. To ni bila zgolj filološka konservativnost, ampak zaščita skupnega izpovednega prostora. Tretja odločitev je kanonična ureditev medsebojnega priznanja. To ni bila administrativna opomba, ampak institucionalna oblika sprave. Šele skupaj te tri odločitve tvorijo model edinosti.

Takšna razlaga tudi zmanjša tveganje slogovne mehaničnosti. Namesto splošne trditve, da »koncil povezuje dogmatiko in občestvo«, je natančneje reči: *horos* brani besedilo simbola; kanoni urejajo disciplinsko vzajemnost; udeležba rimskih legatov in vzhodnih predstavnikov kaže, da obnovitev občestva ni bila mišljena kot enostranski akt. Teološki sklep izhaja iz tega zaporedja, ne iz vnaprej postavljene formule.

Koncil 879–880 je zato treba brati kot dogodek, v katerem se edinost pokaže kot zahtevna cerkvena praksa. Ne gre za sentimentalno spravo in ne za preprosto razglasitev zmage ene strani. Gre za postopek, v katerem se Cerkev po konfliktu vrne k skupnemu izročilu, popravi osebno-kanonične krivice, zaščiti tekst vere in ponovno vzpostavi vidno občestvo.

9 Ekumenski pomen brez anahronizma

Sodobna ekumenska teologija lahko iz koncila 879–880 črpa pomembne uvide, vendar ga ne sme spremeniti v neposreden program za današnji dialog. Deveto stoletje ni poznalo istega institucionalnega jezika, kakor ga uporabljajo sodobne katoliško-pravoslavne komisije. Pojmi primata, sinodalnosti, jurisdikcije in dogmatičnega razvoja so bili umeščeni v drugačen cesarski, patriarhalni in liturgični svet.

Kljub temu koncil ponuja tri kriterije, ki presegajo njegov čas. Prvi kriterij je nespremenljivost skupne vere: edinost ne more temeljiti na tem, da se sporna vprašanja prikrijejo. Drugi kriterij je sinodalna oblika odločanja: spori, ki zadevajo celotno Cerkev, ne morejo biti rešeni zgolj lokalno ali enostransko. Tretji kriterij je kanonična vidnost sprave: občestvo mora dobiti obliko, ki je prepoznavna v pravu, liturgiji in medsebojnem priznanju.

Ti kriteriji pomagajo preseči slabo alternativo med resnico in edinostjo. Koncil 879–880 ne zagovarja edinosti brez resnice; prav tako ne razume resnice kot zasebnega posedovanja ene cerkvene stranke. Resnica vere je skupna, zato mora biti varovana skupno. Občestvo je vidno, zato mora biti urejeno. Sinodalnost je cerkvena, zato ne more biti samo tehnika odločanja, ampak oblika poslušanja izročila.

V tem smislu je koncil pomemben za katoliško-pravoslavne razprave o primatu in sinodalnosti. Pokaže zgodovinski trenutek, ko sta Rim in Konstantinopel poskusila obnoviti občestvo brez popolnega izginotja napetosti. To ne pomeni, da je bil problem trajno rešen. Pomeni pa, da zgodovina pozna model, v katerem se je edinost iskala z združitvijo treh elementov: skupne vere, sinodalnega postopka in kanoničnega priznanja (Dvornik 1948, 159–236; Polidori 2024, 35–66; Meijer 1975).

Sklep

Konstantinopelski koncil 879–880 je bil dogodek obnovitve občestva po eni najtežjih kriz devetega stoletja. Njegovega pomena ni mogoče zajeti niti z apologetično trditvijo, da je dokončno rešil vse probleme med Vzhodom in Zahodom, niti z redukcijo na cesarsko diplomacijo. Njegova posebnost je v tem, da je spravo poskušal oblikovati hkrati dogmatično, sinodalno in kanonično.

Filološka analiza *horosa* je pokazala, da je središče koncilskega argumenta varovanje izročene veroizpovedi. Formula οὐδὲν ἀφαιροῦντες, οὐδὲν προστιθέντες, οὐδὲν ἀμείβοντες določa mejo: Cerkve se lahko pogajajo o postopkih, priznanjih in disciplinskih ureditvah, ne morejo pa enostransko preoblikovati skupnega simbola vere. Zato *Filioque* v tem kontekstu nastopa kot pnevmatološko in ekleziološko vprašanje hkrati.

Analiza kanonov je pokazala, da edinost ni samo izpovedna, ampak tudi urejena. Medsebojno priznanje, zaščita škofovske službe in omejevanje samovolje so konkretne oblike občestva. Pentarhična razsežnost koncila dodatno pokaže, da je bila univerzalnost Cerkve mišljena kot občestvo cerkvenih središč, v katerem primat in sinodalnost nista enostavno razrešena, temveč ostajata v napetem razmerju.

Zato je koncil 879–880 mogoče razumeti kot teološki model edinosti Cerkve, vendar samo z zgodovinsko natančnostjo. Njegov model ni mir brez resnice in ni resnica brez občestva. Je poskus, da se skupna vera zaščiti, ranjeno občestvo obnovi in cerkveni red ponovno postavi na sinodalne temelje. Prav zaradi te povezanosti ostaja koncil pomemben vir za sodobno ekumensko teologijo.

Izjava o dostopu do raziskovalnih podatkov

Ker raziskava temelji na teoretičnih izhodiščih, v prispevku niso bili ustvarjeni ali analizirani novi raziskovalni podatki.

Kratica

CODG IV/1 Alberigo in Melloni 2016 [*Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta*]

Reference

Primarni viri

Alberigo, Giuseppe, in Alberto Melloni, ur. 2016. *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta*. Vol. 4/1: *The Great Councils of the Orthodox Churches. Decisions and Synodika. From Constantinople 861 to Constantinople 1872*. Turnhout: Brepols.

Dositheus of Jerusalem. 2025. *The Acts of the Eighth Œcumenical Council: Convened in Constantinople in the Years 879–880*. Prevedel Gregory Heers. Ur. Gregory Heers. Uncut Mountain Press.

Glanvell, Viktor Wolf von, ur. 1905. *Die Kanonessammlung des Kardinals Deusdedit*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.

Grumel, Venance, in Jean Darrouzès. 1989. *Les Actes des Patriarches, fasc. II–III: Les Regestes de 715 à 1206*. Pariz: Institut Français d'Études Byzantines.

Laourdas, Basile, in Leendert G. Westerink, ur. 1983–1988. *Photii patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia*. 6 zv. Leipzig: Teubner.

Mansi, Giovanni Domenico, ur. 1759–1798. *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*. Vol. 17. Firence/Benetke.

Perels, Ernst, Ernst Dümmler, in Erich Caspar, ur. 1892–1939. *Epistolae Karolini aevi. Monumenta Germaniae Historica, Epistolae*. 6 zv. Berlin: Weidmann.

Druge reference

Beck, Hans-Georg. 1980. *Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Chadwick, Henry. 2003. *East and West: The Making of a Rift in the Church. From Apostolic Times to the Council of Florence*. Oxford: Oxford University Press.

Chrysos, Evangelos. 2023. The Principle of Pentarchy at the Council(s) (869–70 and 879–80). V: *Constantinos G. Pitsakis In Memoriam*, 237–252. Atene: Academy of Athens.

Dragas, George D. 1999. The Eighth Ecumenical Council: Constantinople IV (879/880) and the Condemnation of the Filioque Addition and Doctrine. *The Greek Orthodox Theological Review* 44: 357–369.

Dvornik, Francis. 1948. *The Photian Schism: History and Legend*. Cambridge: Cambridge University Press.

– – –. 1966. *Byzanz und der römische Primat*. Stuttgart: Schwabenverlag.

Gemeinhardt, Peter. 2002. *Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter*. Berlin/New York: De Gruyter.

– – –. 2014. Filioque. V: *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*. Vol. 9, 24–35. Berlin: De Gruyter.

– – –. 2015. The Dynamics of Mutual Condemnations in the Filioque Controversy: From the Carolingian Era to the Late Middle Ages. *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 91: 201–222.

Grumel, Vitalien. 1930. Le Filioque au concile photien de 879–880 et le témoignage de Michel d'Anchialos. *Échos d'Orient* 29: 257–264.

– – –. 1938. Le décret du Synode photien de 879–880 sur le symbole de foi. *Échos d'Orient* 37: 357–372.

– – –. 1947. Photius et l'addition du Filioque au symbole du Nicée-Constantinople. *Revue des études byzantines* 5: 218–234.

Hergenröther, Joseph. 1867–1869. *Photius, Patriarch von Konstantinopel: Sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma*. 3 zv. Regensburg: Manz.

Herrin, Judith. 2004. The Pentarchy: Theory and Reality in the Ninth Century. V: *Cristianità d'Occidente e Cristianità d'Oriente (secoli VI–XI)*. Vol. 1, 591–626. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo.

Jugie, Martin. 1939. Origine de la controverse sur l'addition du Filioque au symbole. Photius en a-t-il parlé? *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 28: 369–385.

– – –. 1941. *Le Schisme byzantin: Aperçu historique et doctrinal*. Pariz: Lethielleux.

Komatina, Predrag. 2025. Photius' Return and the Council of 879/880. V: *Church Policy of Byzantium after the Triumph of Orthodoxy (843–886)*, 409–420. Cham: Springer.

Leonardi, Claudio. 1978. Das 8. ökumenische Konzil. *Annuarium Historiae Conciliorum* 10: 53–60.

Meijer, Jan. 1975. *A Successful Council of Union: A Theological Analysis of the Photian Synod of 879–880*. Solun: Patriarchal Institute for Patristic Studies.

Perrone, Lorenzo. 1993. Das vierte Konzil von Konstantinopel (869–870). V: Giuseppe Alberigo, ur. *Geschichte der Konzilien: Vom Nicaenum bis zum Vaticanum II*, 169–196. Düsseldorf: Patmos Verlag.

Polidori, Valerio. 2024. Photius and the Councils (AD 859–880). *Studi sull'Oriente Cristiano* 28/1: 35–66.

Schatz, Klaus. 2008. *Allgemeine Konzilien – Brennpunkte der Kirchengeschichte*. 2. izd. Paderborn: Ferdinand Schöningh.

Stephanou, Panagiotis. 1973. Deux conciles, deux ecclésiologies? Les conciles de Constantinople en 869 et 879. *Orientalia Christiana Periodica* 39: 363–407.

– – –. 1984. Photius, Patriarche de Constantinople. V: *Dictionnaire de spiritualité*. Vol 12/1: 1397–1408. Pariz: Beauchesne.

Stiernon, Daniel. 1975. *Konstantinopel IV. Geschichte der ökumenischen Konzilien 5*. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag.

Stratoudaki White, Despina. 1999. Patriarch Photius and the Conclusion of Iconoclasm. *The Greek Orthodox Theological Review* 44: 341–355.

Thümmel, Hans Georg. 2005. Die Konstantinopeler Konzilien des 9. Jahrhunderts: Ein Überblick. *Annuarium Historiae Conciliorum* 37: 437–458.

Edinost in dialog *Unity and Dialogue*
81 (2026) 1: 85–113

Izvirni znanstveni članek Original scientific paper (1.01)
Besedilo prejeto Received: 17. 5. 2026; Sprejeto Accepted: 1. 9. 2026
UDK UDC: 81'373.612.2:274(091)
DOI: 10.34291/Edinost/81/01/Blazic
© 2026 Blažić CC BY 4.0

Milena Mileva Blažić and Hans Zollner

The Fairy-Tale Form as Confessional Memory: Andersen's *The Ugly Duckling* and the Hus–Luther Metamorphosis

Pravljična oblika kot konfesionalni spomin: Andersenov Grdi raček *in preobrazba Hus–Luther*

Abstract: This study argues that the reformational genealogy from Jan Hus to Martin Luther, carried by the goose–swan metaphor, is not merely preserved in narrative form but constituted by it, and that the same form carries a critique of the excluding community. Andersen's The *Ugly Duckling* (1843) and the Hus–Luther tradition instantiate one six-phase sequence: isolation, trial, latent identity, revelation, recognition, retrospective legitimation. The reading rests on a complete inventory of the lexical markers of exclusion in Hersholt's translation. The tale depicts violence, ridicule, and exclusion without sexual content; the epithet occurs in three registers, the protagonist's last. The duck yard is absent from the resolution.

Keywords: Andersen, *The Ugly Duckling*, Max Lüthi, Jan Hus, Martin Luther, goose–swan metaphor, exclusion, institutional response, Reformation memory

Izvleček: *Študija zagovarja tezo, da reformacijsko genealogijo od Jana Husa do Martina Lutra, ki jo nosi metafora gos–labod, pripovedna oblika ne le ohranja, temveč jo konstituira, in da ista oblika nosi kritiko izključujoče skupnosti. Andersenov* Grdi raček *(1843) in tradicija Hus–Luter uresničujeta isto šestfazno zaporedje: izolacija, preizkušnja, latentna identiteta, razodetje, priznanje, retrospektivna legitimacija. Branje temelji na popolnem popisu jezikovnih označevalcev izključitve v Hersholtovem prevodu. Pravljica prikazuje nasilje, posmeh in izključitev brez spolne sestavine; pridevek se pojavlja v treh registrih, protagonistov je zadnji. Dvorišče je v razpletu odsotno.*

Ključne besede: *Andersen,* Grdi raček*, Max Lüthi, Jan Hus, Martin Luter, metafora gos–labod, izključitev, institucionalni odziv, reformacijski spomin*

Introduction

Hans Christian Andersen's *The Ugly Duckling*, first published in 1843, is among the most widely disseminated European narratives of exclusion. It is often summarized as offering consolation: an ugly creature turns out

to be beautiful, and the reader is invited to wait for their own transformation. But that summary overlooks what the text spends most of its length describing: not beauty, but injury, as presented with a persistence that is easily missed precisely because the tale is so familiar.

This study advances three claims. First, the correspondence between Andersen's tale and the reformational genealogy running from Jan Hus to Martin Luther is structural rather than thematic: both instantiate a sequence whose phases can be specified and checked. Second, that structure is not confessionally specific, since it recurs wherever an excluded party's worth is acknowledged only retrospectively. Third, the structure carries a critique of the community that produces the exclusion – a critique least comfortable for the tradition that adopted the metaphor, because in Andersen, the duck yard is absent from the resolution and is never shown to have learned anything.

The relation asserted is one of literary parallelism in the strict sense: not allusion, borrowing, or influence, but the recurrence of one narrative configuration in two texts that stand in no genetic relation to each other. The term is used throughout in this sense, and section 2.2 specifies the formal criteria by which such a parallelism can be identified and tested. The evidence for the first claim is countable and this quantifiable. In Jean Hersholt's English translation, the protagonist is the object of 13 distinct verb–agent pairs of aggression, distributed across every community he enters – the duck yard, the marsh, the old woman's house, the farmer's household – and including his own mother, brothers, and sisters. The tale does not merely report that he was rejected. It enumerates the forms rejection takes, and it does so before it offers any consolation at all.

The argument proceeds in three stages. First, it establishes what the tale depicts, by inventory. Second, it describes the narrative shape into which the inventoried actions are organized, using Max Lüthi's morphology of the folktale. Third, it shows that the same shape organizes the genealogy that runs from Hus to Luther through the goose–swan metaphor, whose construction Kalivoda, Smrčka and Zilynská (2017) document and whose Carniolan reception Valvasor records.

Two further readings are developed from the same material. A literary reading treats exile and the internalization of an imposed judgment, for which the tale has an established interpretative tradition. A reading of institutional response uses Hans Zollner's (2019) analysis of ecclesial failure as a descriptive vocabulary for the conduct of the excluding community.

Scope and limits of the claim: Three delimitations govern the argument and are stated at the outset, because everything that follows depends on them.

No claim of historical influence is made. There is no evidence that Andersen knew the goose–swan metaphor, and none is offered. The relation asserted is analogical: two narratives instantiate one structure, and the interest lies in the fact of the sharing.

The tale is not treated as a representation of sexual abuse. The aggression the text depicts is physical, verbal and exclusionary, and the inventory in section 3 documents this exhaustively. Where Zollner's framework is used in section 6, it is applied to the conduct of the community that excludes – misrecognition, absence of accountability, failure to change – and never to the nature or effects of harm suffered by any person. A fairy-tale protagonist is not a victim, and nothing in this comparison measures one kind of suffering against another.

No claim of interpretative exclusivity is made. Biographical, queer, neurodiversity, postcolonial and Marxist readings of the tale exist; several are discussed in section 7, and none are displaced.

1 Method

Three procedures are applied in sequence, each answering to the one before it.

1.1 The inventory of lexical markers of exclusion

The corpus is Andersen's *Den grimme Ælling* in Jean Hersholt's English translation, cited from the Canterbury Classics edition (Andersen 2014). Hersholt's rendering, prepared for *The Complete Andersen* (New York,

1949) and reproduced in later editions and by the H.C. Andersen Centre of the University of Southern Denmark, is widely regarded as the standard English version, and is selected on that basis, as it makes the inventory replicable against a stable and canonical English text.

The object of the inventory is the set of lexical markers of exclusion: the language by which a community marks a member out. Two fields compose it, and they are distinguished because they answer different questions – what is done to him, and what he is called. For the first, every clause in which the protagonist is the grammatical or logical object of an action performed against him was extracted, and the governing verb was recorded with its agent. The unit of count is the verb–agent pair, so the same verb performed by different agents is counted separately; this is more precise than counting verb types, and it makes the distribution of aggression across communities visible. The procedure is exhaustive rather than illustrative. The claim is that these are all such pairs in the corpus, and the result is therefore falsifiable by any reader working from the same text.

A second inventory records evaluative attribution: every predicate applied to the protagonist as a characterization rather than an action, with the speaker in each case. The two fields answer different questions – what is done to him, and what he is called – and the second is registered by speaker because the identity of the attributing voice is itself the finding.

The translation is analyzed as an English text in its own right. The Danish original is not treated here, and section 7 notes what this excludes.

1.2 Structural description

The narrative organization of the inventoried actions is described using Max Lüthi's morphology of the folktale, developed in *Das europäische Volksmärchen* (1947) and available in English as *The European Folktale* (1982). Four instruments are used: one-dimensionality, isolation, abstract style, and the rightness of events.

A clarification is required, because the categories are applied to a use their author did not envisage. Lüthi's terms describe the internal form of the folktale as a genre; applying them to a historiographical genealogy

is an extension made by the present authors, not a procedure warranted by Lüthi. What licenses the extension is that his instruments are formal rather than thematic. Isolation names a structural position, not a subject matter, and can be tested against any narrative in which a protagonist is separated from a community. The extension is therefore offered as an interpretative move to be judged by what it discloses, and the correspondences it yields are set out phase by phase in Table 2 so that each can be assessed on its own.

The consequence of this formal reading should be stated at the outset, since the later sections depend on it. If Lüthi's instruments describe structural positions rather than subject matters, then the configuration they identify is not proper to any institution. It is an archetypal situation: a protagonist separated from a community, subjected to sanction, and recognized only after the fact. A duck yard, a 15th-century council, a household, a family that receives a child not its own, a school, and a professional body – each realizes the same configuration. The ecclesial case examined in section 6 is therefore one institutional realization among others, and the term institutional is used throughout in this broad sense, of which the ecclesial is a species. This permits a fairy tale and a confessional genealogy to be compared without conflating them, and it is why the tale has circulated as it has: readers do not import their situation into it; they recognize the form of their situation already present.

1.3 Interpretative frames

Three frames are then applied to the structure so described.

Kalivoda, Smrčka and Zilynská (2017) supply the documentary record of the goose–swan metaphor's formation, and Valvasor its Carniolan reception; together they ground section 4.

Clarissa Pinkola Estés's chapter on exile and belonging supplies a psychological reading of the tale type and grounds part of section 5. Her chapter requires a caution that governs how she is cited here. The version of the story printed in it is not Andersen's, and she states that she composed it herself as a literary story based on an eccentric version told in Magyar by tellers in her family, and the printed text differs from Hersholt's at

numerous points. Her analysis is therefore an analysis of the tale type as she retells it, not a commentary on Andersen's text, and it is used here only where her claims concern the structure of exile itself rather than the wording of any particular version. Her dating of Andersen's tale to 1845 is not adopted, as the tale was actually published in 1843.

Michael Ferber's (2017) lexicon of literary symbols supplies the conventional values of goose and swan and grounds the opening of section 6. Jack Zipes's (2005) account of Andersen supplies both a warrant for the study's central claim and its principal counter-argument: where Lüthi describes the folktale's form, Zipes describes what that form does socially, treating the genre as an instrument through which a culture transmits and enforces norms. Zollner's (2019) account of ecclesial failure supplies the analytic vocabulary for institutional response and is confined to section 6.

The relation between the frames must be specified, since they belong to different disciplines. They are not combined into a single explanatory theory. Each is applied to the same structural description produced in section 3.2, and each yields a different account of what that structure means: the literary frame asks what the pattern does within the narrative, the historical-religious frame asks how the same pattern operates in confessional memory, and the institutional frame asks what the pattern reveals about communities that misrecognize things. The integration claimed in section 8 is convergence – independent readings meeting on one structure – not the derivation of one frame from another.

2 The tale: what the text depicts and how it is organized

2.1 The lexical markers of exclusion

The lexical markers of exclusion fall into two fields, presented here in turn. The verbs in the first field are not treated as vocabulary items. Each is the narrative's compressed notation for a mode of collective sanction, and the inventory is exhaustive so that the distribution of those modes – across social loci, registers of violence, and phases of the tale – can be read from the text rather than asserted. Table 1 presents the first field in full.

Lexical marker	Agent	Social locus	Mode of sanction	Narrative function	Page
bit (his neck)	a duck	duck yard	corporal marking	inaugurates the sanction; the neck, seat of bearing and voice, is the site chosen	166
needs a good whacking	the duck who bit him	duck yard	violence articulated as principle	converts an act into a norm: the community supplies a doctrine for what it has done	166
pecked	ducks and chickens	duck yard	iterative corporal	collectivizes the sanction; no single antagonist remains identifiable	167
pushed about	ducks and chickens	duck yard	spatial dispossession	denies standing-room; he does not know where he dares stand or walk	167
made fun of	ducks and chickens	duck yard	verbal degradation	completes the triad of body, space and speech	167
bore down upon	the turkey gobbler	duck yard	hierarchic display	rank performs itself; the self-styled emperor enacts status through aggression	167
chased	everyone	totalized	expulsion	the community becomes a single grammatical agent	167
buffeted about	everyone	totalized	undifferenti-ated corporal sanction	violence without attributable author, hence without possible redress	167
abused	his own brothers and sisters	kinship	intimate sanction	collapses the last refuge; exclusion is total rather than social	167
nipped	the ducks	duck yard; recalled	corporal	enters the protagonist's own catalogue of himself at 170	167, 170
pecked	the hens	duck yard; recalled	corporal	agent distinct from row 3, hence counted separately	167, 170
kicked	the girl who fed them	human, custodial	betrayal of the caretaking function	the hand that feeds the yard also strikes	167, 170

Lexical marker	Agent	Social locus	Mode of sanction	Narrative function	Page
lashed out at (fire tongs)	the farmer's wife	domestic, after rescue	profanation of refuge	the hearth implement becomes a weapon in the house of rescue	170

Table 1: Modes of collective sanction: lexical markers, agents, and narrative function

Four findings follow directly. First, sanction escalates from an attributable act through collectivization to an agent named simply everyone, so that by the middle of the tale the violence has no author and therefore no addressee for appeal. Second, it penetrates kinship: his own brothers and sisters abuse him, and his mother wishes him »miles away« (Andersen 2014, 167), leaving no interior position from which the protagonist might contest the community's verdict. Third, three of the modes recur on page 170 in the protagonist's own recollection, marking the moment at which the external catalogue has become his self-description. Fourth, the final mode falls after the rescue, in the one household that acted to preserve him: refuge and assault occupy the same space, foreclosing the consolation that exclusion is merely local.

The inventory contains no verb, and the corpus contains no clause, with sexual content directed against the protagonist. This is recorded as a finding rather than an aside, because it fixes the terms on which the comparison in section 6 should be read.

Ability is available and disregarded. The protagonist's mother states that he uses his legs nicely and holds himself straight, and that »he swims just as well as the rest, or, I should say, even a little better than they do« (166). His competence is thus established in the text and never contested. The duck yard's stated ground for rejection is that he is »too big and strange« (166). The exclusion is therefore not represented as a response to incapacity, harm or idleness, but to difference as such.

The tale also records the effect of this on the protagonist. After the hunting dog passes him by without biting, he concludes: »I'm so ugly that the dog won't even bother to bite me.« (168) An episode of survival is converted

into further evidence of worthlessness, at a moment when the contrary conclusion was equally available. The narrator later states that he was »slighted by every living creature because of his ugliness« (169). The tale marks the reversal precisely: it is broken not by an achievement but by an image, when he beholds his own reflection and sees what he is (170).

The field of attribution: The second inventory records what the protagonist is called rather than what is done to him, and its distribution by speaker is the finding. Table 1b presents it in full.

Register	Source of utterance	Attribution	Page
Characters' reported speech	the duck yard and those he meets	so big and ugly; a frightfully big duckling	166
Characters' reported speech	the ducks	the big, ugly gray one; what an ugly-looking fellow; too big and strange	166
Characters' reported speech	the old duck	he didn't come out so well; a pity you can't hatch him again	166
Characters' reported speech	the barnyard	the laughing stock of the whole barnyard; you ugly thing	167
Characters' reported speech	the wild ducks and ganders	terribly ugly; so ugly that we have taken a fancy to you	167
Characters' reported speech	the hen	such a numbskull; don't be so conceited, child	169
Narratorial discourse	heterodiegetic narrator	the poor duckling; the poor little fellow	167, 168
Narratorial discourse	heterodiegetic narrator	the ugly little duckling; the poor ugly creature	169
Narratorial discourse	heterodiegetic narrator	slighted by every living creature because of his ugliness	169
Interior monologue	the protagonist	that's because I'm so ugly	167
Interior monologue	the protagonist	I'm so ugly that the dog won't even bother to bite me	168
Interior monologue	the protagonist	I, who am so very ugly	170

Register	Source of utterance	Attribution	Page
Direct speech	the protagonist, closing sentence	when I was the ugly duckling	171

Table 1b: The field of evaluative attribution, by register

The attribution occurs in three registers, distinguished by the source of the utterance. In narratological terms the first is the reported speech of the characters, the second the discourse of the heterodiegetic narrator, and the third the protagonist's interior monologue; the finding concerns which of them carries the epithet, and when. The community attributes with contempt: he is »so big and ugly« and »a frightfully big duckling« (Andersen 2014, 166), »the big, ugly gray one« and »what an ugly-looking fellow« (166), »too big and strange« (166), one who »didn't come out so well« and of whom »it's a pity you can't hatch him again« (166), »the laughing stock of the whole barnyard« (167), »you ugly thing« (167), »terribly ugly« to the wild ducks and ugly enough to be taken »a fancy to« by the ganders (167), and »such a numbskull« to the hen (169).

The narrator attributes with pity: »the poor duckling« repeatedly (167, 168), »the poor little fellow« (168), »the ugly little duckling« (169), and »the poor ugly creature« (169). The last of these is the significant one. Pity and the stigma occupy a single phrase, so the narratorial register does not contest the community's classification but reproduces it in a softer tone. The narrator nowhere states that the duck yard is mistaken, but instead that its object is pitiable, which concedes the evaluation while mitigating its delivery. Sympathy and contempt are thus distinguished by register and not by judgment, and »poor« is never the community's word.

The protagonist adopts the attribution last. »That's because I'm so ugly«, he thinks at 167; »I'm so ugly that the dog won't even bother to bite me« at 168; »I, who am so very ugly« at 170. The tale's final sentence retains it: »when I was the ugly duckling« (171). The epithet is therefore still his self-description after the recognition, and the recognition revises his status without revising the term by which he names his earlier self.

Read together, the two inventories yield a finding neither produces alone. The verb field documents what the community does; the attribution field documents that the classification survives in all three registers, including the one that expresses sympathy and the one that belongs to the protagonist himself. Internalization is thereby established by lexical distribution rather than asserted from behavior.

2.2 The narrative sequence

Organized by Lüthi's instruments, the inventoried actions fall into a six-phase sequence. That sequence constitutes the basis of the literary parallelism argued for here: initial isolation, trial through suffering, latent identity, revelation, public recognition, and retrospective legitimation.

Isolation, in Lüthi's account, is constitutive rather than circumstantial. It is not the accident that interrupts the story but the condition that starts it; the protagonist cannot discover what he is while surrounded by those who define him by what he is not.

Trial follows the same logic. The 13 verb–agent pairs of Table 1, and the winter that follows them, are not moral tests that earn a reward. Suffering is a structural necessity in Lüthi's schema: it establishes the conditions under which identity can appear. The protagonist does not become a swan through suffering; he discovers what he already was.

Latent identity is textually withheld. No narratorial statement discloses the protagonist's nature before page 170, and the only competing identification the tale offers is the community's error, »It's a turkey egg« (165). The reader occupies the duck yard's epistemic position for the whole of the tale's length, which is why the revelation reads as disclosure rather than as confirmation.

Revelation changes nothing about him: it changes what can be seen, and by whom. The formulation is explicit – »Being born in a duck yard does not matter, if only you are hatched from a swan's egg« (170).

Recognition is performed by observers, not achieved by the protagonist: »The new one is the most handsome of all« (170), and »The old swans bowed in his honor« (170). What alters is the perception of the observers.

Retrospective legitimation closes the arc. He is »quite glad that he had come through so much trouble and misfortune« (170); he thinks about »how he had been persecuted and scorned« (170); and the final sentence measures happiness against the period of exclusion, »when I was the ugly duckling« (171). Meaning arrives after the fact and reinterprets suffering that carried no such meaning while it was occurring.

Lüthi's rightness of events names the principle at work. He argues that a concept of the folktale in which »good« is practically a synonym for »just« is too narrow, since the genre is concerned with far more comprehensive matters than the satisfaction of a naive sense of justice (Lüthi 1982, 89). Adventures, tasks, dangers, failure and success, special abilities and their absence are important for their own sake and not only as a means of showing the workings of justice; what holds the tale's world together, in his formulation, »is not the 'justice of events,' but the rightness of events in general« (89). He supports this by an argument from economy: if the folktale existed to display the justice of things, its finely tuned system of order would be wasted effort, since the quasi-realistic story portrays such justice by simpler means and more convincingly. The tale's coherence therefore lies in structural order rather than in the reward of merit – which is precisely what the Hus–Luther genealogy requires of it, since that genealogy does not weigh a wrong against a redress but reads a continuity.

3 Reformation memory: the construction of the goose–swan figure

The goose–swan metaphor has shaped Protestant historiography for five centuries, and its formation can be traced in stages.

Hus mentioned the baked goose in several letters, first in Bohemia in 1412 and later in the Constance prison on St Martin's Day in 1414, joking on his own account that he – the goose – had not been baked yet; the Czech for goose is *husa* (Kalivoda, Smrčka and Zilynská 2017, 74). Luther elaborated

this joke into prophetic symbolism, saying that Hus wrote from prison that he would be baked like a goose, but that a 100 years later a swan would rise up like a phoenix and the swan's singing would have to be tolerated. This version first appeared in *Auf das vermeinte kaiserlich Edikt ausgangen* (1531), where Luther narrated it as a prophecy about himself. The symbols were used by Johann Bugenhagen in his speech at Luther's funeral, after which the prophecy became famous and was repeated in both German and Bohemian environments (Kalivoda, Smrčka and Zilynská 2017, 74).

A second legend attaches to the same figure and runs in the opposite direction. Friedrich the Wise was said to have dreamed, the night before the theses were published, of a monk writing on a church door with a goose feather so long that it reached Rome and touched the pope's tiara, which almost fell; asked why the feather was so hard, the answer came that it was from a 100-year-old Bohemian goose. This version was slightly mocking and aimed against Luther, and another version was subsequently created which interpreted the dream as a prophecy about Luther's performance (Kalivoda, Smrčka and Zilynská 2017, 74).

Taken together, the two legends show the mechanism with unusual clarity. The same figure served derision and legitimation, and the legitimating version was manufactured afterwards. What the record documents is therefore not the transmission of a fact but the construction of a continuity: an allusion reworked into a prophecy, and the role of prophet assigned to Hus after his death. The duckling did not become a swan; he found that he had always been one. Luther did not become the swan; he declared that Hus had announced his coming.

The figure then passed into the apparatus of scholarship and into the visual environment. The 1563 Nuremberg Postil was introduced by a text speaking of Hus, who stoked the fire; Erasmus, who lit it; and Luther, who carried the light, and also of a goose and a swan (Kalivoda, Smrčka and Zilynská 2017, 87); the goose became a fixed attribute of the reformation portrait of Hus, at his feet beside the book, an iconography that persisted into the 19th and 20th centuries (105); and the pairing appears in the Choltice stucco reliefs of 1684–85 and in figure sculptures from the turn of the 18th century in Lutheran churches in East Frisia, showing Luther with a swan and Hus with a goose.

It also reached Carniola. Valvasor reports that more than a 100 years after Hus, Luther began to cry out on certain points as the Czech goose had done before him, glossing the name: »*zakaj hus pomeni gos*«, »for *hus* means goose«. At Worms, he reports, those who advised Luther against appearing recalled Hus's case and warned that they might likewise throw the swan into the fire and roast him as they had earlier the Czech goose, adding a second gloss: »*zakaj luth po češko pomeni Laboda*«, »for *luth* in Czech means swan« (Valvasor 2009–2013, 1155–1158).

The second gloss is philologically false, since the Czech for swan is *labuť*, as the title of the Tábor catalogue itself confirms; Luther carries no Czech meaning, and the etymology is manufactured on the model of the first. Its falsity is the point, however, and the pairing is not sustained by the languages it invokes but by the symmetry it produces, and Valvasor's text shows the symmetry being supplied – the second term generated to complete a figure the first had opened.

The pyre and the goose fuse early in the iconography. The Guldenmundt woodcut of 1546(?) shows Jan Hus with a goose in flames and with a swan (Kalivoda, Smrčka and Zilynská 2017, 75), giving pictorial form to what Hus had written as a conditional: the goose that was not yet roasted is shown roasting. The image completes the joke as Luther's reading of 1531 completed the allusion, and the same conversion of the provisional into the accomplished operates in both. The figure remains inscribed at the principal sites of Hus's commemoration, in the Bethlehem Chapel in Prague and at the Hus House and Museum in Constance, where both a goose and swan appear on the walls, and the memorial at the place of the burning of 1415 stands in Constance itself (Kovačič 2025, 8:30). The iconography documented for the 16th to 18th centuries is thus still in place at the locations that carry the memory.

A methodological caution attaches to the passage. Valvasor writes in 1689, more than a century and a half after the imperial Diet of Worms. His account does not date that assembly, and the year is supplied here from the standard chronology; what his text attests is that Luther's advisers were said to have invoked the goose and the swan on that occasion. This is evidence of how the episode was narrated in the late 17th century, not of what was said in the room. Read as reception rather than as record, it is more

useful to the present argument than a contemporary attestation would be: it shows the configuration already governing the way the Reformation was reported in the Slovenian lands.

A structurally similar retrospection governs the reading of the two covenants as one history, in which the earlier is understood as ripening toward the later rather than standing as a separate account, and in which meaning is disclosed progressively instead of being given at the outset (Skralovnik 2021, 131–132). The claim is not that the reformational genealogy borrows this pattern from scriptural hermeneutics, but that both exhibit it.

Table 2 sets the six phases against the documented moments of the tradition. It thereby states the parallelism phase by phase, so that each correspondence can be assessed and, where it fails, rejected.

Phase	***The Ugly Duckling*** **(Andersen 2014)**	**Jan Hus**	**Martin Luther**
Isolation	rejection on the grounds of difference; kinship included (166–167)	condemned and executed at Constance, 1415	condemned at Worms, 1521
Trial	the 13 verb–agent pairs of Table 1 (166–167, 170); the winter (169)	imprisonment and trial, 1414–1415	threat of execution, 1517–1521
Latent identity	textually withheld until 170; the only identification offered is the community's error (165)	the goose remark in letters, Bohemia 1412 and Constance prison, St Martin's Day 1414 (Kalivoda, Smrčka and Zilynská 2017, 74)	reads himself as the announced swan, 1531
Revelation	reflexive and unmediated: the reflection in the stream (170)	displaced: unrealised in his lifetime, performed for him in 1531 when the remark is read as prophecy (74)	self-disclosure by appropriation: the act disclosing Hus establishes Luther

Phase	*The Ugly Duckling* (Andersen 2014)	Jan Hus	Martin Luther
Recognition	the verdict of the observers (170)	posthumous rehabilitation	Bugenhagen at the funeral, 22 February 1546 (74)
Retrospective legitimation	meaning constituted after the fact (170–171)	suffering acquires prophetic significance it did not carry when undergone	continuity constructed backwards, from 1531 and 1546 toward 1415

The dates for the historical events in the second and third columns – the trial and execution of Hus (1414–1415), and Luther's condemnation at the imperial diet at Worms (1521) – follow the standard chronology and are not drawn from the sources cited in this study, which document the metaphor rather than the proceedings. Cells carrying page references are anchored to those sources.

Table 2: Structural correspondences: the six-phase configuration

Three asymmetries become visible only once the phases are anchored, and the second is the most consequential.

The latent identity phase is empty in Andersen and disputed in the genealogy. In the tale nothing marks the protagonist as a swan until the revelation; in the tradition the goose remark exists, and the question is what it meant, which is the space in which the 1531 reading operates.

The revelation phase diverges structurally. In Andersen it is reflexive and unmediated: the protagonist bows his head »to wait for death« and instead »beheld his own image« (Andersen 2014, 170), with no interpreter between him and the disclosure, and in the absence of the excluding community. In the genealogy the phase is displaced. The only element attributable to Hus is the remark of 1412 and 1414; the reading that converts it into prophecy is Luther's, made in 1531, more than a century after Hus's death. Hus does not see himself; he is seen, by a successor with an interest in the seeing. Three consequences follow. The phase is realized by proxy, so that the genealogy requires two figures where the tale completes itself in one. The proxy is not disinterested, since the act that discloses Hus's identity is the same act that establishes Luther's. And the displacement explains why the metaphor took the form of a pair rather than a single figure: goose and swan are not two images of one destiny but two positions in a

structure that needs both, one to be misrecognized and another to perform the recognition and thereby claim the succession.

Recognition, in both cases, is an act of observers rather than of the recognized, and in both cases the observers are not the parties who excluded him. This is the textual basis of the institutional argument in section 6.

What the comparison adds to the historical record is a specification of its form. The Hus–Luther genealogy is generally discussed as a matter of confessional self-understanding. Table 2 shows that its temporal logic – identity present from the start, disclosed late, suffering legitimated afterwards – is also the temporal logic of a narrative genre, and that the genealogy is therefore not only remembered in narrative form but shaped by one. The metaphor does not merely illustrate a continuity that historians could establish independently; it produces the continuity by supplying the shape in which the events become legible as a sequence.

4 Exile and internalized worthlessness: the literary reading

Reading the tale as an account of exile and its psychological cost is established in scholarship rather than new to this study (Gambos 2004), and the present analysis contributes to that tradition the textual specificity documented in section 3.1.

Estés treats the tale type as a narrative of the exile whose worth is misrecognized by the community into which they are born. Four of her claims bear on the findings above and are used here at the level of the tale type rather than as commentary on Andersen's wording.

Exile is structural, not incidental. The creatures of the village pronounce the duckling unacceptable; he is not ugly in reality, but he does not match the others, and his siblings and community torment him with the intention of driving him away (Estés 2008, 170–171). This corresponds to the distribution documented in Table 1, including the family, and to the stated ground of rejection on page 166 of the tale: difference rather than deficiency.

The imposed judgment is internalized. Early exile begins through no fault of the exile's own and is exacerbated by misunderstanding, by the cruelty of ignorance or by intentional meanness; the basic self is wounded early, and the child comes to believe that the negative images reflected back by family and culture are not only true but free of bias, opinion and preference (Estés 2008, 171). This is precisely the operation the tale records on page 168, where survival is read as confirmation of ugliness. What Estés supplies is the name for a mechanism the tale enacts without commentary.

Recognition precedes self-recognition. At the end of the tale the swans recognize the duckling as one of their own before he does (Estés 2008, 189). The observation is exact for Andersen as well: the swans sweep toward him while he is still bowing his head to await death, and the reflection follows.

The harm is cumulative rather than episodic. Estés characterizes the protagonist's passage as lonely, cold, frozen, harassed, chased, shot at, given up on and unnourished (2008, 188), and describes him as having been tortured without mercy (187). This is a fair summary of the inventory in Table 1, and it is worth noting that a reader working independently, and from a different version of the story, arrives at the same characterization of what the narrative contains.

A fifth claim of Estés qualifies the argument rather than supporting it, and is included for that reason. She warns that survivorship, retained past its usefulness, becomes a limitation: an identity founded solely on the injuries of the worst period inhibits further development, and the movement from surviving to thriving requires releasing the survivor as a name for oneself (Estés 2008, 194–195). This bears directly on the sixth phase of Table 2. Retrospective legitimation confers meaning on suffering, but it can also fix a community or a person in the posture of the vindicated victim. The reformational use of the goose–swan figure is open to exactly this objection, and section 8 returns to it.

Two conclusions follow. The pattern that Protestant memory used to legitimate itself is not the property of that memory; it is a general grammar of recognition after exclusion, describable independently of any confessional content. At the same time, a tale ordinarily read as consolation

for children describes, with some precision, how an imposed judgment becomes the subject's own instrument of self-interpretation, and how late its correction comes.

5 The institutional reading

Ferber records that the goose carries associations of foolishness – »goose« means »fool« or »silly one« in several modern languages – alongside a countervailing tradition of the goose as vigilant guard, from the geese of the Capitol to Chaucer's »waker goos«, and that the proverb »all his geese are swans«, attested since at least the 17th century, means that a man »sees his things or deeds as greater than they are« (Ferber 2017, 92). The two birds were paired long before the Reformation, as a commonplace of poetic modesty in which one contrasted one's own song to another's as a goose's song beside a swan's (224). The opposition was thus already a hierarchy of voices, and Luther's formulation – that the swan's singing would have to be tolerated – inverts the modesty topos into a claim of unsilenceable succession.

Andersen inverts the proverb rather than the topos. The error the proverb names is overvaluation by an interested party; the duck yard commits the opposite error, looking at a swan and seeing something defective. What both errors share is that the fault lies with the judge and not with the bird, and section 3.1 established that the misjudgment occurs in the presence of contrary evidence, since the protagonist's superior swimming is stated in the text and disregarded.

The conduct of that community can be described in five moves. The first four have analogues in Zollner's (2019) account of ecclesial failure, offered as descriptive parallels in the conduct of communities rather than as claims about equivalent harms. Zollner's vocabulary is drawn from one institutional setting, and the argument of section 2.2 applies: the ecclesial case is a species of the institutional, not its whole extension. His categories are therefore used here as the most fully articulated description available of a failure to recognize, not because the pattern is proper to churches.

Misrecognition comes first. The duck yard applies its own norms to a creature who does not meet them, never asking what he is and registering only what he is not. Zollner (2019, 695) identifies among the factors in ecclesial failure a variety of intra-ecclesial interpretations of the act itself – inconsistent frameworks under which the same conduct is understood in incompatible ways.

Exclusion follows, and is not experienced by the community as a loss. The duck yard attends to its norms rather than to what has left it. Zollner (2019, 695.697) describes the corresponding tendency to focus on the cleric offender rather than on the child.

Accountability is never taken. Nobody apologizes, nobody searches, nothing is revised. Zollner (2019, 699–701) treats the analogous phenomenon under the heading of cheap forgiveness: reconciliation detached from reparation and from acknowledgment of the harm caused.

The harm is not perceived. The duck yard does not register that its treatment nearly killed the protagonist, which corresponds to what Zollner (2019, 702) calls an underestimation of the power and subtlety of evil.

The fifth move has no analogue because it is a fact of Andersen's text rather than an interpretation imposed on it, and it is the sharpest result of this reading. Transformation fails. The duck yard does not appear in the resolution. Swans recognize the protagonist, children admire him, the old swans bow in his honor; the community that produced the 13 verb–agent pairs of Table 1 is absent from the end of its own story, unreformed and unaware. It is recalled by the protagonist on page 170, and by no one else. The tale offers the excluding community neither punishment nor repentance, but something colder: irrelevance to the outcome.

One qualification is owed here, and it narrows the finding rather than softening it. The duck yard's absence does not leave the protagonist unjudged. Zipes observes that the swan measures himself by the values and aesthetics set by the »royal« swans and by the proper well-behaved children in the beautiful garden, and that the swans and the garden are placed in opposition to the ducks and the hen yard; in appealing to the »noble« sentiments of a refined audience, Andersen reflected »a distinct

class bias if not classical racist tendencies« (Zipes 2005, 70). The resolution therefore substitutes one tribunal for another. Evaluation is not suspended; it is transferred to judges whose verdict is favorable, and the protagonist accepts their standard as readily as he had accepted the duck yard's.

The consequence for the present argument is precise. What the tale exposes is the failure of a particular community to recognize, not the practice of evaluation as such; the reader's satisfaction at the ending is thus satisfaction at a change of judges rather than at the end of judgment. The institutional critique holds – the excluding community is neither reformed nor present, and its failure is neither punished nor acknowledged – but it is a critique of one institution mounted from the standpoint of another. Applied to the confessional case, this is a sobering result: a tradition that reads itself as the swan is not thereby freed from the practice that condemned Hus, but only relocated to the side that acquits.

One objection to this reading cannot be deferred, since it bears on the thesis rather than beside it. The swan's-egg line asserts that essence precedes circumstance. Read theologically it secures the claim that truth is not created by recognition; read socially it underwrites the view that worth is inborn, and hence that those without it are correctly placed. Zipes states the point in Andersen directly: the transformation »can also be considered as a revelation of the duckling's true inner being that reinforced Andersen's essentialist thinking« (Zipes 2005, 39). On his account the tale is »pure wish fulfilment«, celebrating the rise of a humble person to great heights while conveying Andersen's »secret disdain for the masses and his longing to be accepted by court society«, so that the swan's growth and flight »become an apology for Andersen's elitist thinking« (Zipes 2005, 39). Read with the biographical evidence discussed in section 7, the force of the objection increases: the swan's egg is not an abstract proposition about essence but the author's habitual account of himself, transposed into narrative.

Two things may be said in reply, and neither disposes of the objection. The first is textual: the tale stages neither the duck yard's conversion nor its punishment, so whatever accommodation the ending performs, it performs without rehabilitating the community that produced the 13 verb–agent pairs of Table 1. The second is that an accommodationist ending

and an institutional critique are simultaneous rather than competing readings of one form, and Zipes holds both: the tale, he grants, has positive psychological features, so that the transformation may be read as »the confirmation of dreams experienced by numerous children, regardless of class« (2005, 39). That a single configuration sustains both the confirmation of the excluded and the vindication of hierarchy is not a defect of the analysis but its principal result. The structure legitimates, but what it legitimates depends on who tells it.

Institutional misrecognition is not confined to persons. A comparable pattern has been documented in curriculum policy, where a canonical testimony of a child victim was removed from Slovenian language syllabi while responsibility for the removal passed between the bodies that made it (Blažić 2022).

For an ecumenical reading this is where the comparison turns back on the tradition that supplied it. The Protestant use of the goose–swan figure celebrates vindication: the goose is burned, the swan arises, truth prevails against those who denied it. The narrative form from which that figure draws its power, read to its end, records something the figure omits – that the community which failed to recognize the swan is not present when recognition occurs, and is not shown to have changed.

6 Limitations, context, and alternative readings

6.1 Limitations of the evidence

The study analyses Hersholt's English translation and does not treat Andersen's Danish text. The corpus choice follows scholarly convention, since Hersholt's is the standard English rendering and the international discussion of Andersen proceeds largely in English; what remains translation-dependent is the enumeration. Both the selection of verbs and the choice of epithet are the translator's decisions, and an inventory of *Den grimme Ælling* might yield a different count, distribution, or set of registers. Replication against the Danish text is therefore the obvious next step and would test the findings rather than extend them; comparison across

translations would establish whether the density documented here is a feature of the tale or of its English transmission.

The comparison with the Hus–Luther tradition is analogical throughout: no claim of influence is made, and none could be supported on the available evidence. The configuration described in section 2.2 is tested against only two realizations, one literary and one confessional, both European and both within a Christian frame of reference. Whether the same six phases organize institutional misrecognition beyond that frame is an open question, and one the archetypal claim makes worth asking rather than assumes.

Two frames are used at a level narrower than their authors'. Zollner's categories describe ecclesial conduct and are applied here only to institutional conduct within section 6, never to the experience of any person. Estés' frame is used at the level of the tale type, for the reason given in section 2.3.

6.2 The national-Romantic context

Andersen wrote inside the Danish national-Romantic project rather than beside it. Korsgaard records that after 1800 philologists, poets, literati, historians and folklore-collectors took a leading role in Danish public affairs, and that Herder's influence on Laurids Engelstoft placed the people's linguistic memories – ballads, fairy tales, myths and legends – at the center of national upbringing; Christian Molbech's premise was that language reflects the inner life of a nation and that literature must therefore express it, and Bernhard Severin Ingemann defined national literature as written documentation of the people's specific spirit (Korsgaard 2022). Andersen is named among the writers who, with Oehlenschläger and Ingemann, contributed popular songs extolling the people, the fatherland and the mother-tongue.

A tale published in 1843 was thus produced within a culture that read the fairy tale as the people's memory and as a bearer of collective identity. This does not alter the structural argument advanced here, but it bears on reception: a period disposed to treat such narratives as carriers of collective identity is also disposed to receive them as this study finds confessional memory receiving the goose–swan figure.

6.3 Alternative readings

The biographical reading is the one most often attached to this tale, and it should be recorded accurately. The claim that Andersen was of royal descent, advanced most fully by Jørgensen (1987), is not open but refuted: Christian VIII was not in Denmark when Andersen was conceived, and on the evening of 2 April 1805 the young countess appeared with her father at a concert in Odense (Andersen 2005, 356–357). Jens Andersen's verdict is unambiguous: Andersen was not the son of a king but the son of a proletarian (357–358).

What survives of the biographical reading is more interesting than the claim it displaces, and it bears on the objection answered in section 6. The changeling was Andersen's own account of himself, offered as a child to a schoolfellow, claiming that he was secretly of very high birth (Andersen 2005, 357), and concealed paternity runs as a red thread through the works from the earliest writings onward (355–356). Hersholt, whose translation supplies the corpus of this study, titled his introduction to *The Complete Andersen* »Denmark's Ugly Duckling«, so the biographical reading is internal to the edition analyzed here rather than a modern imposition.

The autobiography belongs to this layer rather than beside it, and its status must be stated when it is used. Andersen records reading *The Ugly Duckling* aloud at the palace at Potsdam, seated at the table of the King and Queen of Prussia, in the place where Oehlenschläger had sat (Andersen 2008, 109). This documents neither the tale nor its structure. It documents what Andersen chose to have known about himself, in a book prepared for publication and, as Jens Andersen shows, carefully managed throughout. Read as self-presentation it bears on the objection answered in section 6, since the accommodation at issue there is precisely a longing for acceptance by court society; read as testimony about the text it would prove nothing, and is not so used here.

A reader may therefore take the tale as Andersen's own story and read its arc as personal growth through suffering issuing in transformation. Both poles are documented above. At the first, the protagonist adopts the community's classification in his own voice, »I, who am so very ugly«

(Andersen 2014, 170), and recites, as he resolves to approach the swans, the same sanctions inventoried in Table 1, judging death among them preferable to their continuation. At the second, he »beheld his own image« (170) with no interpreter present, and what he sees there is a swan. Such a reading is not displaced by the analysis offered here. It is one realization of the configuration set out in section 2.2, with the author himself in the protagonist's position, and it marks the point at which the psychological literature would enter. Herman's stage model of recovery (2015) has been applied to biblical narrative by Claassens (2016), and Poljak Lukek and Valenta (2024) examine post-traumatic growth in its religious and spiritual dimension. What such accounts state discursively, the tale states in images, and it is legible on both levels at once: literally, as the sequence documented in section 3.1, and metaphorically, as the figure of an identity present before it is perceived. Where a reader may see spiritual transformation, the text records a change in what can be seen and by whom, not a change in what the protagonist is. This study adopts neither the biographical nor the trauma-hermeneutic framework, although either could yield a relevant interpretation, since the frames applied here are limited to those specified in section 2.3; both connections are recorded as directions for further work.

Queer and neurodiversity readings would treat the protagonist's difference as constitutive rather than incidental, and would press on the resolution's requirement that he prove to have belonged to a recognized category after all. Postcolonial and Marxist readings would attend to the duck yard's hierarchy – the Spanish blood, the red rag denoting distinction (Andersen 2014, 166) – which the present analysis notes without pursuing. None of these is displaced by the argument advanced here.

A further line of inquiry, outside the scope of this study, concerns the visual traditions: the goose–swan iconography of the Reformation and the illustration history of Andersen's tale each render the same structure in pictorial terms, and their comparison would test whether the configuration described here operates beyond verbal narrative.

Conclusion

A complete inventory of the lexical markers of exclusion in Hersholt's translation of *The Ugly Duckling* establishes the tale's evidential base. Its first field yields 13 verb–agent pairs of collective sanction, distributed across every community the protagonist enters, including his family. Its second field shows the evaluative epithet operating in three registers – the community's contempt, the narrator's pity, and finally the protagonist's own self-description, retained in the tale's last sentence. Ability is present in the text and passed over; what the community acts upon is difference. Organized by Lüthi's instruments, these actions form a six-phase sequence that also organizes the reformational genealogy running from Hus to Luther through the goose–swan metaphor.

Three conclusions follow. Reformational memory is structured by a narrative form whose rules can be specified, and the Hus–Luther genealogy is an instance of that form rather than an anecdote within it; the metaphor supplies the shape in which the events become legible as a continuity, and the documentary record – from the letters of 1412 and 1414 through the 1531 reworking, the funeral of 1546, the editorial framing of 1563, and the Carniolan reception of 1689 with its manufactured etymology – shows that shape being constructed rather than transmitted. The same form describes exile and the internalization of an imposed judgment, which accounts for the tale's persistence across readerships and confessional boundaries. And the same form carries an institutional critique: a community that mistakes swans for geese exhibits a failure that later admiration does not repair, since in Andersen the duck yard is absent from the recognition its own conduct made necessary – though that recognition is performed by a second hierarchy rather than in the absence of hierarchy, so the critique reaches one institution and not the practice of evaluation itself.

A final qualification belongs to the argument rather than after it. Retrospective legitimation is not a neutral good. It confers meaning on suffering, but it can also fix a community in the posture of the vindicated, and the confession that remembers itself as the swan risks precisely the over-identification with injury that section 5 noted. Ecumenical dialogue has an interest in both halves of this result. The narratives by which confessions remember their vindication are built from a form that also records

what those confessions did not see – and that warns against remaining, indefinitely, the one who was wronged.

Statement on the use of generative artificial intelligence and AI-assisted technologies in the writing process

During the preparation of this work, in August and September 2026, the authors used the tool Claude (Anthropic) for language editing and proofreading of the English text, for checking quotations and bibliographic references against their sources, for converting the citations to the TEOF style, and for the structural organization of the text. The authors take full responsibility for the content of the article.

Language editing

In accordance with the journal's guidelines, the text will be proofread before publication by a native speaker of English.

Data Availability Statement

As this study is based on a theoretical approach, no new research data were generated or analyzed.

References

Andersen, Hans Christian. 2008 [1847]. *The True Story of My Life: A Sketch*. Translated by Mary Howitt. Rockville: Arc Manor.

– – –. 2014. The Ugly Duckling. In: *Hans Christian Andersen's Complete Fairy Tales*, 165–171. Translated by Jean Hersholt. San Diego: Canterbury Classics. Translation first published in *The Complete Andersen*. New York: The Limited Editions Club, 1949; original *Den grimme Ælling* first published in 1843.

Andersen, Jens. 2005. *Hans Christian Andersen: A New Life*. Translated by Tiina Nunnally. New York: Overlook Duckworth.

Blažić, Milena Mileva. 2022. Holokavst v izobraževanju – izločitev Dnevnika Ane Frank iz učnega načrta za slovenščino (2019). *Edinost in dialog* 77/1: 227–244.

Claassens, L. Juliana M. 2016. Trauma and Recovery: A New Hermeneutical Framework for the Rape of Tamar (2 Samuel 13). In: Elizabeth Boase and Christopher G. Frechette, eds. *Bible through the Lens of Trauma*, 177–192. Semeia Studies 86. Atlanta: SBL Press.

Estés, Clarissa Pinkola. 2008 [1992]. Finding One's Pack: Belonging as Blessing. In: *Women Who Run with the Wolves*, 165–196. London: Rider.

Ferber, Michael. 2017. *A Dictionary of Literary Symbols*. 3rd ed. Cambridge: Cambridge University Press.

Gambos, Anita L. 2004. The Ugly Duckling, Hans Christian Anderson: A Story of Transformation. *Children's Folklore Review* 26: 63–76.

Herman, Judith L. 2015 [1992]. *Trauma and Recovery: The Aftermath of Violence – From Domestic Abuse to Political Terror*. New York: Basic Books.

Jørgensen, Jens. 1987. *H. C. Andersen: En sand myte*. Højbjerg: Hovedland.

Kalivoda, Jan, Jakub Smrčka, and Blanka Zilynská. 2017. *Labuť, husa a církev: Martin Luther a Jan Hus v duchovním odkazu Evropy = Schwan, Gans und Kirche = Swan, Goose and the Church*. Translated by Libuše Rösch (German) and Eva Vybíralová (English). Tábor: Husitské muzeum v Táboře. Trilingual edition; cited from the English text.

Korsgaard, Ove. 2022. Danish National Awareness and Education. In: Joep Leerssen, ed. *Encyclopedia of Romantic Nationalism in Europe*. Electronic edition. Version 1.1.2.2/a. Amsterdam: Study Platform on Interlocking Nationalisms. Https://ernie.uva.nl/ (accessed 13. 3. 2026).

Kovačič, Jani. 2025. Parabola o Janu Husu [Parable of Jan Hus]. Translated by Paul Steed. Musical work; recorded in the Bethlehem Chapel in Prague and at the Jan Hus House and Museum in Constance. YouTube, 12. 8. Https://www.youtube.com/watch?v=eU0TPxxWA68 (accessed 13. 3. 2026).

Lüthi, Max. 1982. *The European Folktale: Form and Nature*. Translated by John D. Niles. Bloomington: Indiana University Press. Original *Das europäische Volksmärchen: Form und Wesen*, 1947.

Poljak Lukek, Saša, and Tanja Valenta. 2024. Personal Growth Through Suffering: Post-Traumatic Spiritual Transformation. *Bogoslovska smotra* 94/5: 839–858. Https://doi.org/10.53745/bs.94.5.9.

Skralovnik, Samo. 2021. Jakob Aleksič: Poklicanost človeka k dialogu. *Edinost in dialog* 76/1: 119–140.

Valvasor, Janez Vajkard. 2009–2013. *Čast in slava vojvodine Kranjske. VII. knjiga: O religiji na Kranjskem*. Edited by Marjan Krušič. Vol. 2, 1155–1158. Ljubljana: Zavod Dežela Kranjska. Original *Die Ehre deß Hertzogthums Crain*. Laybach [Ljubljana]: sold by W. M. Endter, Nürnberg, 1689.

Zipes, Jack. 2005. *Hans Christian Andersen: The Misunderstood Storyteller*. New York: Routledge.

Zollner, Hans. 2019. The Child at the Center: What Can Theology Say in the Face of the Scandals of Abuse? *Theological Studies* 80: 692–710.

Znanstvena knjižnica 86
Bojan Žalec
Človečnost v digitalni dobi: Izzivi umetne inteligence, transhumanizma in genetike

Avtor na naslovnici zapiše: »Namen pričujoče knjige je prispevati k oblikovanju ustrezne filozofske in teološke antropologije za sodobno digitalno dobo. Izhajam iz stališča, da je naloga kritične (javne) humanistike, filozofije in teologije zaščita človeka in obramba človeškosti in človečnosti pred razvojnimi trendi, nauki in ideologijami, ki ju ogrožajo. To poslanstvo in potenciali kritične humanistike so še posebno pomembni v sedanji tehnološki dobi, ko je človeškost človeka ogrožena tako korenito, kot ni bila še nikoli. Humanistično razumevanje človeka vse bolj izpodriva scientistični pogled na človeka, ki ga razume kot proizvod algoritmov in podatkov. Scientistično podobo človeka je zato treba podvreči kritični raziskavi in jo utemeljeno zavreči ter obenem razvijati alternativno človekoslovje, ki je primerno sodobnemu času in v skladu z resničnimi znanstvenimi spoznanji.«

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2023. 133 str.
ISBN 978-961-7167-17-7, 15 €

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

Edinost in dialog *Unity and Dialogue*
81 (2026) 1: 115–130

Izvirni znanstveni članek Original scientific paper (1.01)
Besedilo prejeto Received: 27. 5. 2026; Sprejeto Accepted: 23. 6. 2026
UDK UDC: 28-67(497.4)
DOI: 10.34291/Edinost/81/01/Jeglic
© 2026 Jeglič CC BY 4.0

Urška Jeglič

Verska praksa članov gibanja Hizmet v Sloveniji

Religious practices of members of the Hizmet movement in Slovenia

Izvleček: Prispevek obravnava gibanje Hizmet v Sloveniji in versko prakso njegovih članov. V nadaljevanju primerja verske prakse članov Gibanja Hizmet v Sloveniji z drugimi muslimani v Sloveniji (večinoma Bošnjaki) ter pokaže, da so člani gibanja Hizmet bolj dosledni izpolnjevalci verskih predpisov kot ostali muslimani v Sloveniji, ki jih prištevamo med kulturne vernike.

Ključne besede: gibanje Hizmet, Društvo Medkulturni dialog, verska praksa, muslimani v Sloveniji, islam v Sloveniji

Abstract: *This article examines the Hizmet Movement in Slovenia and the religious practices of its members. It also compares the religious practices of Hizmet Movement members in Slovenia with those of other Muslims in Slovenia (mainly Bosniaks), demonstrating that Hizmet Movement members adhere more strictly to religious precepts than other Muslims in Slovenia, whom we classify as cultural believers.*

Keywords: *Hizmet Movement, The Intercultural Dialogue Society, religious practice, Muslims in Slovenia, Islam in Slovenia*

Uvod

Muslimani v Sloveniji pa tudi po svetu se med seboj razlikujejo po svoji verski praksi.[1] Razlogov za to je več – različne smeri (suniti ali šiiti) in pravne šole, okolje, družinska tradicija, stopnja (verske) izobrazbe, narodnost in nenazadnje tudi osebna vera. V Evropi zaznavamo, da je verska praksa

1 Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa *Religija, etika, edukacija in izzivi sodobne družbe* (P6-0269), ki ga financira Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije.

muslimanov pogojena z njihovo narodnostno pripadnostjo (Torrekens in Jacobs 2015, 331). Prav tako pa je odraz svobodnejše odločitve izpolnjevanja predpisov islamske verske prakse.

Popis iz leta 2002, ki je nedvomno zastaran, kaže, da je bilo takrat v Sloveniji okrog 2,4 % muslimanov. To oceno je treba dopolniti z demografskim razvojem v zadnjem desetletju. Podatki o priseljevanju Statističnega urada Republike Slovenije (SURS) kažejo, da se je v obdobju po letu 2014 v Slovenijo priselilo približno 70.000 oseb iz držav, ki predstavljajo glavne regije izvora muslimanskega prebivalstva (Bosna in Hercegovina, Kosovo, Severna Makedonija, Albanija in Črna gora), in to celo ob zelo konservativni predpostavki glede verske pripadnosti. Če te številke upoštevamo skupaj z dejstvom, da znaten delež muslimanskega prebivalstva sestavljajo posamezniki druge in tretje generacije, rojeni v Sloveniji, ki jih priseljenske statistike ne zajemajo, je razumno sklepati, da v Sloveniji trenutno živi med 100.000 in 150.000 muslimanov, kar predstavlja približno 5–7 % celotnega prebivalstva.[2]

Muslimani v Sloveniji se opredeljujejo z različnimi narodnostmi. Prevladujejo Bošnjaki. Leta 2020 je bilo ugotovljeno, da jim sledijo Slovenci, saj se potomci priseljencev opredeljujejo kot Slovenci oz. uporabljajo dvojno identiteto (Jeglič 2025). Število Turkov v Sloveniji zajema manj kot 0.1 % celotnega prebivalstva (SURS 2002). Njihovo število se je po letu 2016 sicer nekoliko povečalo, a še vedno ostaja delež priseljenih Turkov zelo nizek.

Namen prispevka je prikazati versko prakso članov gibanja Hizmet v Sloveniji, ki šteje približno 80 članov – v to številko so všteti tudi otroci. Člani gibanja Hizmet namreč niso bili vključeni v večjo raziskavo o verski praksi muslimanov v Sloveniji, ki je bila izvedena leta 2020. Zanimalo nas je, kakšna je njihova verska praksa in ali se po njej razlikujejo od drugih muslimanov v Sloveniji. Predvideli smo, da so člani gibanja Hizmet bolj dosledni verniki[3] oz. da se bolj natančno držijo islamske verske prakse, kar je pogojeno z boljšo versko izobrazbo in smernicami gibanja Hizmet.

2 Za opravljeno analizo se zahvaljujem Eli Porić.

3 Oblikovanje tipologije muslimanov v Sloveniji, glede na njihovo versko prakso, je naredila avtorica prispevka. Vernike deli na dosledne, kulturne in obrobne.

V nadaljevanju prispevka bomo na kratko predstavili gibanje Hizmet in delovanje slednjega v Sloveniji. Sledi opis raziskave in prikaz rezultatov ter ugotovitve, do katerih smo prišli na podlagi primerjanja z rezultati raziskave iz leta 2020.

Gibanje Hizmet

Gibanje Hizmet je v mednarodnem okolju znano tudi kot Gülenovo gibanje. Beseda »hizmet« označuje služenje Bogu, človeku in družbi. V šestdesetih letih prejšnjega stoletja ga je ustanovil turški pridigar in islamski teolog Fethullah Gülen (1941–2024). Je eno najhitreje rastočih islamskih gibanj na svetu, ki daje zelo velik poudarek izobraževanju. V spreminjajočem se političnem in gospodarskem okolju Turčije v zgodnjih osemdesetih letih 20. stoletja je gibanje Hizmet postalo pomembna verska in družbeno inovativna sila. V devetdesetih letih 20. stoletja se je gibanje razširilo na mednarodni ravni – danes deluje v več sto državah. Pomembno vlogo ima tudi v Evropskem prostoru, predvsem med Turki, ki so se preselili oz. izselili v druge evropske države. Sunier in Landman (2015) omenjata, da je gibanje najbolj privlačno za mlade in relativno visoko izobražene muslimane.

Gülenova »ideologija« temelji na sunitskem islamu, na katerega so vplivale tudi sufistične ideje in verske prakse. Največji vpliv naj bi imel Said Nursi.[4] Gülen je kot pridigar in verni musliman zagovarjal pristen medreligijski dialog, nenasilje, delovanje v medijih, humanitarno dejavnost in izobraževanje. Gre za modernejši in dialoški islam, ki daje poudarek razumevanju islama in predpisov. Člani gibanja islamskih predpisov ne upoštevajo zgolj zaradi tradicije. Pomembni so razumevanje vere (v tem primeru islama), njen nauk in naposled spoznanja, do katerih pride posameznik sam. Vsak sam mora ugotoviti, zakaj je pomembno izpolnjevati islamske verske predpise in jih vključiti v svoje življenje.

4 Said Nursi (1877–1960) je bil turški kurdski učenjak. Verjel je v mednarodno znanost in logiko. Bil je zagovornik poučevanja o verskih vsebinah v posvetnem šolstvu.

Znano je, da je gibanje Hizmet v zadnjem desetletju zaznamovalo preganjanje s strani aktualne turške oblasti. Nesoglasja so se vidneje začela kazati leta 2013, potem ko je gibanje Hizmet sodelovalo z Erdoğanovo politično stranko AKP[5] – Stranka za pravičnost in razvoj. Sodelovanje je temeljilo na takratnih skupnih interesih, med katerimi so bili zmanjšanje vpliva vojske v politiki, oslabitev sekularne elite in več prostora za verne sunitske muslimane v javnem prostoru. AKP si je omenjene spremembe želel doseči na političnem področju, gibanje Hizmet pa na izobraževalnem in medijskem področju. Spori so začeli nastajati, ko je turški predsednik vlade, Recep Tayyip Erdoğan (to funkcijo opravlja vse od leta 2003), gibanju Hizmet začel očitati centralistično in personalistično delovanje. Začeli so zapirati izobraževalne ustanove gibanja Hizmet (*dershane*) in nadzorovati njihovo delo. Vodstvo gibanja Hizmet je na tovrstne ukrepe odgovorilo s korupcijsko preiskavo proti Erdoğanovi družini, takratnim ministrom in poslovnežem, ki so bili v tesnem sodelovanju z vlado, v čemer je Erdoğan zaznal grožnjo in slednje označil za državni udar, gibanje Hizmet pa obtožil vodenja paralelne države. Leta 2016 je Erdoğan razglasil gibanje Hizmet za izdajalsko gibanje in teroristično organizacijo (*fetö*), članstvo in sodelovanje z njim je postalo kaznivo, dogajale so se čistke. Veliko ljudi je izgubilo službo, začela so se množična preganjanja in beg Turkov iz domovine v »diasporo«. Točnih podatkov o izseljencih nimamo. Domneva se, da se je največ članov zateklo v Nemčijo, kjer je že bila močna turška diaspora. Sledijo Združene države Amerike, kjer je že živel začetnik gibanja (Wikipedia 2026). Gibanje je danes zelo močno tudi v srednji Afriki in nekaterih azijskih državah.

Gibanje Hizmet v Sloveniji

Člani in simpatizerji gibanja Hizmet so v Sloveniji prisotni več desetletij. V Slovenijo so prvi člani prišli iz osebnih razlogov, pripeljala sta jih delo in študij v Sloveniji. Sprva niso imeli ideje, da bi v Sloveniji ustanovili gibanje Hizmet. Počasi pa so se začeli Turki v Sloveniji med seboj povezovati. Zaradi lažje organizacije so leta 2007 registrirali Društvo Medkulturni dialog in začeli organizirati tečaje turškega jezika, turške noči, iftarje

5 Turško ime stranke je *Adalet ve Kalkınma Partisi*.

in podobne dogodke, ki so od vsega začetka temeljili na medreligijskem in medkulturnem dialogu. Število članov društva je naraslo po državnem udaru leta 2016, ko se je več turških družin priselilo v Slovenijo. Društvo medkulturni dialog oz. gibanje Hizmet v Slovenij je odigralo pomembno vlogo pri integraciji na novo priseljenih Turkov. Gibanje Hizmet v Sloveniji danes šteje okrog osemdeset članov, od tega je po besedah direktorja društva[6] redno aktivnih trideset odraslih članov, ki v njihove prostore zahajajo s svojimi otroki. Sedež društva je v centru Ljubljane, na Rimski cesti 2b. Direktor društva skrbi za organizacijo in koordinacijo dogodkov in projektov, v katere so člani vključeni. Gibanje Hizmet v Sloveniji nima svojega verskega vodje oz. imama, imajo pa v svojih prostorih eno sobo rezervirano za opravljanje molitev.

Društvo Medkulturni dialog je postalo bolj aktivno leta 2019, ko so začeli preko nacionalnih in evropskih projektov sodelovati z drugimi slovenskimi organizacijami in organizirati različne dogodke. Trenutno sodelujejo s petindvajsetimi nevladnimi organizacijami, s katerimi si delijo interes do vzpostavitve boljšega medreligijskega in medkulturnega dialoga ter vprašanja integracije v slovenskem in evropskem prostoru. Na njihovi spletni strani je zapisano: »Društvo Medkulturni dialog ni verska ali etnična organizacija. Njen cilj je spodbujanje dialoga o različnih družbenih vprašanjih, ne glede na veroizpoved. Zavzema se za demokracijo, človekove pravice, neinstrumentalizacijo vere v politiki, enakost in svobodo govora.« (2026)

Raziskava o verski praksi članov gibanja Hizmet v Sloveniji

Raziskava o verski praksi članov gibanja Hizmet v Sloveniji je bila izvedena s pomočjo polstrukturiranih intervjujev, ki smo jih izvedli na dva načina – v živo in preko zooma. Intervjuji so potekali v slovenskem in angleškem jeziku med januarjem in aprilom 2026.[7] Za kvalitativen način raziskovanja smo se odločili zaradi manjšega števila članov gibanja Hizmet v Sloveniji

6 Od leta 2019 je direktor društva Furkan Güner; z njim smo opravili kratek intervju o gibanju Hizmet v Sloveniji.

7 Intervjuji so arhivirani v Repozitoriju Univerze v Ljubljani (RUL) in dostopni pod številko 20.500.12556/RUL-183932.

in ker nam je slednje pomagalo pri pridobivanju temeljitejših odgovorov, kar smo dosegli s postavljanjem podvprašanj. Intervjuvance smo v prvem sklopu vprašali, ali sprejemajo celoten *iman*, kako pogosto molijo (formalna in neformalna molitev), ali opravljajo petkovo molitev v džamiji, kako pogosto in kdaj berejo Koran ter v katerem jeziku. Naslednje vprašanje se je nanašalo na post – od kdaj se postijo, dolžina in doslednost posta, kaj jim post pomeni. Sledilo je vprašanje o dajanju miloščine – katere vrste islamske miloščine opravljajo, kako pogosto in zakaj. Vprašanje o petih stebrih islama smo zaključili z vprašanjem, ali so že bili na hadžu ali umri oz. ali si želijo iti. Drugi sklop vprašanj se je nanašal na prehranjevanje s prehrano *halal* (ali se prehranjujejo zgolj *halal*, kako razumejo prehranjevanje *halal*, kje nabavljajo hrano) in na izzive, s katerimi se na tem področju srečujejo v Sloveniji, pogled na pokrivanje muslimank (ali se pokrivajo, na kakšen način in zakaj so sprejele to odločitev ter kako se počutijo kot pokrite muslimanke v Sloveniji) in versko izobrazbo (kje so jo dobili, kakšna je bila njihova verska vzgoja). Zadnji dve vprašanji sta se navezovali na njihovo srečanje z gibanjem Hizmet (kdaj so se srečali z gibanjem in kako, kaj jim je slednje dalo) in predajanju verske vzgoje svojim potomcem.

V raziskavo je bilo vključenih petnajst polnoletnih članov gibanja Hizmet v Sloveniji, od tega 7 žensk in 8 moških. Povprečna starost pri intervjuvankah je 43 let, pri intervjuvancih pa leto manj. Večina respondentov se je v Slovenijo priselila leta 2016, drugi so v Sloveniji živeli prej – priselili so se bodisi zaradi zaposlitve bodisi zaradi študija. Vsi vprašani imajo vsaj sedmo stopnjo izobrazbe, kar priča o visoki izobraženosti članov gibanja Hizmet, a le redki v Sloveniji opravljajo poklic, za katerega so se formirali.[8] Mnogi so se z gibanjem srečali ravno v času svoje izobraževalne formacije v srednji šoli oz. na začetku študija. Redki so bili že rojeni v družini, kjer bi starši sledili gibanju Hizmet, pri čemer pa so bili pri manjšini člani gibanja drugi sorodniki. Z izjemo ene intervjuvanke, ki je Slovenka, so vprašani Turki oz. Turkinje. Vsi vprašani so poročeni in so si v Sloveniji ustvarili družinsko življenje.

8 Izpostavljeno je bilo, da je težko dobiti v Sloveniji primerno zaposlitev kot priseljenec, sploh če si kot ženska pokrita. Problematično je že nošenje hidžaba. Vedo, da je pri nekaterih težava tudi poznavanje slovenskega jezika. Večina jih je samozaposlenih.

Sledenje petim stebrom islamske verske prakse

Pet stebrov islamske verske prakse od svojih vernikov poleg izpovedi vere v enega Boga in poslanca Mohameda (*šahada*) zahteva predpisano molitev petkrat na dan (*namaz* oz. *salat*), post v mesecu ramazanu (*saum*), dajanje miloščine (*zekat*) in romanje v Meko enkrat v življenju v zadnjem islamskem mesecu (*hadž*).

Vsi anketiranci so zavestno izrekli *šehado* in priznavajo celotni islamski nauk, ki zajema vero v enega Boga, angele, islamske poslance, svete knjige, sodni dan (vsebuje tudi vero v nebesa in pekel), božjo voljo in vnaprejšnjost.

Petdnevno molitev opravljajo vsi anketiranci redno, večina jih moli po *vaktiji*, nekateri pa se zaradi službenih dolžnostih uporabljajo možnost združevanja molitev.[9] Islamski nauk moškim zapoveduje opravljanje petkove molitve (*džuma namaz*) v džamiji. Po predpisih hanifitske pravne šole bi jo vernik lahko izpustil dvakrat zapored, v tretje pa naj bi jo bil primoran obiskati. Od osmih vprašanih moških nobeden redno ne opravlja *džuma namaza* v džamiji. Večini tega ne dopuščajo službene dolžnosti. Dodaten razlog je logističen, saj je v Sloveniji le ena džamija. Polovica vprašanih moških je tudi dodala, da jih moti, da so ob džamiji varnostniki in da se kot Turki ne počutijo najbolj sprejete. Eden izmed vprašanih je dejal:

> Na džumo grem pogledat, ampak včasih ne želim iti, ker se v džamiji kot Turek ne počutim dobro in me moti politično govorjenje (Jeglič 2026, intervju 13).

Intervjuvanci namigujejo, da je slovenska džamija preveč bošnjaška. Se pa v džamiji udeležijo molitev ob ramazanskem bajramu in kurban bajramu.

Pri molitvi nas je zanimalo tudi, ali poleg formalne molitve molijo v maternem jeziku in se pogovarjajo z Bogom. Z izjemo enega intervjuvanca

9 Gibanje Hizmet je del hanifitske pravne šole, sunitske smeri islama, ki dovoljuje združevanje molitev, če verniki ne morejo moliti ob predpisanem času, ki temelji na položaju Sonca glede na Zemljo.

vsi opravljajo *dovo.*[10] Vsi berejo tudi Koran, a le dva vprašana vsak dan. Večina jih bere Koran večkrat na teden, vsakodnevno pa v času ramazana. Koran berejo v arabskem jeziku, nato pa jih večina prebere še turški prevod oz. komentar. Arabsko jih razume manjšina, pa še ti imajo omejeno razumevanje arabskega jezika.

Vsi vprašani se postijo celotno postno obdobje.[11] Ena izmed intervjuvank je dejala, da se posti včasih tudi med letom, saj ji to pomaga biti boljši človek. Z izjemo dveh vprašanih so se vsi začeli postiti v otroških letih, ker je bila to tudi redna praksa njihovih staršev. Čeprav ne prihajajo vsi iz pobožnih družin, je bil post del družinske verske prakse. Postiti so se začeli med osmim in dvanajstim letom, a postopoma. Sprva le kak dan ali dva, nato teden. Post razumejo kot pomemben aspekt religijskega življenja, saj jim pomaga, da se poboljšajo kot osebe in se na tak način lažje približajo Bogu. Ena izmed intervjuvank je dejala: »Ko se postim, se počutim olajšana, lahka kot ptica.« (Jeglič 2026, intervju 5) Pravijo tudi, da jim v času posta ni težko prenašati lakote in se odpovedati stvarem, ki jih drugače zasužnjujejo. Post ima pozitivne učinke tudi na tiste, ki imajo zdravstvene težave. Ena izmed intervjuvank pravi:

> V času ramazana je veliko blagoslovov, še več milosti od Boga in zaradi tega je ta čas poseben. Sama se počutim bolj mirno in upočasnjeno. Imam zelo veliko zdravstvenih težav in diet. Ugotavljam, da mi je lažje se postiti kot biti na zdravstveni dieti. (Jeglič 2026, intervju 7)

Islam pozna več vrst dajanja miloščine, dobrodelnost pa je eden izmed temeljnih stebrov gibanja Hizmet. Vsi vprašani pravijo, da stremijo za tem, da so dobri ljudje in da pomagajo drugim po svojim zmožnostih. Približno tretjina jih je priznala, da so trenutno sami v slabšem finančnem stanju in da nimajo presežkov, da bi lahko opravljali *zekat*. V času kurban bajrama ne darujejo kurbana kot živali, ampak zbirajo finančna sredstva za člane gibanja Hizmet v afriških državah.

---

10 S prošnjo oziroma molitvijo *dova* (*du'a*) kličemo Boga zase ali za sočloveka. V Koranu *dova* vedno nosi svoj izvorni pomen: klicanje oziroma molitev. (Grabus 2024, 169)

11 Razume se, da se ženske postijo le, ko jim je to dovoljeno. Post opustijo v času menstruacije, nosečnosti, dojenja, bolezni ipd.

Zadnji steber islama je *hadž*, na katerem še ni bil nobeden od vprašanih, saj jim okoliščine in finančna sredstva tega še niso dopustili. Vsi vprašani si želijo enkrat opraviti *hadž*, so pa štirje omenili, da bi raje prej opravili *umro*.[12] Na slednji so doslej bili trije intervjuvanci (eden štirikrat) in dve intervjuvanki (ena dvakrat). Romanje v Meko opisujejo kot nepozabno izkušnjo. Eden izmed vprašanih je dejal, da mu je bilo zelo lepo doživeti, da muslimani iz vsega sveta hodijo z ramo ob rami. V enem intervjuju je bila izpostavljena kritika nad tistimi muslimani, ki vsako leto opravijo *hadž*. Intervjuvanec meni, da bi bilo bolj smiselno, da bi ti financirali romanje kateremu drugemu muslimanu, ki si *hadža* ne more privoščiti.[13]

Prehrana *halal* in pokrivanje

Vsi intervjuvanci se prehranjujejo zgolj s prehrano *halal*, a je bilo iz intervjujev mogoče razbrati, da imajo različne kriterije za razumevanje te prehrane. Nekateri zaupajo slovenskim certifikatom za *halal* prehrano in kupujejo izdelke, ki te certifikate vsebujejo. Drugi mesne izdelke kupujejo le v specializiranih islamskih trgovinah.

Zanimiv podatek je tudi to, da se je kar nekaj članov gibanja Hizmet v Sloveniji odločilo za odprtje trgovin s prehrano, kjer imajo sami nadzor nad kupljenimi izdelki. Otroci vprašanih se prav tako prehranjujejo *halal*, v šolah imajo naročene vegetarijanske obroke, saj se tako izognejo nevšečnostim.

Pri intervjuvankah smo preverjali, kakšen je njihov pogled na pokrivanje oz. zakrivanje. Vse intervjuvanke so pokrite in nosijo *hidžab*, ena na nekoliko bolj moderen način. Nobena v pokrivanje ni bila prisiljena in pri tem vztrajajo, čeprav so v Sloveniji zaradi tega nekatere že imele nevšečnosti. Ena izmed intervjuvank svojo izkušnjo pokrivanja opiše z naslednjimi besedami:

12 *Hadž* in *umra* sta romanji v Meko, s to razliko, da je *hadž* obvezen in poteka prvih deset dni meseca *zu-l-hidžže* ter se konča s skupnim praznovanjem kurban bajrama. *Umra* poteka vse ostale dni v letu in ne vsebuje vseh prvin velikega romanja.

13 *Hadž* je možno opraviti tudi tako, da gre nekdo drug fizično na romanje za drugo osebo, ki to romanje financira. Navadno to možnost uporabijo starejši in bolni ljudje, ki bi jim romanje predstavljalo prevelik napor.

> Ko sem pokrita, se počutim močno, pokrivam se zaradi Alaha. Pokrivati sem se začela že kot otrok, ker je to bilo del tradicije in vzgoje. Tudi ko je vroče, se počutim olajšano, ker vem, da to vodi v raj. (Jeglič 2026, intervju 5)

Tiste, ki živijo v Sloveniji dlje časa, opažajo, da se odnos do pokritih muslimank v Sloveniji nekoliko spreminja – na boljše. Navadno starejši ljudje bolj strmijo v njih, zaradi česar se nekatere počutijo nelagodno. So pa imele mnoge izmed vprašanih težave pri iskanju zaposlitve. V Sloveniji nobena ni dobila zaposlitve, ki bi bila primerna njihovi izobrazbi, zato je večina samozaposlenih. Ena izmed intervjuvank je omenila, da se zaradi svoje verske pripadnosti počuti drugače obravnavano. Izpostavi, da ji je težko, ko ji varnostniki v trgovini sledijo, ker je pokrita (ostalim nakupovalcem pa ne), in da jo je neka gospa v trgovini opomnila, da si mora pri nabiranju sadja nadeti rokavice, čeprav jih nihče drug, niti dotična gospa, ni uporabljal. Ugotovili smo še, da se hčere naših sogovornic ne pokrivajo in da vse sogovornice razumejo pokrivanje kot osebno odločitev, za katero mora ženska kot vernica dozoreti.

Verska vzgoja in verska izobrazba

Temeljita verska izobrazba je pomemben steber Gülenovega učenja, na katerega se naslanja gibanje Hizmet. Ni naključje, da se je 80 % vprašanih z gibanjem Hizmet srečalo v času svojega srednješolskega ali univerzitetnega izobraževanja. Gibanje Hizmet je do leta 2016 v Turčiji prirejalo izobraževalna taborjenja za mlade, mentorstva in druge obštudijske dejavnosti. Večina jih pravi, da so se gibanju Hizmet priključili zaradi tega, ker sta jih privlačili dobrota ljudi in njihova mirnost. Ugotovili so, da so ti ljudje tako srečni zato, ker živijo povezani z Bogom. Poleg tega so se začeli bolj celovito izobraževati o islamu in slednje poskušajo živeti tudi sedaj. Ni jim dovolj zgolj tradicija, temveč stremijo za tem, da svojo religijo razumejo. Večina jih pravi, da poleg redne molitve radi berejo o islamu in gledajo poučne verske vsebine na kanalu YouTube ali katerem drugem mediju. Tak pristop vzgoje uporabljajo tudi za vzgojo svojih otrok.

Društvo Medkulturni dialog v Sloveniji nima svojega imama, prav tako znotraj društva ni organiziran *mekteb*. Prirejajo pa za otroke različna

druženja, nekateri gredo poleti tudi na tabore gibanja Hizmet. Največ verske vzgoje otroci dobijo doma. Vsi vprašani, ki imajo otroke, menijo, da se otroka ne sme siliti v stvari in od njega zahtevati petdnevne molitve ipd. Zagovarjajo stališče, da je najboljša vzgoja dober zgled – da vidijo starše, kako molijo, se postijo, se obnašajo do drugih ljudi ipd. Pomembno je tudi, da svojo vero udejanjajo. »V življenju sta dve poti, prava in napačna. Zato je treba naučiti otroke, kaj je prava pot,« (Jeglič 2026, intervju 7) pravi ena izmed intervjuvank. Zavedajo se tudi, da je vzgoja otrok v Sloveniji težja, na kar vplivata drugačna, neislamska kultura in bolj sekularizirano okolje.

Primerjava verske prakse članov gibanja Hizmet v Sloveniji z drugimi muslimani v Sloveniji

Namen prispevka je postaviti versko prakso članov gibanja Hizemt v širši kontekst in tako primerjati rezultate naše raziskave z versko prakso drugih muslimanov v Sloveniji – raziskava je bila izvedena leta 2020. Poudariti velja, da ima tovrstna primerjava metodološke omejitve, saj je bil vzorec respondentov leta 2020 veliko večji, poleg tega pa smo takrat poleg kvalitativnega dela raziskave uporabili tudi kvantitativni del. Primerjava kot taka nam sicer nakaže določene razlike pri izpolnjevanju verske prakse, ki pa jih je treba argumentirati v luči omejitve raziskave.

Člani gibanja Hizmet se od drugih muslimanov v Sloveniji ločijo po bolj doslednem izpolnjevanju verskih predpisov. To se hitro opazi že pri izpolnjevanju dolžnosti petdnevne molitve.

V raziskavi leta 2020 smo ugotovili, da molitev ni sestavni del življenja vseh muslimanov v Sloveniji. Petkrat na dan moli le 33 % anketirancev, 16 % molitve ne opravlja. Glede na raziskovalni vzorec bi si upali trditi, da jih dejansko moli še manj.[14] Bošnjaki dojemajo molitev kot *farz*, eno izmed poti, ki privede posameznika do Boga. Dober musliman po njihovem mnenju ni tisti, ki redno moli. Imami sicer opozarjajo na pomembnost molitve, a si verniki slednje velikokrat razlagajo kot moraliziranje. Eden

14 Pri razpošiljanju vprašalnikov je pomagala Islamska skupnost v Republiki Sloveniji, kar je do določene mere vplivalo na vzorec tistih, ki so vprašalnik izpolnjevali. Predvidevamo, da so bili ti bolj dosledni izpolnjevalci verskih predpisov, sploh ker so vprašalnike izpolnjevali tudi verski uslužbenci.

izmed Henigovih (2020, 100–101) sogovornikov je dejal: »Oni so plačani, da molijo. Jaz nisem – jaz moram nahraniti družino.« Po drugi strani pa člani gibanja Hizmet dosledno izpolnjujejo petdnevno molitev, nekateri skozi dan združijo več molitev.

Med muslimani v Sloveniji obstajajo velike razlike v poznavanju Korana. Če pustimo ob strani islamske teologe, večina vernikov, ki so bili vključeni v raziskavo leta 2020, Korana ne bere redno. Rezultati ankete iz leta 2020 kažejo, da največ vprašanih bere Koran enkrat tedensko. S pomočjo intervjujev smo izvedeli, da nekateri muslimani tudi recitiranje Koranskih sur – kar je sestavni del zapovedane molitve – razumejo kot branje Korana. Število bralcev Korana se poveča v času *ramazana*. Večina prebira Koran, ko iščejo kakšno informacijo oz. odgovor na določeno vprašanje. Člani gibanja Hizmet prav tako bolj pogosto berejo Koran v času *ramazana*, med letom pa ga večina bere nekajkrat na teden.

Muslimani iz gibanja Hizmet imajo podobne poglede in prakse pri dajanju miloščine. Slednjo redno opravljajo, a po svojih zmožnostih na različne načine. Največ denarja namenijo pripadnikom gibanja Hizmet v tujini, medtem ko ostali muslimani (večinoma Bošnjaki) plačujejo in kot *vakufi* delujejo v Sloveniji in Bosni in Hercegovini oz. kateri drugi državi. Ko govorimo o dobrodelnosti muslimanov v Sloveniji, je treba izpostaviti, da je mesečni prihodek mnogih muslimanskih priseljencev nižji od prihodkov ostalih prebivalcev Slovenije, kar je povezano z nižjo stopnjo izobrazbe (Komac in Medvešek 2005, 26). Mnogi kljub primerni izobrazbi ne dobijo priložnosti, da bi se zaposlili na želenem delovnem mestu. Velikokrat je selektiven njihov priimek, ki nakazuje, da imajo korenine od drugod. Pokrite sogovornice pravijo, da jim tudi njihov način oblačenja ni v pomoč pri iskanju zaposlitve oz. je ponekod to ovira.

Muslimani v Sloveniji se najbolj dosledno držijo posta. Raziskava iz leta 2020 je pokazala, da se celotno postno obdobje posti 45 % vprašanih, 30 % pa se ne posti. Ostali se postijo bodisi večji ali manjši del postnega obdobja. Vsi sogovorniki iz gibanja Hizmet se postijo celotno obdobje, kar kaže na dosledno izpolnjevanje verskih predpisov. Treba je omeniti tudi opažanja iz raziskave 2020, ko je bilo ugotovljeno, da se anketiranci, ki so se po narodnostni opredelili za Slovence, v večini ne postijo (67 %). Slednje je lahko odraz tega, da so potomci priseljencev prve generacije

bolj asimilirani tudi na religijskem področju, kar je sicer tipično za nekatere evropske države. Splošno pa zadnje raziskave o muslimanih v Evropi kažejo na to, da so muslimani druge in tretje generacije priseljencev sicer bolj akulturizirani, a da slednje ne pomeni nujno opuščanja religijske identitete in vključevanja religije v svoje življenje. (Rizzo idr. 2022) Opravljene študije kažejo celo na to, da so muslimani druge generacije priseljencev v Evropi bolj dosledni verniki kot njihovi starši in da obstaja večja možnost, da bodo sledili bolj skrajnim islamskim pridigarjem oz. skupinam (Voas in Fleishmann 2012, 535–534).

Čeprav je opravljanje *hadža* peti steber islamske verske prakse, pa to samo po sebi ne pove veliko o romarjevi verski praksi. Romanje v Meko je razkošje, ki si ga ne morejo privoščiti vsi. Tako se večina muslimanov v Sloveniji pa tudi drugod po Evropi romanja še ni udeležila. Vsi muslimani v Sloveniji so si enotni, da bi se romanja z veseljem udeležili, če bi jim to omogočale finančne zmožnosti.

Ugotovili smo, da so člani gibanja Hizmet zelo dosledni pri izbiri živil *halal*, kar pa ne velja za vse muslimane v Sloveniji. Pretekla raziskava je pokazala, da se prepisov prehrane *halal* dosledno drži 48 % vprašanih, pri čemer smo opazili tudi to, da muslimani na različne načine razumejo prehrano *halal*. V Sloveniji tako nekateri muslimani – sploh tisti, ki so se rodili v Sloveniji – jedo svinjino in/ali pijejo alkohol. Največ jih pogleda, ali ima živilo (predvsem mesnine) certifikat *halal*. Manjšina kupuje mesne izdelke le v trgovinah in mesnicah s prehrano *halal*.

Muslimani v Sloveniji imajo različne poglede na pokrivanje muslimank v javnosti. Leta 2020 je med muslimani, ki so se rodili in odraščali v Sloveniji, prevladovalo prepričanje, da ženske v javnosti ne bi smele biti pokrite. Nekateri so bili celo mnenja, da s pokrivanjem v neislamski državi nasprotujejo učenju Korana, kjer je kot eden izmed namenov pokrivanja izpostavljeno neizstopanje.[15] Raziskava iz leta 2020 je pokazala, da se redno pokriva 21 % vprašanih žensk, pri čemer jih največ izbere *hidžab*. Naglavno ruto nosijo tudi vse vprašane pripadnice gibanja Hizmet, kar

15 »O glasnik vere! Reci svojim ženam, svojim hčeram in ženam vernikov, naj se dostojno oblačijo. Tako bodo lahko prepoznane, nihče pa jih ne bo nadlegoval. Gospod pa odpušča in je milosten!« (K 33, 59)

pa je do neke mere tudi kulturno pogojeno. Izvedeli smo, da se njihove hčere v Sloveniji niso odločile za pokrivanje in da jih v to ne nameravajo siliti. Enako stališče zavzemajo tudi ostale anketiranke. Vsi vprašani moški spoštujejo svoje žene, ki se pokrivajo, a jih v to niso silili. Pravijo, da je to dejanje zelo pogumno, sploh v neislamski državi.

Sklep

Na začetku raziskave smo postavili hipotezo, da so člani gibanja Hizmet bolj dosledni verniki oz. da se bolj natančno držijo islamske verske prakse, kar je pogojeno z boljšo versko izobrazbo in smernicami gibanja Hizmet. Po opravljeni raziskavi in primerjavi rezultatov lahko hipotezo potrdimo, vsekakor pa obstaja vprašanje legitimnosti podatkov zaradi različne velikosti raziskovalnega vzorca. Po podatkih naše pilotne raziskave bi lahko člane gibanja Hizmet v Sloveniji opredelili kot dosledne vernike, saj zavzeto izpolnjujejo islamske predpise verske prakse – molijo petkrat na dan, dajejo miloščino, se postijo cel *ramazan*, praznujejo praznike, jedo le prehrano *halal*. Ostali muslimani v Sloveniji, med katerimi prevladujejo Bošnjaki in njihovi potomci, pa so v večji meri kulturni verniki, kar se kaže z manj doslednim izpolnjevanjem verskih predpisov, pri tem pa se ohranjata kultura in družinska tradicija, kar se še posebej pokaže ob praznovanju ramazana in kurban bajrama. Zaznavamo, da večina članov gibanja Hizmet izhaja iz vernih družin, a so svoje starše opisovali kot kulturne ali sekularizirane muslimane – pri večini so se le postili in praznovali islamske praznike, pri nekaterih je bila prisotna občasna molitev.

Ugotavljamo, da na doslednejše izpolnjevanje verskih predpisov pri članih gibanja Hizmet v Sloveniji vplivata dva dejavnika: prvi je boljša verska izobrazba in drugi zavestna odločitev, da želijo biti dobri verniki in živeti po islamskih predpisih. Vsekakor pa prvi dejavnik, tj. boljša verska izobrazba, vpliva na sprejemanje ostalih odločitev, kar kaže na to, da poglabljanje v verske nauke in razumevanje lastne vere pomaga vernikom osmisliti določene predpise in jih vključevati v svoje življenje. Dodatno pomoč pri izpolnjevanju verskih predpisov prispeva tudi skupnost, ki je v Sloveniji sicer majhna, a močno povezana. Poleg vere jih povezuje izkušnja izgnanstva in pripadanja manjšini. John M. Finney (1978, 29–33) je opozoril, da močna skupinska identiteta vpliva na ustvarjanje trajne

verske identitete in povečano izpolnjevanje verskih predpisov, kar je bilo ugotovljeno tudi v obravnavani raziskavi.

Čeprav gibanje Hizmet nima formaliziranega verskega izobraževanja, lahko po pogovoru s člani gibanja predvidevamo, da bodo njihovi otroci dobili dobro versko izobrazbo, predvsem pa zgled doslednega izpolnjevanja verskih predpisov. Koliko bodo tovrstne prakse vpeljali v svoje življenje, pa bo pokazal čas.

Izjava o dostopu do raziskovalnih podatkov

Raziskovalni podatki, na katerih temelji članek, so dostopni v Repozitoriju Univerze v Ljubljani pod številko 20.500.12556/RUL-183932 (Jeglič 2026).

Reference

Društvo medkulturni dialog. 2026. Domača stran. Https://www.mkdia.org/sl/ (pridobljeno 24. 6. 2026).

Finney, John M. 1978. A Theory of Religious Commitment. *Sociological Analysis* 39/1: 19–35.

Grabus, Nedžad. 2024. Molitev – osebne in obredne oblike in vsebine v islamskem nauku. *Edinost in dialog* 79/2: 161–178.

Wikipedia. 2026. Gülen movement. Https://en.wikipedia.org/wiki/G%C3%BClen_movement (pridobljeno 7. 5. 2026).

Henig, David. 2020. *Remaking Muslim Lives: Everyday Islam in Postwar Bosnia and Herzegovina*. Chicago: University of Illinois Press.

Jeglič, Urška. 2025. *Muslimani v Sloveniji, njihova verska praksa in izzivi digitalne dobe*. Ljubljana: Teološka fakulteta.

– – –. 2026. Verska praksa članov gibanja Hizmet v Sloveniji: raziskovalni podatki, obravnavani v članku. Repozitorij Univerze v Ljubljani, 22. 6. Https://repozitorij.uni-lj.si/IzpisGradiva.php?lang=slv&id=183932.

Komac, Miran, in Mojca Medvešek. 2005. *Percepcije slovenske integracijske politike: Zaključno poročilo*. Ljubljana: Inštitut za narodnostna vprašanja.

Koran. 2017. *Koran*. Prevedel Erik Majaron. Tržič: Učila International.

Rizzo, Marco G., Silvia Testa, Silvia Gattino in Alessandra Miglietta. 2022. Religiously Flexible: Acculturation of Second-Generation Muslims in Europe. *International Journal of Intercultural Relations* 91: 127–137. Https://doi.org/10.1016/j.ijintrel.2022.09.007.

Sunier, Thijl, in Nico Landman. 2015. *Transnational Turkish Islam: Shifting Geographies of Religious Activism and Community Building in Turkey and Europe*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Torrekens, Corinne, in Dirk Jacobs. 2016. Muslims' Religiosity and Views on Religion in Six Western European Countries: Does National Context Matter? *Journal of Ethnic and Migration Studies* 42/2: 325–340.

Voas, David, in Fenella Fleischmann. 2012. Islam Moves West: Religious Change in the First and Second Generations. *Annual Review of Sociology* 38: 525–545.

Edinost in dialog *Unity and Dialogue*
81 (2026) 1: 131–144

Pregledni znanstveni članek Review scientific paper (1.02)
Besedilo prejeto Received: 30. 12. 2025; Sprejeto Accepted: 4. 6. 2026
UDK UDC: 28-165.63
DOI: 10.34291/Edinost/81/01/Rexhepi
© 2026 Rexhepi & Bërkolli CC BY 4.0

Abdulla Rexhepi and Liridona Bërkolli

The Religion–Rationality Dichotomy in the Islamic Context: Critical Rationalism as an Attempt at Solution

Dihotomija religija/racionalnost v islamskem kontekstu: kritični racionalizem kot poskus rešitve

Abstract: The tension between religion and rationality has long marked Islamic intellectual history. Two broad positions have dominated this debate. On the one hand, radical rationalists regard reason as the only valid arbiter of knowledge and tend to dismiss revelation as epistemically inadmissible. On the other hand, religious absolutists treat revealed truth as self-certifying and accept rational inquiry only insofar as it confirms prior religious conviction. This article argues that neither position has offered a stable resolution because both misidentify the source of the conflict. The problem is not primarily doctrinal, but epistemological and, more precisely, psychological: it concerns how truth is understood and how the knowing subject is imagined. Drawing on Fanayi's critique of naive realism, the article shows that traditional religious epistemology often assumes that truth is simple, singular, and passively received by a mind functioning as a neutral mirror. By contrast, modern critical epistemology understands truth as complex, mediated, and approached through historically and culturally situated acts of knowing. This difference in the psychology of knowing helps explain why dialogue between religious absolutism and uncompromising rationalism remains difficult. The article argues that critical rationalism, as developed by Popper, Albert, and Lakatos, offers a more defensible way out of this deadlock, since it applies the same standard of fallibilism to all knowledge claims and rejects absolute epistemic foundations for either religion or reason.

Keywords: religiosity, rationalism, Islamic thought, critical rationalism, Islamic orthodoxy

Izvleček: *Napetost med religijo in racionalnostjo že dolgo zaznamuje islamsko intelektualno zgodovino. V tej razpravi sta prevladovali dve širši stališči. Na eni strani radikalni racionalisti razum obravnavajo kot edino veljavno merilo spoznanja in razodetje navadno zavračajo kot epistemološko nesprejemljivo. Na drugi strani verski absolutisti razodeto resnico razumejo kot samoumevno in samopotrjujočo ter racionalno raziskovanje sprejemajo le toliko, kolikor potrjuje predhodno versko prepričanje. Članek trdi, da nobeno od teh stališč ne ponuja stabilne rešitve, ker obe strani napačno prepoznavata izvor konflikta. Problem ni predvsem doktrinaren, temveč epistemološki in, natančneje, psihološki: zadeva način, kako je razumljena resnica in kako je zamišljen spoznavajoči subjekt. Izhajajoč iz Fanayijeve kritike naivnega realizma, članek pokaže, da tradicionalna verska epistemologija pogosto predpostavlja resnico kot preprosto, enotno in pasivno sprejeto v umu,*

ki deluje kot nevtralno zrcalo. Nasprotno pa moderna kritična epistemologija resnico razume kot kompleksno, posredovano in dosegljivo prek zgodovinsko in kulturno umeščenih dejanj spoznavanja. Ta razlika v psihologiji spoznavanja pomaga pojasniti, zakaj dialog med verskim absolutizmom in brezkompromisnim racionalizmom ostaja težaven. Članek zagovarja tezo, da kritični racionalizem, kakor so ga razvili Popper, Albert in Lakatos, ponuja bolj prepričljivo pot iz tega zastoja, saj enako merilo falibilizma uporablja za vse spoznavne trditve in ne priznava absolutnih epistemoloških temeljev ne religiji ne razumu.

Ključne besede: *religioznost, racionalizem, islamska misel, kritični racionalizem, islamska ortodoksija*

Introduction

Rationality and religion have long stood in a complex and often contested relationship, each challenging the authority and limits of the other. Since antiquity, philosophical and theological reflection has been marked by debates over such dichotomies as reason and revelation, faith and morality, rational inquiry and spiritual experience, and reason and love. Within these debates, some thinkers have defended reason and philosophy as the ultimate authorities of judgment and knowledge, thereby rejecting or marginalizing forms of knowledge grounded in revelation, intuition, spiritual experience, or imagination. Conversely, others have regarded revelation, spiritual experience, or intuitive insight as the primary, or even exclusive, sources of truth and cognitive certainty. From this perspective, reason and philosophical inquiry are either disregarded altogether or accepted only insofar as they do not challenge established faith. The perceived opposition between the sacred and the worldly appears especially prominent in the intellectual and religious traditions shaped by the Abrahamic faiths. This tension has persisted across different historical periods and has continued to inform philosophical, theological, and cultural debates even in the postmodern context of the West.

The debate is far from resolved in contemporary Islamic thought. The Syrian philosopher Sadiq al-Azm poses it as a question of intellectual integrity: can one simultaneously hold inherited religious doctrines and the conclusions of modern science without sacrificing the coherence of one's thinking (Al-Azm 2014, 123)? The Iranian philosopher Mostafa Malekian goes further and argues that the incompatibility is structural, not contingent: religion by its nature demands unconditional submission to its founder, scripture, and authorities, while rationalism demands that every belief remain open to revision in light of evidence. According to him,

the two orientations cannot coexist in the same person (Malekian 2012). We take these challenges seriously. But we argue that they succeed only as critiques of a particular psychology of religious belief, not of religion as such, and that identifying this distinction opens the way to a resolution that neither al-Azm nor Malekian considers.

The argument of this paper is that the root of the religion-rationality dichotomy in the Islamic context lies in what Fanayī (1389) calls naive realism: the twin assumptions that truth is simple and given, and that the knowing mind is purely passive. These assumptions, when institutionalized in religious authority, make disagreement read as moral failure rather than as an ordinary epistemic condition. Critical rationalism dissolves the deadlock not by adjudicating between religion and science, but by rejecting naive realism on both sides and replacing it with a fallibilist epistemology in which all knowledge claims, religious and secular alike, remain open to honest scrutiny.

1 Theoretical framework

This article is theoretically grounded in critical rationalism, particularly as developed by Karl Popper and later elaborated by Hans Albert and Imre Lakatos. Critical rationalism provides a suitable framework for examining the religion–rationality dichotomy because it rejects all claims to absolute and final foundations of knowledge. Unlike dogmatic rationalism, it does not treat reason as an infallible source of certainty, and unlike religious absolutism, it does not allow revelation or tradition to remain immune from critical examination. Its central premise is that all knowledge claims, whether religious, philosophical, or scientific, are fallible and must remain open to criticism, revision, and rational scrutiny.

Within this framework, the conflict between religion and rationality is not understood primarily as a conflict between faith and reason, or between revelation and philosophy. Rather, it is interpreted as an epistemological problem concerning the status of truth, certainty, and interpretation. Critical rationalism challenges the assumption that any system of thought can possess an unquestionable foundation. In this sense, it offers a third position between religious dogmatism and radical rationalism: it neither

dismisses religion as inherently irrational nor accepts religious claims as self-certifying. Instead, it requires that all claims to truth be subject to the same critical standards.

This article also draws on Fanayī's critique of naive realism, which helps clarify the psychological and epistemological roots of the religion–rationality dichotomy. Naive realism assumes that truth is simple, singular, and directly accessible to a passive knowing subject. In many forms of traditional religious epistemology, this assumption leads to the belief that revealed truth is immediately clear and that disagreement with it reflects moral or spiritual failure rather than an honest epistemic difference. The article argues that knowledge is always mediated by interpretation, historical context, cultural formation, and the active role of the knowing subject.

Therefore, the theoretical basis of this study combines critical rationalism with an epistemological critique of naive realism. This combination allows the article to argue that the solution to the religion–rationality dichotomy does not lie in subordinating reason to revelation or revelation to reason. Rather, it lies in abandoning the demand for absolute certainty on both sides. Religious belief can remain meaningful, but only if it accepts the fallibility of human interpretation. Likewise, rational inquiry can remain authoritative, but only if it renounces the claim to final and unquestionable foundations. In this sense, critical rationalism offers a methodological path toward a more open, self-critical, and dialogical understanding of the relationship between religion and rationality.

2 Critiques of religion in the contemporary Islamic world

The encounter with Western modernity confronted Muslim intellectuals with a challenge that was not primarily military or technological. It was epistemological. The rationalist and scientific frameworks that had reshaped European thought arrived in the Islamic world not as options to be gradually absorbed but as a concentrated package that called the entire structure of traditional knowledge into question at once. Sadiq al-Azm argues that Muslim societies inherited the intellectual consequences of the Renaissance, the Scientific Revolution, Darwinism, and historical

materialism simultaneously and without the gradual preparation that had preceded them in Europe (Al-Azm 2014, 17–75).

Al-Azm formulates the problem as a question of intellectual integrity: »Can I continue to accept inherited doctrines if they are incompatible with other convictions which I have formed, without betraying the principle of intellectual integrity and without sacrificing the unity and internal cohesion of my thoughts?« (Al-Azm 2014, 123) On this basis, he distinguishes between religion as a cognitive-epistemological system, which must submit to rational scrutiny, and religion as a personal spiritual experience, which belongs to a different register. What al-Azm identifies, without explicitly framing it in these terms, is the consequence of naive realism in the contemporary context: a tradition that treats its own claims as self-certifying cannot engage honestly with the epistemological challenge posed by modernity. For al-Azm, one cannot sincerely maintain inherited doctrines when they conflict with other rationally formed convictions without compromising intellectual integrity.

Malekian[1] pushes this argument further, moving from epistemological tension to structural incompatibility. In his view, a religious person cannot be a rationalist, and a rationalist cannot be religious. His reasoning turns on the meaning of submission. Religion, understood as an institutionalized system, requires the believer to accept the authority of its founder, scripture, and tradition without the conditional and revisable assent that rationalism demands:

> It would make no sense for someone to consider themselves a Muslim, while at the same time declaring that until he finds compelling evidence, he will not believe a verse of the Qur'an. If that were the case, then everyone in this world would be called a Muslim. But a Muslim is one who obeys/submits without any hesitation to the Qur'an and the Prophet Muhammad, that is, who accepts their words and teachings without any doubt. (Malekian 2012)

1 Several ideas and viewpoints of Mostafa Malekian were discussed in the article: Rexhepi and Bërkolli (2024).

The rationalist, Malekian argues, cannot satisfy this demand without abandoning rationalism; and the believer who insists on rational verification of every doctrine is, by his definition, not a believer. His alternative, a project he calls »Rationality and Spirituality«, preserves the personal dimensions of religious experience while detaching them from the cognitive authority claims of institutionalized doctrine (Malekian 2012).

Malekian's incompatibility thesis applies specifically to religion understood as an institutionalized doctrinal system with cognitive authority claims. It does not apply to religion understood as spiritual cultivation, moral orientation, or a form of life that does not make the heavy cosmological claims that generate the conflict (Kripke 1982, 34). More importantly for our argument, both al-Azm and Malekian, in diagnosing the problem, share an assumption with the religious absolutists they critique. Both treat their own epistemological orientation, the demand for rational verifiability, as the correct one, rather than examining what kind of epistemology could adjudicate between competing orientations without simply presupposing the answer. Section 4 addresses this question.

3 Naive realism and the psychology of knowing truth

As the preceding discussion suggests, the disagreement concerns not only what is true but also what knowing the truth involves. This section presents observations and analysis by drawing on Fanayī's epistemological diagnosis. His central claim is that traditional religious epistemology encodes what he calls naive realism: two interlocking hypotheses about truth and the knowing subject that together make disagreement structurally unintelligible. The first hypothesis is metaphysical. Truth is simple, it has no gradations, perspectives, or complexity. It does not come in degrees. The second hypothesis is psychological. The knowing subject is entirely passive, a mirror that reflects truth directly once the moral obstacles to reception are cleared away. In this picture, if someone rejects a claim that is true and simple, there is only one possible explanation: something is morally wrong with them. As Fanayī observes, in the traditional framework, a person who does not accept the truth is described as follows:

> The first concerns the 'nature' and 'structure' of truth, and the second concerns the 'psychology of perception'. The first hypothesis, which is a metaphysical and ontological hypothesis, says: 'truth is simple', that is, it has no form or content, and it is without stratifications, dimensions, aspects, degrees, facets, or varied and complex reflections; therefore, in it there are no doubts, hesitations, or complications. The second hypothesis, a psychological hypothesis, says: the individual in the position of perceiving the truth is completely passive, that is, he is only a 'beholder' and his mind is 'flat' like a mirror, and operates 'without coloration'; therefore, it suffices only to open his eyes and to cleanse his heart of vices, and thus the truth will be reflected in his mind and heart. We may call this stance naive realism. Hence, the person has no choice but to accept the truth passively. If he does not accept it, he has rejected it (has committed *kufr*), and his *kufr* stems from his carnal vices, meaning it is the result of a disease, and not based on any reasoned decision. (Fanāyī 1389 [1969], 141)

This is not simply a description of historical religious culture. It is a precise diagnosis of why that culture tends, under certain institutional conditions, toward coercion rather than argument. If truth is simple and if the proper mind receives it passively, then the person who fails to receive it cannot be in an honest epistemic predicament. There is no complexity that might explain their failure; there is only their fault. In tradition, the individual had no conceptual space to seek truth independently, because the truth was given *a priori,* and one only had to accept it and remain within tradition. Otherwise, if one refused it, either he was considered ill and had to »combat the vices of his carnal self«, or he was rejected (declared unworthy of the community, a heretic, *kāfir* or *murtadd*), or he faced judgments and punishments. By contrast,

> one of the main discoveries that ushered humanity into the new world is the fact that people realized the falsity of the two hypotheses mentioned above and their outcomes, and they understood that the truth is not 'simple' but is extremely complicated, stratified, and multi-dimensional, and not only does it have one form and content, but it has a thousand faces and reflections and a thousand invisible aspects, and it is not clear but rather doubtful, conjectural,

> complicated; in other words, mysterious. Further, the human mind in accepting the truth is not completely passive and contemplative, but is active and creative. Thus, not only individual attributes, spiritual and psychic characteristics, and one's moral and epistemological values and vices, but also geographical, political, social, familial, and cultural environments all pour into one's knowledge. (Fanāyī 1389 [1969], 142)

Fanayī describes the shift as the recognition that truth is not simple but »extremely complicated, stratified, and multi-dimensional« and that the knowing subject is not passive but »active and creative« in constructing knowledge (Fanayī 1389, 142). What the modern knower possesses is not the truth itself but a theory of the truth, in the construction of which the knower plays an irreducible role. That is what Kant expressed through the distinction between the *Noumenon*, the absolute truth, and the *Phenomenon*, the truth for us. In other words, the forms and theories that people have in their minds are the results of their own reconstruction of the truth. And indeed, this reconstruction can be »rational« or »non-rational«. Moreover, modern man understood that a single truth can take different forms and that from a single truth we can derive diverse interpretations, commentaries, presentations, and theories. The world of existence is like a text that we can view from different perspectives and subject to all sorts of readings (Fanāyī 1389 [1969], 144). The practical implications of this shift run deeper than a revision in philosophical anthropology. Under naive realism, disagreement licenses coercion: if the other person simply refuses to receive what is plainly given, there is nothing to discuss and suppression becomes the rational response. Under the modern epistemological orientation, disagreement is the expected condition of finite knowers confronting a complex reality, and the rational response is inquiry, not punishment. The religion–rationality dichotomy is not a conflict over which specific claims are true. It is a conflict between two psychological stances toward the act of knowing, one treating the mind as a passive mirror and the other as an active constructor. Resolving it requires addressing that prior conflict directly (Fanāyī 1389 [1969], 145). It is worth noting that radical rationalists who dismiss religion entirely make a symmetrical version of the same mistake. They treat their rational conclusions as direct and unmediated access to reality and interpret religious disagreement as irrationality rather than as an alternative epistemic

orientation that requires engagement. The difference between naive realism in religion and dogmatism in rationalism is one of content, not structure. Both presuppose the passive-mirror psychology and conclude that those who disagree are failing to receive what is obvious. A resolution to the religion–rationality dichotomy must reject that assumption on both sides simultaneously.

One partial resolution proposed by several thinkers is domain separation. Soroush distinguishes between the »eternal order« of spiritual experience, where temporal and spatial categories do not apply, and the »temporal order« of reason, science, and material life (2002, 76–77). Popper makes a related point when he argues that religious discourse often concerns feelings and experiences that do not function as empirical claims and therefore should not be judged as if religion were a science (2008, 50). This approach is defensible insofar as religion is understood as personal spiritual experience, moral cultivation, or existential orientation. Its limitation, however, is that religious traditions do not always remain within the private or spiritual domain. They often make claims about law, politics, education, governance, social order, and public authority. Once religion enters these domains, its claims can no longer be exempted from critical and rational assessment. This is especially relevant in contemporary Muslim societies, where religious discourse frequently presents itself not merely as a source of spiritual meaning but as an authority capable of regulating all spheres of life. Projects such as the »Islamization of knowledge« further illustrate this tendency, since they seek to extend religious authority even into fields of scientific and academic inquiry. For this reason, domain separation can only offer a limited solution. It may protect the personal and spiritual dimensions of religion from reduction to empirical science, but it cannot shield religious claims that intervene in public life from rational scrutiny. Paya clearly draws out this consequence: religion should not be reduced to a purely psychological, emotional, and non-cognitive state, nor should religious claims be regarded as beyond rational critical assessment (Paya 2023, 337). Even the most authoritative religious claims reach us through human interpretation, and what is humanly interpreted cannot be treated as sacrosanct. Therefore, critical rationalism remains necessary wherever religious claims become cognitive, social, or political claims.

To summarize the argument of this section: the religion–rationality dichotomy rests on a specific and identifiable epistemological assumption. When that assumption is made explicit through Fanayī's framework, the dichotomy can be addressed at its source rather than managed at the level of its symptoms. Overcoming naive realism does not mean abandoning faith. It means holding faith without the demand for cognitive certainty that naive realism imposes, and engaging honestly with the rational scrutiny that any public truth claim invites.

4 Critical rationalism as an attempt to resolve this dichotomy

Critical rationalism, as developed by Popper and elaborated by Albert and Lakatos, meets that demand. Its core commitment is that no knowledge claim, religious or scientific, can establish itself as absolutely certain and exempt from revision. Every system of thought is fallible and open to criticism (Popper 1963, 75). This is what Popper means by »modest rationalism«: not a diminished rationalism, but one that does not exempt itself from the fallibilism it applies to others. Critical rationalism does not declare religion irrational. It applies to religious claims the same standard it applies to all claims: they must remain open to honest scrutiny and, where scrutiny reveals error, to revision. The argument of Section 3 sets up a precise demand for any proposed resolution: it must reject naive realism on both sides simultaneously, without reducing either religion or reason to the other.

Albert's Münchhausen Trilemma makes the point in its strongest form: any attempt to ground a knowledge claim in an indisputable foundation ends in circularity, infinite regress, or arbitrary postulate (Albert 1985, 146). The conclusion is not skepticism but a requirement of intellectual honesty: no knowledge system possesses the kind of absolute grounding that naive realism assumes for prophetically received truth. Lakatos extends this into evaluative practice: theories are assessed not by whether they have been conclusively confirmed, but by their ability to generate understanding and absorb criticism productively (Lakatos 1978, 47). This approach leaves room even for religious systems, so long as they are willing to submit to critical analysis and do not forcibly claim epistemological absolutism. Argumentation allows us, in principle, to distinguish rational

judgement from judgement driven by self-interest, group loyalty, or emotional commitment. But no argument, however careful, delivers certainty. Habermas's observation is worth preserving here: tradition carries accumulated moral and cultural experience that cannot be reduced to instrumental calculation (Habermas 2008, 13). The point of critical rationalism is not to discard tradition but to hold it without claiming that it is beyond examination.

There is a clear link from naive realism to violence motivated by religion, and it stems from certainty. Someone who believes their understanding of truth is direct and complete, and who cannot see disagreement as an honest epistemic difference, has no rational way to choose between persuasion and force. As Popper observed, this »certainty of belief«, the conviction that one's own position needs no further justification while others' do, leads to an apologetic stance toward violence (Popper 1963, 122). Critical rationalism demands applying the same critical standards to one's own beliefs, removing that epistemological barrier. It is important to state plainly: a tradition that selectively uses rational and scientific arguments to dismiss rivals while protecting its own claims from scrutiny is not practizing critical rationalism. Instead, it practices naive realism in a dialectical form. The honest stance that critical rationalism advocates is a willingness to subject one's beliefs to the same critical examination as others' and to revise them when the evidence calls for it.

Contemporary Islamic reformist thinkers, Fazlur Rahman (1982), Mohammed Arkoun (2002), Abdolkarim Soroush (2000), Muhammad Shahrur (1990) have, through different routes, arrived at positions structurally consistent with critical rationalism. The axis shared by these thinkers is the distinction between Revelation as a divine source and tradition as a fallible human interpretation. Theological and juridical formulations are products of specific historical circumstances, not timeless articulations of divine will. The hermeneutical practice implied here consists in tracing the ethical principles embedded in a text and reinterpreting them in light of changing historical circumstances. This is precisely the kind of ongoing critical engagement that critical rationalism demands of any living intellectual tradition. It is also worth noting that the most productive periods in Islamic intellectual history were those where such open critical inquiry was institutionally possible. Critical rationalism is not being imported into

Islam from outside; it is recovering a commitment to rational scrutiny that the tradition has repeatedly generated and repeatedly suppressed.

What should be emphasized is that critical rationalism does not require the rejection of inherited thought. Tradition, as Fanayī writes, »is the collection of the theoretical and practical experiences of our predecessors« (Fanayī 1389, 258), and that accumulated experience carries genuine cognitive value. What critical rationalism requires is not that tradition be discarded but that it be held without the claim to immunity from scrutiny. Following tradition without critical analysis is no more rational than rejecting it without examination. Reason itself operates within cultural and historical frameworks and produces judgments that are provisional rather than final. This mutual fallibility of both religious tradition and rational argument is precisely what makes honest dialogue between them possible rather than impossible.

Conclusion

The religion–rationality dichotomy in Islamic thought cannot be adequately explained as a simple opposition between faith and reason, or between revelation and philosophical inquiry. As this article has argued, the deeper source of the tension lies in the epistemological and psychological assumptions through which truth is understood. In particular, the persistence of naive realism has encouraged the view that truth is simple, self-evident, and passively received, while disagreement is often interpreted as a moral or spiritual failure rather than as a legitimate epistemic condition. This assumption has shaped not only traditional religious discourse, but also certain forms of dogmatic rationalism that treat their own conclusions as final and self-validating. The encounter between Islamic thought and modern rational and scientific knowledge intensified this tension, because it brought into question inherited forms of authority, interpretation, and certainty. Contemporary attempts to resolve the problem by reducing religion to the sphere of personal spirituality offer a partial solution, but they remain insufficient when religious claims extend into public, legal, political, educational, or epistemological domains. In such cases, religious discourse cannot be exempted from rational and critical assessment, since its claims are mediated through human interpretation and therefore

remain fallible. Critical rationalism offers a more balanced framework for addressing this problem. It does not require the rejection of religion, nor does it grant an absolute and unquestionable authority to reason. Rather, it insists that all knowledge claims, whether religious, philosophical, or scientific, remain open to criticism, revision, and interpretive scrutiny. From this perspective, the reconciliation of religion and rationality does not depend on subordinating one to the other, but on rejecting the demand for absolute certainty on both sides. The significance of this approach lies in its capacity to preserve the meaningful dimensions of religious belief while preventing religious interpretation from becoming immune to critique. At the same time, it prevents rational inquiry from becoming dogmatic by reminding it of its own fallibility. Thus, critical rationalism provides a methodological basis for a more dialogical and self-critical engagement between Islamic theology, philosophy, and modern forms of knowledge. Such an approach may contribute to a more rigorous reconsideration of inherited traditions and to a more productive relationship between religious thought and rational inquiry in the contemporary Islamic context.

Data Availability Statement

As this study is based on a theoretical approach, no new research data were generated or analyzed.

References

Al-Azm, Sadiq Al-Azm. 2014. *Critique of Religious Thought.* Berlin: Gerlach Press.

Albert, Hans. 1985. *Treatise on Critical Reason*. Princeton: Princeton Legacy Library

Arkoun, Muhammed. 2002. *The Unthought in Contemporary Islamic Thought.* London: Saqi Books.

Fanāyī, Abulqāsim. 1389 [1969]. *Akhlāq-e dīnshanasī*. Tehran: Negāh-e Moaser.

Habermas, Jürgen. 2008. *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays.* Cambridge: Polity Press.

Kripke, Saul. 1982. *Wittgenstein on Rules and Private Language: An Elementary Exposition.* Oxford: Blackwell.

Lakatos, Imre. 1978. *The Methodology of Scientific Research Programmes*. Cambridge: Cambridge University Press.

Malekian, Mostafa. 2012. Moddeiyāt-e Aqlāniyat wa Mʿnaviyat. Https://bidgoli1371.blogfa.com/post/143/%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D8%AF-%D9%85%D9%84%-DA%A9%DB%8C%D8%A7%D9%86-%D9%88-%D8%B9%D9%82%D9%84%D8%A7%D9%86%D-B%8C%D8%AA-%D9%88-%D9%85%D8%B-9%D9%86%D9%88%DB%8C%D8%AA (accessed 11. 1. 2016).

Paya, Ali. 2023. Is It More Reasonable for a Critical Rationalist to Be non-Religious? Belief in God Through the Lens of Critical Rationalism. *Journal of Philosophical Investigations* 17/42: 332–351.

Popper, Karl. 2008. Popper on God: Interview with Edward Zerin. In: Jeremy Shearmur and Piers Norris Turner, eds. *After the Open Society*. London: Routledge.

– – –. 1963. *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge.* London: Routledge.

Rahman, Fazlur. 1982. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.

Rexhepi, Abdulla, and Liridona Bërkolli. 2024. Contemporary Islamic Theology in Iran: Mohammad M. Shabestari, Mostafa Malekian, Mohsen Kadivar. *Edinost in dialog* 79/1: 47–67.

Soroush, Abdulkarim. 2000. *Reason, Freedom, and Democracy in Islam.* Oxford: Oxford University Press.

– – –. 2002. *Sonnat wa Sekularism*. Tehran: Farhang-e şeraţ.

Shahrur, Muhammad. 1990. *Al-Kitāb wa-l--Qur'ān: Qirā'a Mu'āṣira.* Damascus: Dar al-Ahali.

Edinost in dialog *Unity and Dialogue*
81 (2026) 1: 145–154

Pregledni znanstveni članek Review scientific paper (1.02)
Besedilo prejeto Received: 7. 3. 2026; Sprejeto Accepted: 30. 4. 2026
UDK UDC: 27-67:28
DOI: 10.34291/Edinost/81/01/Hazaymeh
© 2026 Hazaymeh CC BY 4.0

Omar Mohammad-Ameen Ahmad Hazaymeh

Christian-Muslim Dialogue in *A Common Word Between Us and You*: Document Based on Quran's Teachings

Krščansko-muslimanski dialog v dokumentu Skupna beseda med vami in nami*: dokument, utemeljen na naukih Korana*

Abstract: The paper explores Christian-Muslim dialogue based on *A Common Word between Us and You* document as an example of interfaith dialogue. The paper seeks to reveal this dialogue's role in establishing peaceful coexistence and cooperation between Christians and Muslims. The descriptive analytical method was used in investigating the Quranic texts about dialogue with the People of the Book. The paper concludes that such dialogue plays a key role in promoting peaceful coexistence, social cohesion and preventing religious extremism. It particularly highlights the importance of transferring this dialogue from theoretical level to everyday life and the need to strengthen it in educational and social institutions.

Keywords: interfaith dialogue, religious pluralism, religious differences, coexistence

Izvleček: *Prispevek analizira krščansko-muslimanski dialog na podlagi dokumenta* Skupna beseda med vami in nami *kot pomembnega sodobnega primera medverskega dialoga. Raziskava izhaja iz koranskih besedil o dialogu z »ljudstvom Knjige« ter s pomočjo deskriptivno-analitične metode pokaže, da je dialog temeljno koransko načelo, utemeljeno na modrosti, pravičnosti in spoštovanju drugega. Dokument poudarja skupne verske in etične vrednote, zlasti ljubezen do Boga in bližnjega, ter predstavlja okvir za razvijanje konstruktivnega dialoga med kristjani in muslimani. Prispevek ugotavlja, da ima tak dialog ključno vlogo pri spodbujanju miroljubnega sobivanja, družbene kohezije in preprečevanju verskega ekstremizma. Posebej izpostavlja pomen prenosa dialoga s teoretične ravni v vsakdanje življenje ter potrebo po njegovi krepitvi v izobraževalnih in družbenih institucijah.*

Ključne besede: *medverski dialog, verski pluralizem, verske razlike, sobivanje*

Introduction

Contemporary changes make dialogue between religions important for peace and stability. This dialogue becomes necessary in multi-religious societies (Weldu and Kiingati 2024). Everyday interaction between the believers of religions is not marginal but a human reality forces us to look for mechanisms to communicate based on mutual respect, recognition of the difference, and admiration of humanity and peculiarities of others (Hazaymeh 2024; Orbih 2024).

This difference is a main trait of Allah's power who created people with different colors and languages »and one of His signs is the creation of the heavens and the earth, and the diversity of your languages and colors. Surely in this are signs for those of sound knowledge.« (Q 30:22)

Christian-Muslim dialogue has gained particular importance because of the long relations and interaction between their followers. The Quran presents dialogue as a means of rapprochement, not as a tool of conflict (Rahim 2023). Allah says, »Let there be no compulsion in religion, for the truth stands out clearly from falsehood. So, whoever renounces false Gods and believes in Allah has certainly grasped the firmest, unfailing handhold. And Allah is All-Hearing, All-Knowing.« (Q 2:256)

The Quranic call for dialogue with the people of the Book is in verse »say, O People of the Book! Let us come to common terms: that we will worship none but Allah, associate none with Him, nor take one another as lords instead of Allah, but if they turn away, then say, Bear witness that we have submitted to Allah alone« (Q 3:64). The call assures a common ground of worshipping Allah and not having another God with him and not to take one another as lords instead of Allah. This common ground aims to gather people on universal human moral and faith values.

The document is a representation of Quranic vision of dialogue with the People of the Book. It was a message from Muslim scholars to Christian leaders to rebuild the relation between the two religions based on common values including love God and human beings (Goma'a 2010; Madigan 2008). The document reflects deep awareness of the importance of moving from words, i.e., theoretical discourse to deeds, i.e., the actual

practice of dialogue because through the rejection of violence, religious discrimination and promoting peace and cooperation, the followers of the two religions can encounter the challenges they face.

1 Review of related literature

Dialogue is a communicative process between different parties to express and exchange opinions and thoughts based on mutual respect and acceptance of others' views (Abd-Al Rahman 2000). In present religious' context, dialogue is a tool for managing differences based on recognition of others and their rights including their rights in belief (Abu-Nimer 2002).

Dialogue is not abandoning convictions or doctrinal belief, but rather an ethical practice that allows people to express their thoughts and interact to strengthen peace and coexistence (Edwin 2011; Piwko 2025; Seran 2025).

In this context, Christian-Muslim dialogue is important because of the many intersections that gather their followers like history and traditions, especially in the countries where the two religions live. Their relation cannot only be stored in theological dimension (Kusuma, 2025) because religious, historical, political, social, and cultural factors intersect to make dialogue important (Saleem et al. 2025; Klaina 2025).

The Quran confirms the ground of dialogue with the People of the Book in the Quranic expression »a common word«. This Islamic perspective assures that dialogue shall not be a coercion or exclusion but rather knowing each other (Baig 2025). Christian view of dialogue is based on love, peace, and the serve of human beings (Sahhaf Kashani 2025; Jonathan 2025). The Christian-Muslim dialogue shall not only be between the heads of the pyramid, i.e., the religious leaders of the two religions, but also with the base of the pyramid, i.e., the societies.

2 The Quranic foundations of dialogue

The Quran establishes a framework for dialogue with the People of the Book based on justice, wisdom, and respect of others (Suhail 2024; Moutan 2022). Allah says, »Say, O People of the Book! Let us come to common terms: that we will worship none but Allah, associate none with Him, nor take one another as lords instead of Allah, but if they turn away, then say, bear witness that we have submitted to Allah alone.« (Q 3:64)

The phrase »let us come« means participation and openness, while the phrase »a common word« reflects the principle of looking for a common ground that gathers the different ones around major faith issues which at the top are the belief in one God, the rejection of polytheism, and refusing religious oppression or exclusion. Therefore, the document got its main goal to assure that the real and fruitful dialogue stems from shared morals, not from points of difference.

The Quran confirms that dialogue cannot be isolated from morals in discourse as it assures wisdom and good call when addressing people (Yusuf et al. 2020; Al Saleeh 2019) as in verse »Invite all to the Way of your Lord with wisdom and kind advice, and only debate with them in the best manner. Surely your Lord alone knows best who has strayed from His Way and who is rightly guided.« (Q 16:125)

The Quran builds the goodness of argumentative dialogue with the People of the Book on rational calm speech as seen in verse »do not argue with the People of the Book unless gracefully, except with those of them who act wrongfully. And say, we believe in what has been revealed to us and what was revealed to you. Our God and your God is only One. And to Him we fully submit.« (Q 29:46) The verse emphasizes shared faith by acknowledging the unity of divine revelation which enhances trust and strengthens communication bridges. It declares the unity of the Lord whom both sides believe in – »Our God and your God is one«.

»O believers! Do not insult what they invoke besides Allah or they will insult Allah spitefully out of ignorance. This is how We have made each people's deeds appealing to them. Then to their Lord is their return, and He will inform them of what they used to do.« Q 6:108 puts important

Quranic principle for dialogue controlling religious discourse and managing relations with those who differ in religion.

The Quran focuses on common values with the People of the Book like the love of God, justice, and mercy as in »O believers! Stand firm for Allah and bear true testimony. Do not let the hatred of a people lead you to injustice. Be just! That is closer to righteousness. And be mindful of Allah. Surely Allah is All-Aware of what you do.« (Q 5:8)

3 The document *A Common Word Between Us and You*

The document is a contemporary initiative for Christian-Muslim dialogue to exceed theoretical thought to a practical application. It was an open letter from Muslim religious leaders to Pope Benedict and other Christian leaders, and sent on the occasion of the Eid al-Fitr 1428 A.H. / October 13th, 2007 C.E., and on the first anniversary of the open letter of 38 Muslim scholars to Pope Benedict (*A Common Word Between Us and You* 2007, 1). It was signed by 138 Muslim scholars from different Arabic and Muslim countries (22–29) and sent to different Christian leaders.

It was written after religious and media tensions, and a year after Regensburg lecture which Pope Benedict delivered at University of Regensburg in Germany on September 12th, 2006 where he quoted from the Byzantine emperor Manuel II Palaiologos. The quotation which was published in English translation by the Vatican was: »Show me just what Muhammad brought that was new and there you will find things only evil and inhuman, such as his command to spread by the sword the faith he preached.« Because of it and the lecture, many Muslim politicians and religious leaders protested as they felt it was an insult of Islam.

The document whose name stemmed from verse 64 of surat Al-Imran pointed out that the absence of peace, or the existence of threats can be very dangerous trigger for conflict which fires may burn the whole world (Ali 2009; Haddad and Smith 2009).

It focused on two issues for dialogue between Christianity and Islam. The pure monotheism of God as the essence of faith in Islam and the belief

in one God which occupies a central position in Christianity (*A Common Word Between Us and You* 2007, 2). It confirmed this issue with verses from the Quran and the Old and New Testaments to say that the love of God is not just a spiritual emotion, but also a commitment that guides life and relations. The second issue was the love of the neighbor which is a major recommendation in Christianity and Islam (2).

4 Christian-Muslim dialogue and social coexistence

The Quranic dialogue's impact is not limited to intellectual or formal institutional levels, but includes everyday life in Christian and Muslim societies. For example, in Arab societies where Christians and Muslims are native citizens, the Christian-Muslim coexistence is an authentic segment of social fabric (Albtush 2013; Abdullah 2023).

Christians and Muslims' coexistence confirms social solidarity, unity, and common living (Ata 2013). Participating in happy and sad occasions is a manifestation of this relation. Social coexistence between Christians and Muslims is also seen in lighting Christmas trees in public squares or malls with official and public participation (Murrah 2010).

Christians participate in Islamic occasions like congratulating Muslims on the arrival of Ramadan, Eid al-Fitr, Eid al-Adha, or participating, or inviting Muslims to Iftar feasts made by Christian people or organizations. These social practices show that dialogue with the People of the Book can be a daily act of belonging, unity, and cohesion (Ziyada 2016).

5 Quranic dialogue to encounter religious extremism and hatred speech

The Quranic dialogue is an important tool to encounter religious extremism and hate. The Quran does not present religion as a system of exclusion or a means of conflict, but rather as human discourse based on knowing each other. »O humanity! Indeed, we created you from a male and a female, and made you into peoples and tribes so that you may get to know

one another. Surely the most noble of you in the sight of Allah is the most righteous among you. Allah is truly All-Knowing, All-Aware.« (Q 49:13)

Quranic discourse urges using wisdom and advice to call people to Allah's way: »Invite all to the Way of your Lord with wisdom and kind advice, and only debate with them in the best manner. Surely your Lord alone knows best who has strayed from His Way and who is rightly guided.« (Q 16:125) This discourse establishes a dialogue that weakens the exclusion tendency which fuels hatred speech.

The religious extremist discourse contradicts with Quranic teachings which confirms that no one is forced to be Muslim: »Let there be no compulsion in religion, for the truth stands out clearly from falsehood. So, whoever renounces false Gods and believes in Allah has certainly grasped the firmest, unfailing handhold and Allah is All-Hearing, All-Knowing.« (Q 2:256)

6 The multiciplity of interpretations and its impact on Christian-Muslim dialogue

Although the document is a framework for dialogue, understanding this dialogue cannot be separated from the jurisprudential and interpretive pluralism in Islamic tradition. The view against the People of the Book is not the same all the time. It is shaped through different schools and affected by political and historical contexts.

The divergence about dialogue is not a contradictory to quranic text, but a diversity in the ways of understanding and interpreting it. While some interpretive schools highlight the verses of understanding, cooperation, and justice, others highlight the verses that came in the contexts of certain conflicts.

This divergence stems from different reasons like the difference in schools of interpretation and the difference between scholars in understanding the reasons for revelation and the historical contexts. Political and social conditions played a role in directing these readings as some of these interpretations were affected by conflicts that some Muslim societies had.

Despite the interpretations of dialogue, those which adopt stricter relations cannot be canceled which explains the divergence in the views in the contemporary Muslim societies. Christian-Muslim dialogue needs awareness of these interpretations, addressing the causes of tension, and renewing religious speech to face contemporary challenges.

Christian-Muslim dialogue points out that the problem does not lie in the absence of religious foundations of dialogue, but how to activate these foundations. The transition from words to deeds is hard and requires much effort. The real challenge is not just in having new dialogues, but in making them part of life.

Conclusion

Dialogue with the People of the Book is not a circumstantial choice that political or social changes impose, but rather an authentic principle that is rooted in Quranic text. The Quran presents principles of wisdom, justice, mercy, and respect for dialogue with the People of the Book.

The paper shows that the principle of a common word is a core of dialogue between Christians and Muslims because it calls for meeting on faith and moral common principles without ignoring or declining of the peculiarities.

When such document is used in discourse, cultural policies, educational programs, and everyday interactions, religions become a tool for building, not destroying, bridge for communication, not division. The need to activate dialogue is a necessity that contemporary challenges impose.

Christian-Muslim dialogue in the document is a sustainable civilizational project. Having this approach opens broader horizons for just and tolerant societies to transform religious diversity from difference to cohesion and cooperation.

Data Availability Statement

As this study is based on a theoretical approach, no new research data were generated or analyzed.

References

Abd-al Rahman, Taha. 2000. *On the Principles of Dialogue and The Renewal of Theology*. Casablanca: Arab Cultural Center.

Abdullah, R. H., and J. F. Ali. 2023. Peaceful Coexistence between Muslims and Christians in Light of the Purposes of Sharia:(Koya city as a model). *Qalaai Zanist Scientific Journal* 8/5: 752–781.

Abu-Nimer, Mohammed. 2002. The Miracles of Transformation through Interfaith Dialogue: Are You a Believer? In: David R. Smock, ed. *Interfaith Dialogue and Peacebuilding*. Washington: United States Institute of Peace Press.

Al Saleeh, S. K. 2019. Dialogue in the Qur'anic Perspective and its Impact on Coexistence. *Opción: Revista de Ciencias Humanas y Sociales* 19: 2587–2606.

Albtush, Bassam Abdalsalam. 2013. The Muslim Christian Common Coexistence: Al-karak as A Model. Wasatyea. Https://www.wasatyea.net/ar/content (accessed 13. 5. 2025).

Ali, M. M. 2009. A Muslim Interfaith Initiative (A Common Word Between Us and You) And Its Christian Response. *Insights* 2/1: 115–132.

Ata Allah, Hanna. 2013. Can the fraternal Christian-Islamic relations in the Arab East in general and in Palestine in particular serve as a model for the West? *Arabic Journal for Human Sciences* 31: 79–110.

Baig, H. 2025. The Role of Qur'anic Teachings in Global Interfaith Conferences: An Analytical Review. *Zia e Tahqeeq* 15/29: 45–55.

Edwin, J. V. 2011. A common word between us and you: a new departure in Muslim attitudes towards Christianity. Doctoral dissertation. University of Birmingham.

Goma'a, H. S. A. 2010. »A Common Word Between Us and You«: Motives and Applications. In: *Muslim and Christian Understanding: Theory and Application of »A Common Word«*, 15–19. New York: Palgrave Macmillan US.

Haddad, Y. Y., and J. I. Smith. 2009. The quest for 'A common word': initial Christian responses to a Muslim initiative. *Islam and Christian–Muslim Relations* 20/4: 369–388.

Hazaymeh, O. M. A. A. 2024. Dialogue between Islam and Christianity in the twenty-first century in light of Leonard Swidler's vision of interreligious dialogue: is it a luxury or a necessity? *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 23/69: 30–46.

Jonathan, A. 2025. The Strategic Role of Christian Bible or Theological Colleges in Religious Moderation in Muslim Majority Society. *Journal of Religious and Socio-Cultural* 6/2: 165–179.

Klaina, M. 2025. The Dialogue Between Islam and The West: Challenges and Strategies for Coexistence. *International Journal of Humanities Education and Social Sciences* 3/1: 198–226.

Kusuma, A. E. 2025. Christian-Muslim Dialogue: Encounter and Co-Existence: by Gregory MacDonald. *British Journal of Religious Education* 48/1: 165–166.

Madigan, D. 2008. A Common Word between Us and You: Some Initial Reflection. *Thinking Faith: The Online Jesuit Journal*. Https://www.thinkingfaith.org/articles/20080118_9.htm (accessed 13. 5. 2025).

Moutan, D. M. M. T. 2022. The Foundations and Rules of Dialogue–a Quranic Study in the Light of Contemporary Reality. *International Multilingual Academic Journal* 7/3: 244–264.

Murrah, Antoan Ijreas Anton. 2010. The Role of Civil Society Institutions in promoting Christian-Muslim coexistence in the Bethlehem community. Master's Thesis. Al-Quds University.

Orbih, W. I. 2024. Divine Transcendence and the Possibility of Theological Dialogue between Christians and Muslims. *Interreligious Studies & Intercultural Theology* 8/1: 97–115.

Piwko, A. 2025. Diplomacy of Dialogue: Pope Francis's Policy towards Islam and the Development of Interreligious Relations in the European Union. *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 24/71: 60–78.

Rahim, A. 2023. Dialogue Language Style of the Qur'an: A Stylistic Analysis of Dialogues on the Truth of the Qur'an. *Solo International Collaboration and Publication of Social Sciences and Humanities* 1/1: 35–46.

Sahhaf Kashani, M. 2025. Interreligious Dialogue from the Perspective of Islamic Sacred Texts (Necessity, Methods, Policies). *Theosophia Islamica* 5/1: 77–111.

Saleem, M. M., M. S. Habib, and S. H. F. Bukhari. 2025. Bridging Faiths: Dr. Ataullah Siddiqui's Contributions to Muslim-Christian Interfaith Dialogue. *Contemporary Journal of Social Science Review* 3/1: 2363–2373.

Seran, Y. 2025. The role of interfaith dialogue in enhancing social tolerance in multicultural communities. *Jurnal Konseling dan Pendidikan* 13/2: 326–334.

Suhail, A. Q. 2024. Quranic Foundations for Dialogue with Others. *Darul Hikmah: Jurnal Penelitian Tafsir dan Hadits* 10/2: 96–108.

A Common Word between Us and You. 2007. Https://www.acommonword.com/the-acw-document/ (accessed 13. 5. 2025).

Weldu, A. H., and J. B. Kiingati. 2024. Christian-Muslim Narratives and their Dialogue for Sustainable Peace and Development in the Oromia Region, Ethiopia. *African Journal of Empirical Research* 5/3: 370–383.

Yusuf, M., A. Abubakar, M. Mardan, N. Nahdhiyah, and A. Rahim, A. 2020. The dialogue of multicultural education and harmony in prosperity based on the Qur'an. *International Journal on Advanced Science, Education, and Religion* 3/3: 107–119.

Ziyada, Tariq. 2016. The Lebanese experience of living through Christian-Muslim dialogue. *Majallit Althaqafa Alalamih »The Journal of International Culture«* 186/32: 76–85.

Edinost in dialog *Unity and Dialogue*
81 (2026) 1: 155–182

Pregledni znanstveni članek Review scientific paper (1.02)
Besedilo prejeto Received: 6. 3. 2026; Sprejeto Accepted: 18. 6. 2026
UDK UDC: 2-142
DOI: 10.34291/Edinost/81/01/Lala
© 2026 Lala CC BY 4.0

Ismail Lala

The Unknown and Known God in the Abrahamic Religions

Znani in neznani Bog v abrahamskih religijah

Abstract: This study interrogates the portrayal of the duality of God in Judaism, Christianity, and Islam by the German theologian Rudolf Otto. Otto argues that God is essentially unknowable, but to forge a relationship with God, the Abrahamic traditions rationalise God. This process of rationalisation is, according to Otto, virtually non-existent in Islam, is in its early stages in Judaism, and reaches its peak in Christianity. The present study argues that Otto's analysis is flawed because he does not recognise the nuances that exist within each tradition. Further, Otto pays scant attention to the Jewish and Islamic traditions. This study seeks to remedy some of these oversights by highlighting the diversity of opinion within the Abrahamic traditions, and by focusing on specific mystical trends in Judaism and Islam. Kabbalism in the Jewish tradition through the work of the interpreter of Jewish mysticism Gershom Scholem, and Sufism in the Islamic tradition through the work of the mystic Ibn 'Arabi are explored. The study finds that, even though there are exceptions, the Kabbalists generally placed less of an emphasis on the personalness of God, as Otto believed, but the Sufi tradition of Ibn 'Arabi's school places equal emphasis on the majesty and mercy of God as aspects of God's knowability, contrary to Otto's assertion.

Keywords: God, Christianity, Islam, Judaism, Kabbalism, Sufism, Ibn 'Arabi, Rudolf Otto

Izvleček: *Ta študija preučuje, kako nemški je teolog Rudolf Otto obravnaval upodabljanje dvojnosti Boga v judovstvu, krščanstvu in islamu. Otto je trdil, da je Bog v bistvu nespoznaven, vendar pa abrahamske tradicije Boga racionalizirajo, da bi vzpostavile odnos z njim. Za Otta ta proces racionalizacije v islamu praktično ne obstaja, v judovstvu je v zgodnjih fazah, v krščanstvu pa doseže vrhunec. Ta študija trdi, da je Ottova analiza pomanjkljiva, ker ne upošteva odtenkov, ki obstajajo znotraj vsake tradicije. Poleg tega Otto judovski in islamski tradiciji posveča le malo pozornosti. Ta študija skuša popraviti nekatere od teh nepazljivosti, tako da poudarja raznolikost mnenj znotraj abrahamskih tradicij in se osredotoča na specifične mistične smeri v judovstvu in islamu. Raziskana sta kabalizem v judovski tradiciji skozi delo razlagalca judovske mistike Gershoma Scholema ter sufizem v islamski tradiciji skozi delo mistika Ibn 'Arabija. Študija ugotavlja, da so kabalisti, čeprav obstajajo izjeme, na splošno manj poudarjali osebnost Boga, kot je menil Otto, medtem ko sufijska tradicija šole Ibn 'Arabija enako poudarja veličastvo in usmiljenje Boga kot vidika Božje spoznavnosti, kar je v nasprotju z Ottovo trditvijo.*

Ključne besede: *Bog, krščanstvo, islam, judaizem, kabalizem, sufizem, Ibn 'Arabi, Rudolf Otto*

Introduction

This study interrogates the portrayal of the duality of God in Judaism, Christianity, and Islam by the German theologian Rudolf Otto. Otto delineates the non-rational and rational aspects of God in his seminal work on the topic, *Das Heilige* (1924). This work has been described as »probably the most widely read German theological work of the twentieth century«, which has »enjoyed a degree of popularity that has rarely been accorded to any academic work in theology or religious studies« (Gooch 2000, 1). Indeed, Eric Sharpe declares that *Das Heilige* »aroused an immediate and lasting response in the mind of the twentieth century and now holds near canonical status as one of the books which every student of comparative religion imagines himself or herself to have read« (Sharpe 1986, 161).

Nevertheless, his work contains some deficiencies that this study aims to address. One of the major failings of Otto's work is that he pays scant attention to the Jewish tradition, and especially the Islamic tradition. Even in the tradition that Otto deals with in most detail – the Christian tradition – there is a tendency to treat the entire tradition as a monolith and not acknowledge the diversity within the tradition. In the Jewish and Islamic traditions, which are clearly not Otto's main concern, this tendency to monolithise is magnified. However, Otto must be granted some grace because his work makes clear that his primary focus is the phenomenology of religion and not systematic metaphysics. Therefore, he may be forgiven for not exploring the diversity within each tradition. Yet some of his observations that seek to generalize his phenomenological experience to the entire Christian tradition, and then contrast it against a supposed monolithic Jewish or Muslim experience, must be called out for their subjectivity and superficiality.[1]

This study acknowledges the diversity within Christian, Jewish, and Islamic mystical interpretations, and narrows the focus of enquiry to the specific mystical trends within the traditions that Otto most conspicuously neglects; namely, Jewish mysticism and Islamic mysticism. In the former, Kabbalism, and in the latter, Sufism are explored, but to circumvent Otto's error, both

1 I am extremely grateful to an anonymous reviewer for pointing this out.

mystical trends are interrogated through specific thinkers, so as not to assume generality within each mystical tradition. This study, thus, scrutinizes the duality of God in Kabbalism through the work of the first professor of Jewish mysticism and pioneer of Kabbalah studies, Gershom Scholem (1941), and it does the same in Sufism through the mystical worldview of perhaps the most important Sufi in the Islamic tradition, Muhyi al-Din ibn ʻArabi (d. 638/1240) (Chittick 2007; Chodkiewiz 1993; Corbin 2008; Knysh 1999; Landau 2008). In doing so, it engages with the ontological structure of God as described by the most well-known interpreter of Kabbalism on the one hand, and on the mystical worldview of arguably the most influential Sufi on the other. Prior to interrogating the known and unknown God in these traditions, however, we must present Otto's conceptual outlook of the divine.

Background

Religions generally, and the Abrahamic religions of Judaism, Christianity and Islam in particular, have a fundamental problem. This problem is aptly described by Scholem in his masterful work on Jewish mysticism:

> [I]n its classical form, religion signifies the creation of a vast abyss, conceived as absolute, between God, the infinite and transcendental Being, and Man, the finite creature (Scholem 1941, 7).

There is an inherent futility in the task of trying to comprehend an essentially apophatic Being, and yet religion is forever engaged in this endeavour. Scholem expresses the duality of religions that seek comprehension set against an incomprehensible God:

> The great monotheistic religions live and unfold in the ever-present consciousness of this bipolarity, of the existence of an abyss that can never be bridged (Scholem 1941, 8).

What religions, especially the Abrahamic religions, do, then, to attempt to bridge this abyss between the essential apophasis of divinity and the intrinsic religious curiosity of humankind, is to employ analogy, as Otto explains,

> The nature of God is [...] thought of by analogy with our human nature of reason and personality; only, whereas in ourselves we are aware of this as qualified by restriction and limitation, as applied to God the attributes we use are »completed«, i.e. thought as absolute and unqualified. (Otto 1924, 1)

The attributes of God, thus, become »rational«, and, by extension, so does God Himself, and, indeed, the religion that conceives of God in such a way. The definition of »rational« is:

> (1) the concepts (in this case, the attributes of God) are attained/attainable intellectually,
>
> (2) the concepts can be analysed intellectually, and
>
> (3) the concepts are definable through language. (Otto 1924, 2)

Judaism, Christianity, and Islam place heavy emphasis on describing God through analogy because this is the only way in which God can be »rationalised«. However, as Otto points out, this rationalisation does not eliminate our fundamental problem:

> [S]o far are these »rational« attributes from exhausting the idea of »deity«, that they in fact imply a non-rational or supra-rational Subject of which they are predicates. They are »essential« (and not merely »accidental«) attributes of that subject, but they are also [...] *synthetic* essential attributes. (Otto 1924, 2)

The innate apophasis of God is underscored all the more because the attributes that are predicated of God are acknowledged as »synthetic«, and not applicable to God's non-rational, true essence. Nevertheless, the reason these »rational« attributes are foregrounded, especially in Jewish, Christian, and Islamic mysticism, is that »otherwise, Mysticism could only exist in an unbroken silence, whereas what has generally been a characteristic of the mystics is their copious eloquence« (Otto 1924, 2). Indeed, Scholem alludes to the strange paradox in the mystical tradition of the Abrahamic religions in which the mystics

> continuously and bitterly complain of the utter inadequacy of words to express their true feelings, but, for all that, they glory in them; they indulge in rhetoric and never weary of trying to express the inexpressible in words. (Scholem 1941, 15)

Otto believes that the over-intellectualisation of God through emphasis on the »rational« God, known through the attributes of analogy, is a characteristic of Christianity. He explains that Christian

> orthodoxy found in the construction of dogma and doctrine no way do justice to the non-rational aspect of its subject. So far from keeping the non-rational element in religion alive in the heart of the religious experience, orthodox Christianity manifestly failed to recognize its value, and by this failure gave the idea of God a one-sidedly intellectualistic and rationalistic interpretation. (Otto 1924, 3)

This article generally supports Otto's assertion, whilst at the same time qualifying it, for there are many thinkers in the Christian tradition who underscore the non-rational aspect of God. Among the most famous of these is Pseudo-Dionysius who includes the following disclaimer about his musings regarding the divine:

> I have followed divine tradition and I have tried to come to grips with these mysteries in a manner that went beyond the workings of intellect. For the truth is that everything divine and even everything revealed to us is known only by way of whatever share of them is granted. Their actual nature, what they are ultimately in their own source and ground, is beyond all intellect and all being and all knowledge. (Pseudo-Dionysius 1987, 62)

Not only is knowledge of God not bestowed *in toto*, says Pseudo-Dionysius, but even the fragments that are bestowed must be filtered through the limited lattice of the intellect that cannot absorb the »actual nature« of the divine, which remains »beyond all intellect and all being and all knowledge«. The entire endeavour, then, is a »struggle to break free of all the working of our minds« (Pseudo-Dionysius 1987, 63).

To address this challenge, Pseudo-Dionysius believes that »dissimilar symbolism« is a more potent pedagogical tool than »similar symbolism to convey the non-rationality of God as it engages the intellect more directly through negation (Pseudo-Dionysius 1987, 7). He writes,

> Since the way of negation appears to be more suitable to the realm of the divine and since positive affirmations are always unfitting to the hiddenness of the inexpressible, a manifestation through dissimilar shapes is more correctly to be applied to the invisible. (Pseudo-Dionysius 1987, 149)

It is therefore more suitable to employ the dissimilar symbol of drunkenness than to use the similar symbol of beauty or wisdom because

> »dissimilar« symbolism [...] through its very dissimilarity, its ugliness or monstrosity, and by the natural repugnance it inspires, proves from the very first to be better adapted to the method of negation that it demands. (Pseudo-Dionysius 1987, 7)

Through dissimilarity, then, Pseudo-Dionysius »self-consciously employs contradictory constructions of the divine Other to convey a more realistic sense of God's utter unthinkability« (Almond 2002, 526).

Meister Eckhart's (d. 1328) solution to the conundrum of divine non-rationality versus divine rationality was to actually designate two gods: the non-rational God was the »Godhead« (*Gottheit*), as opposed to the rational God (Almond 1999, 152). Eckhart argued that one must go »beyond« God »to the nameless Oneness of the »Godhead« (Eckhart 2009, 20). Eckhart's non-rational Godhead is an »abyss« (*Abgrunt*) that is »nameless« and »quality-less« (Almond 1999, 152), and so it is most radically the Other. He writes about this non-rational Godhead:

> God is nameless; no one can know or say anything of him. [...] If say God is good it is not true: I am good, God is not good. I say more: I am better than God is, for what is good can be better and what is better can be best. But God is not good, therefore he cannot be better; and since he cannot be better, therefore he cannot

> be best. These three: good, better, best are remote from God who is above all. (Eckhart 1947, 246)

All adjectives, since they operate within the realm of human comprehension, cannot be applied to the nameless Godhead, says Eckhart. He uses scandalous language to drive his point home when he declares »I am better than God is«. In making this assertion, Eckhart is negating the legitimacy of the comparison since God is »above« the categorisations of »good«, »better«, and »best«. He goes further, saying that these descriptions do not just apply to the aspects of the nameless Godhead, they apply to His very existence: »If I say, God is being, it is not true: he is a transcendental essence, a superessential nothing.« (Eckhart 1947, 246) He therefore cautions against »prating« about the non-rational Godhead as whatever one says about him is inevitably a lie, and lying about God is a grave sin (Eckhart 1947, 246).

A further example of the emphasis on the non-rational God in Christian mysticism is San Juan de la Cruz (St. John of the Cross) (d. 1591) who argued that the soul could only grasp God in »general terms« (*términos generales*) because God was essentially beyond all meaningful comparison (San Juan 1929, 206). He explains that the experience of the divine is innately ineffable, which is why mundane terms have to be used to give an idea of the phenomenological experience, but that that generality should not be mistaken for specificity or accuracy (San Juan 1929, 207). Kieran Kavanaugh notes that even though San Juan believes in union with the divine, he, nevertheless, does not abandon his notion of the non-rational God, for in this exalted state of divine union, though one reaches the pinnacle of phenomenological experience, the comprehension and, *a fortiori*, articulation of that experience remain firmly out of reach (Kavanaugh 1987, 113.185). E. Allison Peers adds that even though San Juan does allow immanence of the rational God, rational God ultimately gives way to the religious experience of the non-rational God that is incomprehensible and evokes a sense of »awe« (Peers 2011, 199). San Juan, then, much like Otto, focuses on the religious experience of the holy, but in contrast to Otto, he believes that this experience leads to the complete abandonment of rationalisation (Kavanaugh 1987, 185). It is clear through these examples (and many more could be cited) that while Otto's assertion of the emphasis on the rational God as a general characteristic of the

Christian tradition is largely correct, there are many significant outliers to this that need to be acknowledged.

This study also generally agrees with Otto that the Jewish tradition veered less in the direction of rationalisation (see below), although he does not pay sufficient attention to the mystical aspect in this tradition. Further, this general assertion must also be qualified as there are numerous counterexamples who rationalise God whilst also maintaining God's essential non-rationality. Such a significant figure is Rabbi Isaac Luria (d. 1572) who believed that although God was fundamentally non-rational (*En-Sof*), the divine was constantly being manifested in the universe, which was moving towards a restitution (*tikkun*) of God's original creative plan (Dunn 2008, 21–22).

This article does, however, break ranks with Otto is in his categorisation of the Islamic tradition as possessing an essentially pre-Mosaic quality of absolute non-rationality (Otto 1924, 77). The Islamic tradition, like its Abrahamic counterparts, has a spectrum of opinions regarding God's knowability, with the hyper-rationalistic Mu'tazilites rejecting the idea that God could be known by humans, whereas the anti-rationalistic Atharis maintaining that descriptions of God in the Qur'an were to be taken at face-value (Frank 2007). Between these extremes are the majority of Sunni denominations that incline either more towards rationalisation or non-rationalisation. The mystical worldview of Ibn 'Arabi is distinct in its manifestation, but follows the majority opinion in the equal attention it gives to both facets inherent in the duality of God.

This study further demonstrates that one thing that the mystical trends in the Abrahamic traditions have in common is that the rational God is an emanation from the non-rational God, and that the non-rational God is the source and basis for the rational aspect of God. While Otto seems to allude to these ideas at some stages, he fails to develop them, and certainly neglects the Jewish and Islamic manifestations of them in his work.

Method

Otto expresses the experience of the non-rational God as *mysterium tremendum*. First, the essential aspects of this phenomenological experience are scrutinised. Subsequently, the non-rational/unknown God as the source and basis for the rational/known God is explained. Finally, the rationalisation of God in all three traditions is explored. Through this method, Otto's neglect of the Jewish and Islamic traditions, as well as his frequent conflation of phenomenology, epistemology, and metaphysics, is remedied. This study differentiates between the ontological reality of God, the epistemological accessibility of this reality, and the phenomenological experience of that reality. The ontological reality of God in the Abrahamic traditions is generally non-rational, but the non-rational God is the source and basis for the rational/known God, as the study explains. This means that the rational/known God is the only God that is epistemologically accessible. Lastly, the phenomenological experience, which is of the non-rational God, but remains incommunicable, is explored.

Otto's analysis of *mysterium tremendum*

Otto views the rational, or known God, as being parallel to the non-rational, or unknown God, in the Christian tradition through his description of the non-rational God as *mysterium tremendum*. The composite term of *mysterium tremendum* has two distinct, yet interconnected, facets. By the adjective of *tremendum*, Otto refers not to the mundane emotion of »tremor« resulting from fear, but »a quite specific kind of emotional response, wholly distinct from that of being afraid, though it so far resembles it that the analogy of fear may be used to throw light upon its nature« (Otto 1924, 13). The awe-inspiring dread that the numinous God evokes is different to the mundane dread that is elicited by mundane things. This »tremor« precipitates a consciousness of the self as entirely dependent on God. The dependence is not an ordinary dependence, but what Otto calls »creature-consciousness« or »creature-feeling« (Otto 1924, 10). He defines it as »the emotion of a creature, abased and overwhelmed by its own nothingness in contrast to that which is supreme above all creatures« (Otto 1924, 10). This feeling is »a *self*-valuation, in the sense of self-depreciation«, which is »a *self*-consciousness, a feeling concerning one's self

in a special, determined relation, viz. one's dependence« (Otto 1924, 10). It would therefore seem to be an entirely phenomenological definition for an objective reality. Nevertheless, as Otto points out,

> [t]he »creature-feeling« is itself a first subjective concomitant and effect of another feeling-element, which [...] in itself indubitably has immediate and primary reference to an object outside the self. (Otto 1924, 10)

It is the non-rationality of God that evokes the creature-consciousness, and »the numinous is thus felt as objective and outside the self« (Otto 1924, 11). The creature-consciousness of absolute dependence has a rich history in Islamic intellectual thought, most notably, in Avicenna's »Demonstration of the Truthful« (*Burhan al-siddiqin*) (Lala and Alwazzan 2023). Yet, of greater concern for us (as well as for Otto) is the phenomenology of this dependence. Empirically, it is as the true consciousness of one's own nothingness compared to God's absolute omnipotence that this categorical dependence presents itself. In this regard, »creature-consciousness« is an apt translation for the Arabic term *taqwa*.

Taqwa is regarded as being one of the most important terms in the Qur'an and appears in the sacred text over 250 times (Esposito 2003, 314–315). Toshihiko Izutsu states that this is the »fear of God« only in the sense of »a reverent awe before the Lord of the Day of Judgement«, which acts »as the determining motive of all conduct of the religious man« (Izutsu 2002, 53). Izutsu emphasizes that this term denotes far more than just fear of God's punishment, instead it arouses »in the mind of the believer a clear consciousness of the tremendous seriousness of life and thus incite him to moral earnestness and responsibility« (54). Therefore, even though it is often translated as »fear of God«, and the etymology of the term suggests there is a connection between *taqwa* and »fear« (Wehr 1994, 1282), it is far more expansive that just »fear« of God, or even »God-consciousness«, which has gained popularity in recent times (Dusuki and Abdullah 2007). Otto's »creature-consciousness« is more closely correlated with the concept of *taqwa* precisely because it is not just the consciousness of God, but the *relation* of one's self with respect to God, and the overwhelming awareness of one's utter impotence and absolute dependence on God. The term denotes something subjective and

phenomenological, as Izutsu concedes, but refers to the source of that feeling. It is for this reason that Otto further categorizes »tremendum« as »tremenda majestas«, or »aweful majesty« (Otto 1924, 20). It is not only an awareness of one's absolute dependence and nothingness, nor of the absolute independence and omnipotence of God, but the juxtaposition between the two and the *relation* between them that the term denotes.

The second term in Otto's formulation of *mysterium tremendum*, that of the mysteriousness of God, is naturally connected to the adjective. Otto begins by defining the term:

> Conceptually, »mysterium« denotes merely that before which the eyes are held closed, that which is hidden and esoteric, that which is beyond conception or understanding, extraordinary and unfamiliar. (Otto 1924, 13)

However, as with tremendum, there is more to mysterium in this context than just that which is hidden and incomprehensible. Further, Otto makes an interesting observation: the substantive of mysterium is not just explained by the adjective of tremendum, but the latter adds a synthetic attribute to it (Otto 1924, 25). This means that, while the two terms are connected, tremendum adds something extrinsic that is not semantically contained within mysterium. The former connotes the creature-consciousness outlined above, and the latter denotes a designation of the »wholly other«. As Otto puts it, »the elements of meaning implied in 'awefulness' and 'mysteriousness' are in themselves definitely different« (Otto 1924, 26). The difference is also definable in the human reaction to the two facets: tremendum evokes tremor and fear, whereas mysterium evokes stupor, and as Otto says, »*stupor* is plainly a different thing from *tremor*« (Otto 1924, 26).

The major difference between *tremendum* and *mysterium*, however, is not in the reaction of tremor versus stupor, but in the cause of the latter. For if the creature-consciousness of *tremendum* produces fear, the stupor of *mysterium* is produced due to attraction. Otto explains that the real attraction of *mysterium* is that »in an uncommon degree, it entices the imagination, awakening strong interest and curiosity; it is the weird thing itself that allures the fancy« (Otto 1924, 29). It is because the thing is the

»'wholly other', something which has no place in our scheme of reality«, that it »arouses an irrepressible interest in the mind« (29).

In Judaism, the most influential Jewish philosopher of the medieval period, Maimonides (d. 1204), underscores the absolute »otherness« of God through exclusive use of negative attributes to describe God. He speaks of »the propriety of forming as many negative attributes as possible, and the impropriety of ascribing to God any positive attributes« (1956, 87). Since God is the »wholly other«, it is only by saying what God is not that He can be understood, or as Maimonides says, »those who do not recognize, in reference to God, the negation of things, which others negate by clear proof, are deficient in the knowledge of God, and are remote from comprehending Him« (1956, 89). It is this aspect of complete »otherness« that evokes fascination in humans, as Otto observes (1924, 29).

The non-rational/unknown God as the basis for the rational/known God

The upshot of Otto's deliberations is that (1) the non-rational God is the *mysterium tremendum*, and (2) these two aspects of God are interrelated but distinct, so (3) while *mysterium* evokes fascination and attraction, (4) *tremendum* evokes dread and fear. He then speaks of the rational aspect of God, and the duality of God that is expressed in this sphere. Nevertheless, there is some conflation between the non-rational aspect of God and the rational aspect when Otto gives examples from the Old Testament and the New Testament that, according to him, express the *tremendum* of the non-rational God (Otto 1924, 13–14). While I agree with Otto that the non-rational God has both the *tremendum* aspect that evinces dread and the *mysterium* aspect that inspires attraction, I believe examples that are cited to support these aspects from scripture undermine the argument that these aspects are truly non-rational. It is not sufficient to assert – as Otto does (1924, 13–14) – that some of the actions seem to fall afoul of our common conceptions of morality. For these aspects to be truly numinous, as Otto stresses, they cannot have any practical manifestation in the phenomenal realm.

It is in this regard that this study breaks ranks with Otto's thesis. Otto intimates that there is some correlation between the dread of *tremendum* of the non-rational God with fear of the rational God, and the attraction of *mysterium* of the non-rational God with mercy of the rational one when he says,

> The ideas and concepts which are the parallels or »schemata« on the rational side of this non-rational element of »fascination« are Love, Mercy, Pity, Comfort. (Otto 1924, 31)

However, his conflation between the non-rational and rational aspects of God muddies the waters and undercuts his thesis. It is my assertion that the love and mercy of the rational God are not a »parallel« of the non-rational *mysterium*, nor is the fear of the rational God a »parallel« of the non-rational *tremendum*; rather, the non-rational God is the *source* and *basis* of the duality of the rational God that we find in the scriptures of the Abrahamic religions. As the source and basis, the relation of the fascination of the non-rational God to the mercy of the rational God is the same as the relation of the non-rational God to the rational God. Put otherwise, the relation between the two is not known *except* in the sense that the former is the source of the latter. This is the same point Eckhart makes when he advocates going beyond the rational God to the non-rational, nameless Godhead who is the source of the rational one (Eckhart 2009, 20). San Juan makes the same point when he asserts that the rational God that is manifested in the phenomenal world is predicated on the non-rational God who is forever out of reach of human understanding, even in the phenomenological perfection of divine union (Peers 2011, 199; San Juan 1929, 206–207). To argue that the rational and the non-rational God are »parallels«, as Otto does, is to presume that the »numinous« is not numinous because we can extrapolate from rational mercy non-rational fascination, or from rational fear non-rational dread, which is not the case. Further, as Otto concedes, the dread of tremendum is »wholly distinct from that of being afraid« (1924, 13), and the fascination of mysterium is due to God being the »wholly other« (1924, 29). These assertions preclude any »parallel« between *tremendum* and fear of the rational God on the one hand, and *mysterium* and mercy of God on the other. For if the traces of *tremendum* and *mysterium* of the non-rational God appeared in the

phenomenal realm, then, even if they fell outside our conceptions of morality, the non-rational God would no longer be entirely numinous.

This means that dread and attraction are aspects of the non-rational God, in which way we cannot comprehend, much less express, except secondarily, aspects of the rational God in a derivative, but comprehensible, form in the same way as God is fundamentally non-rational and only rationalised in Abrahamic scriptures so that humankind can forge a connection with God, or at least some way to conceive God (Scholem 1941, 8–9). For this reason, the non-rational God is known only through negative attributes and the rational one through positive ones, and the non-rational God remains completely unknown, even in terms of His traces, whereas the rational God is known through His traces in the phenomenal world (see Figure 1).

The extent to which this rationalisation is carried out in Judaism, Christianity, and Islam, is one of the major concerns of this study. We shall address each religious tradition separately. The reason for dealing with each religious tradition separately is that, even though they all share some of the same characteristics (Otto 1924, 74–77), Otto claims the process of rationalisation is completed to differing degrees in each tradition:

> The noble religion of Moses marks the beginning of a process which from that point onward proceeds with ever increasing momentum, by which the »numinous« is throughout rationalized and moralized. (Otto 1924, 77)

If the rationalisation process begins with Judaism, says Otto, it reaches its apogee in Christianity. Otto believes that

> it is in this that the special nobility of the religion revealed [...] by the Bible is to be found, which, when the stage represented by the deutero-Isaiah is reached, justifies its claim to be a universal world-religion. (Otto 1924, 77)

Otto's claim that there is a general trend towards rationalisation in the Christian tradition that was initiated in the Jewish tradition must be heavily qualified in terms of its scope and consistency since there are numerous

counterexamples, as listed above. However, the general trajectory is towards increasing rationalisation. But Otto also believes that Islam reverts to a pre-rationalisation conception of God. He claims that Christianity has a »manifest superiority over [...] Islam, in which Allah is mere 'numen'« (Otto 1924, 77). This study demonstrates that this is not the case, and Otto's assertion is predicated on his lack of familiarity with the Sufi tradition in Islam. What emerges from close analysis of Ibn 'Arabi's works is that in his school of speculative Sufism, at least, there are rationalistic and non-rationalistic elements.

Another reason for carrying out analysis of each tradition separately is that, as must already be clear to the reader, each religious tradition, and each denomination within that tradition, as well as thinkers that hail from them, have their own set of values and emphases that they apply to the nature of God. As Scholem apprises us, »[w]e cannot [...] expect the physiognomy of Jewish mysticism to be the same as that of Catholic mysticism [...] or Moslem Sufism« (Scholem 1941, 10). This is not to say that they do not share some features, and in the importance placed on the essential nature of God as non-rational and numinous, they are united. However, this is negative unification through attributes of the non-rational/unknown or, more precisely, unknowable God (Lala 2019), and not positive attributes of the rational/ known God, which are rationalised to varying degrees.

The rationalisation of God in Judaism

As mentioned above, the rational/known God in Judaism is investigated in this study through the works of Scholem. We must therefore first justify why Scholem's exploration of the mystical aspect of Judaism deserves to be the lens through which we scrutinise the rational God. Martin Buber once remarked, »all of us have students, schools, but only Gershom Scholem has created a whole academic discipline!« (Magid 2013). Steven Aschheim classifies Scholem as »arguably *the* greatest scholar and thinker of matters Jewish in the twentieth century«, and it was through »his ability to present the esoteric byways of Jewish history in a thoroughly accessible [...] idiom that he excited so many readers whose worlds were entirely removed from that of Jewish mysticism« (Aschheim 2001, 9). Scholem's pioneering work on the Kabbalah is therefore used to make sense of the rational God

in Jewish mysticism. This is not to suggest that Scholem's outlook is the definitive interpretation of the Kabbalah. Luria's Kabbalism, for instance, is far more kataphatic than that of Scholem (Dunn 2008). Additionally, since Scholem was not himself a mystic but a historian of Kabbalism, his interpretation of the Jewish mystical tradition is from the perspective of an outsider, as opposed to that of Ibn 'Arabi who was himself a Sufi. In this regard, the representation of Kabbalism is more limited in this study than Sufism.[2]

Kabbalah is defined by Scholem as

> the traditional and most commonly used term for the esoteric teachings of Judaism and for Jewish mysticism, especially the forms which it assumed in the Middle Ages from the 12th century onward. (1974, 3)

This brings us to the second reason for Scholem's selection: the rational God is interrogated in Islamic mysticism through the mystical *weltanschauung* of Ibn 'Arabi, who, not only is arguably the greatest Sufi, but hails from the same period. The interrogation of both traditions is thus from the 12th century onwards.

Scholem agrees with Otto that God is essentially non-rational. He writes,

> No creature can take aim at the unknown, the hidden God. In the last resort every cognition of God is based on a form of relation between Him and His creature, i.e. on a manifestation of God in something else, and not on a relation between Him and Himself. (1941, 11)

While this is the reality of God – God is the *deus absconditus* – the Kabbalists still attempted to rationalise God to some degree (Scholem 1941, 11–12). The rationalisation, however, is very mild, says Otto, as compared with the Christian tradition. Scholem explains that

2 I am grateful to an anonymous reviewer for pointing this out.

> the God of religion [...] has innumerable Names – which, according to the Kabbalists, belong to Him by His very nature and not as a result of human convention – the *deus absconditus*, the God who is hidden in His own self, can only be named in a metaphorical sense and with the help of words which, mystically speaking, are not real names at all. (Scholem 1941, 12)

In the designation of the names that describe God as entirely metaphorical, the Kabbalists, according to Scholem, kept God at a distance, not allowing the conception of God to be the rational and personal God of the Bible. Scholem writes that one of the most popular phrases to describe God was *En-Sof*, which highlights »the impersonal character of this aspect of the hidden God from the standpoint of Man« (Scholem 1941, 12). The reason for this is *En-Sof* is most accurately translated as »that which is infinite«, not »He who is infinite«, as it is often translated. This means that God is »'that which is not conceivable by thinking', not 'He who is not'« (Scholem 1941, 12). The stress on the impersonal, as opposed to the Christian tradition, demonstrates that »Kabbalism abandons the personalistic basis of the Biblical conception of God« (Scholem 1941, 12).

Otto argues that the lack of rationalisation of God in Judaism is reflected in the dominance of the term Yahweh over Elohim for God in the Torah (the former occurs more than twice as many times as the latter). He writes that »whereas in Yahweh the numinous preponderates over the familiar 'rational' character, in Elohim the rational aspect outweighs the numinous« (Otto 1924, 77). This is not to suggest that Yahweh does not bear traces of personalness, nor Elohim traces of »awefulness«, it is just that the emphasis of the former is »awefulness« and the latter personalness (Otto 1924, 77). Moreover, the preponderance of the awefulness of God over the personalness manifests as a focus on the austereness of God, and not the mercy of God that makes God more personal. Otto observes that »the 'awefulness' and the 'majesty', the 'mystery' and the 'augustness', of His non-rational divine nature« are emblematic of the lack of rationalisation and personalisation of God in the Jewish tradition (Otto 1924, 78).

It is due to this that, according to Otto, the *emāt* (fear) of Yahweh is prominent in the Torah (Otto 1924, 14). An instance of this is Exodus 23:27 in which God proclaims, »I will send my terror ahead of you and throw into

confusion every nation you encounter« (NIV). The terror of God serves to keep God at a distance from humans and make God less understandable, especially when, as Otto claims, some instances of divine wrath lie entirely beyond the ken of human comprehension (Otto 1924, 18–19). Otto believes that as the process of rationalisation, initiated in the Jewish tradition, gains pace in the Christian tradition, the mercy of God that makes God more relatable is more heavily accentuated (Otto 1924, 77). It is to this process that we now turn our attention.

The rationalisation of God in Christianity

Otto declares that

> [i]n the Gospel of Jesus we see the consummation of that process tending to rationalize, moralize, and humanize the idea of God, which began with the earliest period of the old Hebrew tradition. (Otto 1924, 85)

It is clear from Otto's assertion that he treats »rationalisation« of God and »humanisation« of God as synonymous. This puts him at odds with Christian thinkers like Søren Kierkegaard, who views the »humanisation« of God to be antithetical to the »rationalisation« of God (Levine 1982). According to Kierkegaard, God taking human form is not something that is accessible to reason and a necessary entailment of this belief is the abandonment of rationality. Kierkegaard maintains that God is aspatial and atemporal. To believe that God could be spatially and temporally bounded requires an irrational »leap« of faith. Richard Schacht explains Kierkegaard's issue with temporal circumscription of the divine thus,

> [t]he proposition that God has existed in time [...] is radically paradoxical. Indeed, to the rational understanding, it is »absurd«. If it is to be affirmed, therefore, it can only be affirmed through a »leap of faith«. And what is required to make such a »leap« is not reason. (Schacht 1973, 307)

However, what Otto means by »humanisation« of God is not incarnationism; rather, it is the emphasis on the »human« attributes of God, as his

analysis makes clear (Otto 1924, 85). Otto argues that »the Fatherhood of God« is as much a part of the humanisation and rationalisation of God as is the Sonhood of Christ (85–87). In other words, it is the »personalisation« of God that he refers to by »humanisation« because it is this aspect of God, the personal and merciful aspect, that is emphasised in the New Testament (87). That this aspect is underscored in the New Testament should not lead one to think that the austere God of the Torah disappears. Otto makes it clear that the »awefulness« and »majesty« of the Mosaic God persists in the Gospels. We have verses reminiscent of the Torah, like Matthew 10:28, that say, »Do not be afraid of those who kill the body but cannot kill the soul. Rather, be afraid of the One who can destroy both soul and body in hell« (NIV).

Yet there is generally a greater emphasis on the personal mercy of God in the New Testament. There are historical reasons for this. Jesus came at a time when there was an accentuation of legal formalism on the one hand, and stringent asceticism on the other. The Pharisees were emblematic of the first contingent whereas John the Baptist represented the latter. To find a middle way between these two extremes, Jesus placed great stress on the personal and merciful God, according to Otto (Otto 1924, 86–87). Further, Jesus had no need to emphasise the »awefulness« of the impersonal God because »how could He have had need of 'teaching' what was simply the primary, self-evident fact to every Jew« (Otto 1924, 86). It is based on these factors, says Otto, that Jesus exaggerated the merciful aspect of God even though the austere aspect was still important.

The emphasis on the personalisation of God in the New Testament is not only observed in the numerous verses devoted to the topic, but in the change in language. Otto gives the example of Deuteronomy and Hebrews. While the »awefulness« of God is highlighted in Hebrews from the New Testament as well as Deuteronomy from the Torah, there is a nuance in the language that reveals how the former has been »personalised«. In Deuteronomy 4:24, it states »The Lord is a consuming fire«, whereas in Hebrews 12:29, it says, »Our God is a consuming fire«. This shows that even though the »awefulness« of God is still present in the New Testament, there is a personalisation and rationalisation of God. The change from the impersonal (»The Lord«) to the personal (»*Our* God«) brings God into the realm of human comprehension (Otto 1924, 87).

Nevertheless, the personalisation and rationalisation of God in the Christian tradition is not, and can never, be complete, says Otto. In this, then, he agrees with Kierkegaard. But while Kierkegaard argues for the abandonment of reason, urging a »leap of faith« that is intrinsically illogical (Kierkegaard 1985), Otto believes that the paradox of the divine reality is settled in the Christian experience:

> That that »heavenly« Being of marvel and mystery and awe is Himself the eternal, benignant, gracious will: this is the resolved contrast that first brings out the deep-felt harmony in true Christian experience. (Otto 1924, 87)

Thus, while Kierkegaard prescribes an innately »illogical« resolution to the divine paradox, Otto describes a »phenomenological« resolution to it. This resolution is not required, says Otto, in the Islamic tradition because only the numinosity of God is observed therein (Otto 1924, 77). Arguably, this superficial assessment of the rich Islamic tradition represents the most egregious failing in Otto's otherwise excellent thesis, for Islam navigates the same issues pertaining to the divine paradox as its predecessors.

The rationalisation of God in Islam

It is Otto's assertion that the Islamic tradition stresses only the numinous God and makes no concessions to rationality. He states that

> the special quality of Islam is just that in it, from its commencement onwards, the rational and specifically moral aspect of the idea of God was unable to acquire the firm and clear impress that it won e.g., in Christianity or Judaism. In Allah the numinous is absolutely preponderant over everything else. (Otto 1924, 94)

This assessment, however, neglects the rich heritage of the Islamic tradition generally, the Sufi tradition specifically, and the school of Ibn 'Arabi especially, which underscores both facets of God: the numinous and the

knowable God (Chittick 2007; Izutsu 1998).[3] It is this superficial analysis of only the numinous aspect of God being highlighted in the Islamic tradition that leads Otto to claim that it will

> account for what is commonly called the »fanatical« character of this religion. Strongly excited feeling of the numen, that runs to frenzy, untampered by the more rational elements of religious experience – that is everywhere the very essence of Fanaticism. (Otto 1924, 94)

The notable appeal of Ibn ʿArabi's worldview to perennialism should disabuse one of this notion (Austin 1980; Burkhardt 2001; Lipton 2018).

Through his »spiritual unveiling« (*kashf*), which is a phenomenological experience that precipitates epistemological certainty (Ibn ʿArabi 1999, 2:132; Lala 2022), Ibn ʿArabi avers that the fundamental numinosity of God and God's knowability are articulated in one and the same verse of the Qur'an. In his commentary of 42:11, the first part of the verse expresses the absolute numinosity of God when it says, »There is nothing like Him«. The strict attention Ibn ʿArabi pays to the literal interpretation of the text (Morris 1987, 9; Sands 2006, 41) leads him to observe something extraordinary in this verse: there are two prepositions of similarity for »like« (*ka* and *mithl*). Arguing that a redundancy violates the principles of high eloquence (*balagha*) that the Qur'an exemplifies, Ibn ʿArabi believes there is, and can be, no redundancy. Therefore, the apposition to two prepositions of similarity has a meaning (Ibn ʿArabi 2002, 111). Translated literally, Q 42:11 would be »There is nothing like God's like«. This declaration has two simultaneous meanings. First, it tells us about God's absolute numinosity in denying that there could be anything like Him, or, even, anything like what would be like Him, adding an extra layer of numinosity. This extra layer is necessary, says Ibn ʿArabi, because if we assume that there is a redundancy and the translation of the verse is »There is nothing like Him«, then it means that a direct comparison, through juxtaposition, is possible

3 Although the terms »numinous« and »non-rational« are not synonymous, nor are the terms »rational« and »knowable«, Otto generally employs them as such. I have followed Otto's imprecise denotations in my analysis in order to analyse what he refers to by these terms. Due to this, there is a certain lack of nuance in the use of these terms. I am indebted to an anonymous reviewer for pointing this out.

with God, which is delimiting God through juxtaposition with that which is limited, i.e. all contingent things (Ibn ʻArabi 2002, 111). Meena Sharify-Funk and William Rory-Dickson explain that »[a]ttempts to declare God free of any limitation whatsoever, in fact, limit him by this very declaration, by nonlimitation« (2014, 152). Michael Sells elaborates that by such designations, Ibn ʻArabi wishes to extricate the nature of God from the strictures of language itself, which is innately comparative (Sells 1994, 22).

Yet, at the same time, by allowing that there could be something that is »God's like«, Ibn ʻArabi is opening up an avenue to the knowable aspect of God, which is underscored by the rest of Q 42:11 that says, »He is hearing, seeing«, since contingent beings also have these attributes. More specifically, says Ibn ʻArabi, this description refers to the Perfect Human that is imbued with the potentiality to be a locus of manifestation for all the »most beautiful Names of God« (*Asma' al-husna*), which are the symbols of God's knowability (Ibn ʻArabi 2002, 48–49). It is these divine Names that become the means through which an essentially numinous God becomes knowable, to some degree, by humankind.

Otto argues that the Islamic tradition emphasises God's numinosity alone (see above), but the divine Names in the Qur'an (Q 7:180), which are described as being ninety-nine in the prophetic tradition (Bukhari 2001, 3:198), are a »relation« (*nisba*) through which God, despite His innate apophasis, connects to His creation (Ibn ʻArabi 2002, 105). This is the knowable God that is described through Names of »majesty« (*jalal*) and »beauty« (*jamal*). If the former display the »aweful majesty« of God, as Otto describes (Otto 1924, 20), the latter display His love and mercy. In his epistle devoted to this issue, Ibn ʻArabi first underscores the absolute numinosity of God (Ibn ʻArabi 1997, 24), and then proceeds to describe how God becomes in some way kataphatic through the divine Names.

Unlike Otto, Ibn ʻArabi does not fall into the trap of conflating the majesty of God and the numinosity of God (see above); indeed, he punctiliously underscores the difference between them, despite the term of numinous majesty and knowable majesty being the same (*jalal*). He writes, »The first thing I declare is, the [numinous] majesty (*jalal*) of God is an entity (*ma'na*) that returns to Him, and He, the Exalted, has prohibited us from knowing about it« (Ibn ʻArabi 1997, 25). Before setting out the two aspects

of the knowable God, Ibn ʿArabi affirms unequivocally that God is ultimately apophatic and that is the numinous majesty, or *jalal*, that only He knows about and that He has prevented humankind from knowing. Then he says,

> Beauty (*jamal*) is an entity that returns from Him to us, and it is that which gives us the gnosis (*maʿrifa*) that we have regarding Him. [...] In our opinion, it has two aspects: awe (*hayba*) and intimacy (*uns*), and that is because this beauty has what is elevated and what is close by. So we call that which is elevated »the majesty of beauty« (*jalal al-jamal*). The gnostics talk about this [...] although they imagine they are talking about the first [numinous] majesty. (Ibn ʿArabi 1997, 25)

Ibn ʿArabi says that beauty is what connects God to us and allows to know God. But this beauty is not what people think. It has two facets: divine majesty, or awe, and divine love, or intimacy. While intimacy or love draws us closer to God, awe or majesty keeps us afar. Ibn ʿArabi then points out that the error made by Otto – that of conflating the absolute numinous majesty of God and the majesty that falls outside our moral paradigm but is still manifested – is an error that gnostics commonly make. Put otherwise, the majesty of God is juxtaposed against the mercy of God, wherein the latter is presumed to be the way in which God is connected to and comprehended by the creation, and the former is understood to be the way in which God is dissociated from and not comprehended by the creation. However, the confusion, says Ibn ʿArabi, stems from the fact that there are *two* types of majesty – the numinous majesty of God, which is God's essential numinosity (naturally, we know nothing about this), and the majesty of beauty that underscores God's justice, as opposed to the mercy of beauty,[4] in which God's love is highlighted (Ibn ʿArabi 1997, 25–26). Then Ibn ʿArabi makes an assertion about divine balance and equilibrium. As loci of divine manifestation, we, too, manifest these attributes of majesty of beauty and mercy of beauty. But in order for there to be cosmic balance, if the knowable God manifests the majesty of beauty, we will counteract it with the mercy of beauty; likewise, if the knowable

4 Ibn ʿArabi calls this just »beauty«. I have translated it as »mercy of beauty« to differentiate it from »majesty of beauty« (Ibn ʿArabi 1997, 26).

God manifests the mercy of beauty, we will counteract it with the majesty of beauty (see figure 2).

Conclusion

The foregoing has argued that the non-rational God is the source and basis of the rational God in all three Abrahamic traditions. The duality of God's »aweful« majesty and mercy that is observed in these traditions are facets of the rational God, but while the former does not contribute to God's rationalisation, the latter does as it makes God more relatable to humankind. In the Jewish tradition, Otto argues that there is less of a tendency to underscore the personalness of God. Scholem agrees that the Kabbalists believed the Names of God were completely metaphorical, essentially making God entirely unrelatable for humankind. The process of rationalisation of the rational or knowable God, says Otto, was taken much further by the Christian tradition in which the »human« attributes of mercy were most deeply emphasised, whilst also maintaining the majesty of God.

This study demonstrates that the nuances within both these traditions are overlooked by Otto since both Judaism and Christianity have numerous counterexamples that refute Otto's assertion. Nevertheless, within the limited remit of the phenomenology of religion, the assertion vis-à-vis his personal experience of the rational God must be taken seriously. Yet Otto's claim that Islam has sole emphasis on divine numinosity is rejected by this study through the mystical metaphysics of Ibn ʻArabi. Not wishing to repeat Otto's mistake of universalising an individual claim, the author recognises the nuances that exist within the Islamic tradition, much in the same way as they do in the Jewish and Christian traditions, and in the different mystical trends in the Abrahamic religions generally. However, in the work of Ibn ʻArabi, at least, there is clear evidence that God is essentially apophatic, but the rational God is known both through the attributes of mercy and the attributes of majesty. Both these aspects are elements of God's Names of beauty, which is the way God connects to the creation.

Acknowledgements
I would like to thank the anonymous reviewers of a previous draft of this article for their detailed feedback. Their insightful comments have allowed me to vastly improve the article and add much more nuance that was lacking in the previous version.

Figure 1. The non-rational and rational God

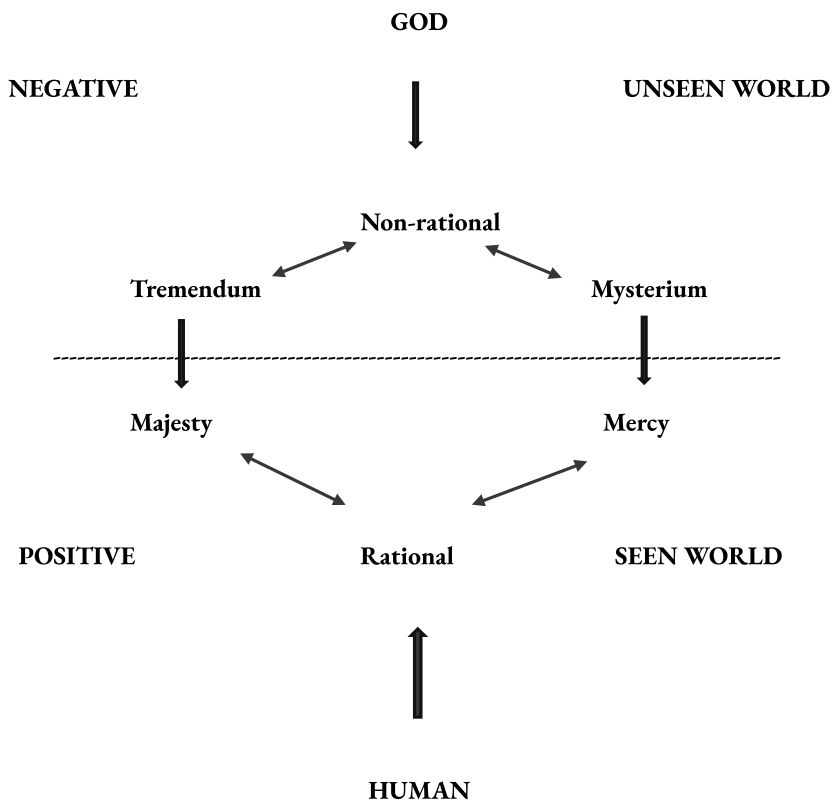
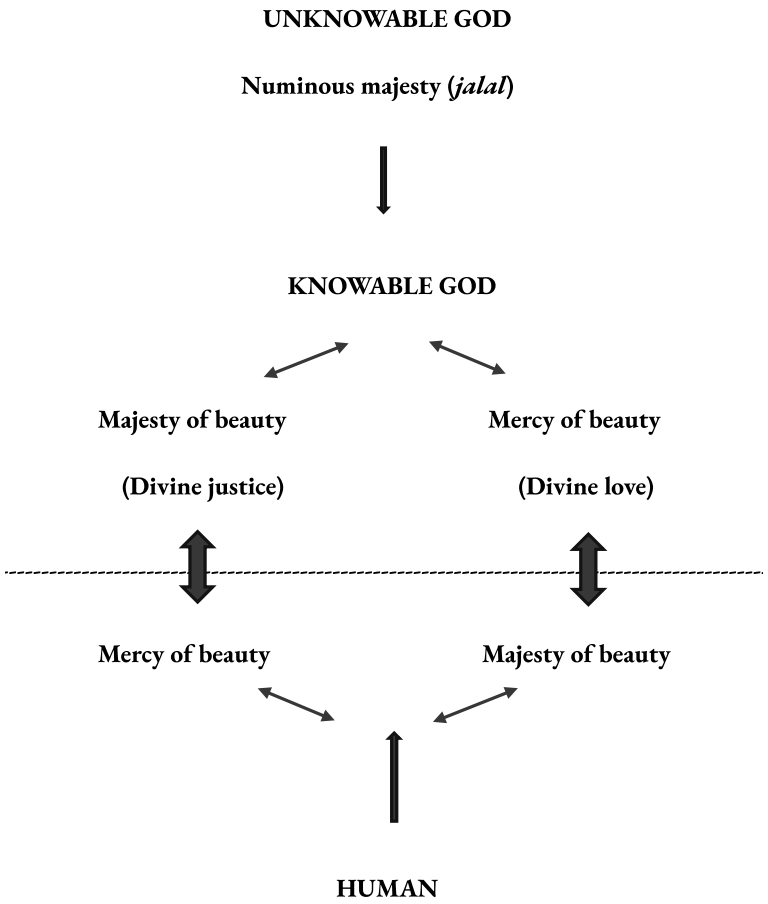


Figure 2. Ibn 'Arabi's unknowable and knowable God



Data Availability Statement

As this study is based on a theoretical approach, no new research data were generated or analyzed.

References

Almond, Ian. 1999. Negative Theology, Derrida and the Critique of Presence: A Poststructuralist Reading of Meister Eckhart. *The Heythrop Journal* 40/2: 150–165.

– – –. 2002. The Honesty of the Perplexed: Derrida and Ibn 'Arabi on 'Bewilderment'. *Journal of the American Academy of Religion* 70/3: 515–537. Http://www.jstor.org/stable/1466522.

Aschheim, Steven. 2001. *Scholem, Arendt, Klemperer: Intimate Chronicles in Turbulent Times*. Bloomington: Indiana University Press.

Austin, Ralph W. J. 1980. *Ibn al-'Arabī: The Bezels of Wisdom*. New Jersey: Paulist Press.

Bukhari, Muhammad ibn Isma'il. 2001. *Sahih Bukhari*. Beirut: Dar Tuq al-Najat.

Burkhardt, Titus. 2001. *Mystical Astrology According to Ibn 'Arabi*. Translated by Bulent Rauf. Louisville: Fons Vitae.

Chittick, William C. 2007. The School of Ibn 'Arabī. In: Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, eds. *History of Islamic Philosophy*, 510–527. London and New York: Routledge.

Chodkiewicz, Michel. 1993. *An Ocean without Shore: Ibn 'Arabī, The Book, and the Law*. Translated by David Streight. Albany: State University of New York Press.

Corbin, Henry. 2008. *Creative Imagination in the Ṣūfism of Ibn 'Arabī*. Translated by Ralph Manheim. London: Routledge.

Dunn, James. 2008. *Window of the Soul: The Kabbalah of Rabbi Isaac Luria*. San Francisco: Weiser Books.

Dusuki, Asyraf W., and Nurdianawati Abdullah. 2007. Maqasid al-Shari`ah, Maslahah, and Corporate Social Responsibility. *American Journal of Islam and Society* 41/1: 10–35. Https://doi.org/10.35632/ajis.v41i1.3417.

Eckhart, Meister. 1947. *Meister Eckhart*. Translated by C. B. Evans. London: John M. Watkins.

– – –. 2009. *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*. Translated by Maurice O' C. Walshe. New York: The Crossroad Publishing Company.

Esposito, John L. 2003. *The Oxford Dictionary of Islam*. Oxford: Oxford University Press.

Frank, Richard. 2007. *Early Islamic Theology: The Mu'tazilites and al-Ash'ari: Texts and Studies on the Development and History of Kalam*. Vol. 2. London and New York: Routledge.

Gooch, Todd. 2000. *The Numinous and Modernity: An Interpretation of Rudolf Otto`s Philosophy of Religion*. Berlin: De Gruyter.

Ibn 'Arabi, Muhyi al-Din. 1997. *Rasa'il Ibn 'Arabi*. Beirut: Dar Sadir.

– – –. 1999. *Al-Futuhat al-makkiyya*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya.

– – –. 2002. *Fusus al-hikam*. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi.

Izutsu, Toshihiko. 1998. *God and Man in the Koran*. North Stratford: Ayer Company Publishers.

– – –. 2002. *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*. Montreal: McGill-Queen's University Press.

Kavanaugh, Kieran. 1987. *John of the Cross: Selected Writings*. The Classics of Western Spirituality Series. New York: Paulist Press.

Knysh, Alexander. 1999. *Ibn ʿArabī in the Later Islamic Tradition*. Albany, New York: State University of New York Press.

Lala, Ismail. 2019. *Knowing God: Ibn ʿArabī and ʿAbd al-Razzāq al-Qāshānī's Metaphysics of the Divine*. Leiden: Brill.

– – –. 2022. The Epistemic Status of Mystical Experience in Ibn ʿArabī's Legal Reasoning. *Religions* 13/11: 1051. Https://doi.org/10.3390/rel13111051.

Lala, Ismail, and Reham AlWazzan. 2023. Necessary Existence and Necessary Mercy: Ibn ʿArabī's Reformulation of Ibn Sīnā's Ontological Proof. *Religions* 14/8: 1016. Https://doi.org/10.3390/rel14081016.

Landau, Rom. 2008. *The Philosophy of Ibn ʿArabī*. Abingdon: Routledge.

Levine, Michael. 1982. Why the Incarnation is a Superfluous Detail for Kierkegaard. *Religious Studies* 18/2: 171–175. Http://www.jstor.org/stable/20005831.

Lipton, Gregory A. 2018. *Rethinking Ibn Arabi*. New York: Oxford University Press.

Magid, Shaul. 2013. Gershom Scholem. In: Edward N. Zalta and Uri Nodelman, eds. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Https://plato.stanford.edu/archives/spr2024/entries/scholem/ (accessed 12. 8. 2025).

Maimonides. 1956. *The Guide for the Perplexed*. New York: Dover Publications Inc.

Morris, James. 1987. Ibn ʿArabī and His Interpreters, Part II-B. *Journal of the American Oriental Society* 107: 101–119.

Otto, Rudolf. 1924. *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational*. Translated by John W. Harvey. Oxford: Oxford University Press.

Peers, E. Allison. 2011. *Spirit of Flame: A Study of St. John of the Cross*. Eugene, Oregon: Wipf and Stock.

Pseudo-Dionysius. 1987. *The Complete Works*. Translated by Colm Luibheid. New Jersey: Paulist Press.

Sands, Kristin Z. 2006. *Ṣūfī Commentaries of the Qurʾan in Classical Islam*. London and New York: Routledge.

San Juan de la Cruz. 1929. *Obras de San Juan de la Cruz: Subida y Noche Oscura*. Burgos: Biblioteca Mistica Carmelitana.

Schacht, Richard. 1973. Kierkegaard on 'Truth Is Subjectivity' and 'The Leap of Faith'. *Canadian Journal of Philosophy* 2/3: 297–313.

Scholem, Gershom. 1995. *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York: Schocken Books.

Sells, Michael. 1994. *Mystical Languages of Unsaying*. Chicago: The University of Chicago Press.

Sharify-Funk, Meena, and William Rory-Dickson. 2014. Traces of Pantheism in Islam: Ibn al-ʿArabī and the Kaleidoscope of Being. In: Loriliai Biernacki and Philip Clayton, eds. *Pantheism Across the World's Traditions*, 142–160. Oxford: Oxford University Press.

Sharpe, Eric. 1986. *Comparative Religion: A History*. LaSalle: Open Court.

Wehr, Hans. 1994. *A Dictionary of Modern Written Arabic*. Urbana: Spoken Language Services Inc.

Edinost in dialog *Unity and Dialogue*
81 (2026) 1: 183–193

Strokovni članek Professional article (1.04)
Besedilo prejeto Received: 25. 6. 2026; Sprejeto Accepted: 10. 8. 2026
UDK UDC: 221-274.4
DOI: 10.34291/Edinost/81/01/Mavric
© 2026 Mavrič Čeh CC BY 4.0

Darija Mavrič Čeh

Daozang (道藏) (2021): Zgodovinski razvoj Daoističnega kanona in njegov prihod v Slovenijo

Daozang (道藏) (2021): The Historical Development of the Daoist Canon and Its Acquisition in Slovenia

Izvleček: *Daozang* (道藏) ali *Daoistični kanon* je zbirka izbranih besedil, povezanih z daoizmom ter različnimi daoističnimi religioznimi in drugimi praksami. V članku je predstavljen njegov historiat: od prvih katalogov daoističnih tekstov, nastalih v 5. stoletju, do prvega pravega *Daozang*a v 8. stoletju pa vse do zadnje izdaje leta 2021, ki je dostopna javnosti v Sloveniji. Posamezne izdaje so se med seboj razlikovale po vsebinskem izboru besedil, obsegu in notranji strukturi. Zgodovina *Daozanga* se prepleta in je utemeljena z zgodovino daoizma in daoističnih tradicij skozi čas.

Ključne besede: daoizem, Daoistični kanon, *Daozang*, daoistične šole, daoistična sveta besedila

Abstract: Daozang *(道藏), or the* Daoist Canon*, is a collection of selected texts related to Daoism and various Daoist religious and other practices. The article presents its historical development, from the first catalogues of Daoist texts compiled in the 5th century, through the first proper* Daozang *in the 8th century, to the latest edition, published in 2021, which is available to Slovenian audience. The individual editions differed in their selection of texts, size, and internal structure. The history of the* Daozang *is intertwined with and grounded in the history of Daoism and Daoist traditions over time.*

Keywords: Daoism, Daoist Canon, Daozang, Daoist traditions, Daoist scriptures

Uvod

Na 5. mednarodnem daoističnem forumu, ki je potekal 24.–25. septembra 2023 na Maoshanu (Kitajska), je bila ustanovljena Svetovna daoistična federacija (rektor SDT[1] Jure Čeh je bil med sopodpisniki ustanovne listine), namenjena boljšemu povezovanju in sodelovanju daoističnih religioznih skupnosti po svetu. Ob tej priložnosti so predstavniki šestih izbranih neazijskih daoističnih verskih skupnosti (Italija, Nemčija, Švica, Mehika, ZDA in Slovenija) podpisali sestrinske pogodbe o sodelovanju s šestimi kitajskimi daoističnimi samostani, rektor SDT z opatom samostana Chongdao gong. Ravno opat Song Chongdao je poskrbel, da je SDT po večletnih rektorjevih prizadevanjih prejel donacijo celotnega *Daozanga* (道藏) – Daoističnega kanona v devetindevetdesetih knjigah (2021); vsem zainteresiranim je na voljo v prostorih SDT.

Daozang (道藏) je zbirka izbranih besedil različnih zvrsti in vsebin, povezanih z daoizmom: poleg svetih besedil (*jing* [经]),[2] ki so najbolj dragocena in presežna, vključuje spise s področja religije, ritualov, kozmologije, opise raznih praks, kot sta meditacija in notranja alkimija, filozofije, tradicionalne kitajske medicine in literature. Izraz je prvi uporabil Wang Chong (27–ok. 100 po Kr.), vendar ne v smislu organizirane, od oblasti potrjene zbirke, temveč kot repozitorij daoističnih besedil (*Dianguo Daozang*) v knjižnici Penglaishan,[3] v kateri naj bi nekoč kot arhivar delal Laozi, avtor temeljnega dela daoistične misli in religije *Daode jinga* (Schipper 2004, 8). Dokler se daoizem ni formuliral kot religiozna institucija, ni bilo nobenega razloga za sestavo kanona. Šele z ustanovitvijo religiozne države po letu 142 po Kr. so se pojavili pogoji in potrebe po njem.

1 SDT je kratica za Slovenski daoistični tempelj Najvišje harmonije.

2 Sveta besedila (*jing* [经]) so obstajala že pred nastankom vsega. So utelešenje izvorne življenjske energije (*yuanqi* [元气]). (Robinet 2019; Kim 2019)

3 V kitajski mitologiji je Penglaishan bivališče nesmrtnikov.

Koncept kanona

Kanon je izraz, ki je v nasprotju z idejo daoizma: po SSKJ pomeni pravilo, načelo, normo, predpis, česar izvorni daoizem ne pozna: nič ni prav niti narobe, vse zgolj je. Daoizem je abstrakten: ne vrednoti, nič ni dobro – nič ni slabo, kajti polarnosti pogojujeta druga drugo in sta kot taki enakovredni. Če zla ne bi bilo, ne bi bilo niti dobrega. Vse se rojeva iz istega in vrača v isto: to je Dao. Ta pa je brezčasen in brezmejen. Vse, kar je podvrženo spremembi in minljivosti, kar ima formo in je postavljeno v prostor in čas, je zgolj njegova manifestacija. Zato se je koncept kanona lahko rodil šele po ustanovitvi religiozne države, ko se daoizem manifestira v organizirani obliki, pa še takrat so smeri kot Shangqing in Lingbao delovale neodvisno druga od druge in so bile običajno vezane na manjše teritorialno področje.

Prvi katalog daoističnih besedil je bil urejen leta 471, v času dinastije Tang (8. stoletje) je nastal prvi pravi *Daozang*, odtlej pa je bil večkrat posodobljen: nekatera besedila so bila izločena, druga uničena, tretja izgubljena, dodana .... Število zvezkov se je skozi čas spreminjalo: izšel je v treh, sedmih, šestintridesetih, devetinštiridesetih, šestdesetih, izdaja iz leta 2021 pa v devetindevetdesetih zvezkih.

Daoizem

Daoizem je avtohtona kitajska religija, ki je prisotna od najstarejših obdobij kitajske zgodovine: vzniknila je, še preden je bila poimenovana. Kot je zapisano v 1. spevu *Daode jinga*:

> Če je Dao izrekljiv,
> to ni večni Dao,
> če ga je moč imenovati,
> to ni večno ime.
> Brezimeni –
> je Neba in Zemlje začetek,
> imenovani šele – pramati vsega.[4]

4 *Daode jing* v prevodu Maje Milčinski (2009, 7).

Podobno bi lahko rekli za daoizem: globoko je zasidran, vpet v vsako poro kitajskega življenja, hkrati pa skoraj ni mogoče pokazati nanj.

Osrednji pojem – dao – je prvi uporabil Laozi v *Daode jingu*, religija, poimenovana daoizem, pa tedaj še ni obstajala.

Tudi dela Zhuangzija (369–ok. 286 pr. Kr.) in Liezija (ok. 450–375 pr. Kr.)[5] so nastala še pred letom 142, ko je Zhang Daoling (34–156 po Kr.) ustanovil *Zhengyu Mengwei Tianshi* Dao (正一盟威天師道) oz. gibanje »Dao Nebeških mojstrov«, iz katerega je zrasla prva religiozna država, Zhang Daoling pa je postal njegov prvi patriarh. On naj bi bil tisti, ki je prvi uporabil izraz »daoistična religija« (*daojiao* [道教]) v pisni obliki.[6] Temeljni besedili sta postali *Daode jing* s komentarji (npr. *Xiang'er*[想尔])[7] in *Taiping jing* (Klasik o velikem miru), sčasoma pa so nastala tudi druga besedila, v katera so poleg kozmičnih diagramov vključili tudi posebne tekste, ki so se dotlej zgolj ustno prenašali od mojstra/učitelja na učence. Zbrali so jih v *Zhenyi fawen* (Statuarni tekst o Enem in ortodoksnem) (Schipper 2004, 14–16; Seidl 1989–1990, 232–234).

Najstarejša zbirka daoističnih besedil, naslovljena Knjiga treh votlin (*Sandong jingdian* [三洞經典]),[8] je nastala v obdobju šestih dinastij (250–589) (Schipper 2004, 14–16). Sestavljala so jo sveta besedila treh tradicij: *Shangqing* (上清) (najvišje jasnine), *Lingbao* (靈寶) (numinoznega zaklada) in *Sanhuang* (三皇) (treh vladarjev). To strukturo je pozneje

5 Deli obeh avtorjev je v slovenščino prevedla Maja Milčinski (Zhuang Zi 2004; Lie Zi 2006).

6 V 17. poglavju *Xiang'er*a ima beseda religija negativen prizvok: »Ko je pristni Dao prikrit, se pojavijo nepravi spisi, uporaba teh lažnih umetnosti sveta se imenuje daoistična religija. Pripadajo veliki prevari in se jih ne sme uporabljati.« (Chai 2024, 103–104)

7 Pod naslovom *Xiang'er* (想尔) so zbrani komentarji k *Daode jingu*, ki so jih pripisovali Zhangu Daolingu. Več o tem: Chai 2024; Bokenkamp 1997, 19–77.78–148.

8 V starejših zapisih je veljalo, da so tri votline koncept, ki so ga daoisti prevzeli od budistov (Tripitaka, kar pomeni »tri košare« in predstavlja temelj budizma: *Vinaja Pitaka* so pravila za nune in menihe, *Sutta Pitaka* so besedila, ki jih pripisujejo Budi Gautami, *Abhidhama Pitaka* pa vsebujejo filozofske in psihološke interpretacije budizma). V resnici pa gre najverjetneje za kozmološki princip – tri obdobja pred našo dobo, ki so jim vladali trije zakladi (*Tianbao* – zaklad neba, Lingbao – numinozni zaklad in Shenbao – zaklad duha), kar je opisano v zgodnjih spisih tradicije Lingbao. Nanaša se na stanje predmanifestativnega. (Schipper 2004, 13)

prevzel Lu Xiujin (406–477),[9] ki je po naročilu tedanjega cesarja Wendija sestavil prvi Katalog daoističnih svetih besedil, razdeljen na tri dele – tri votline (*Sandong jing mulu* [三洞經目錄]). V prvi votlini, imenovani Votlina resnice (*Dongzhen* [洞真]), so bila zbrana besedila tradicije Shangqing: opisi tehnik za ohranjanje zdravja in dolgoživost, meditacije, vizualizacije in notranje alkimije, namenjeni tistim, ki so se odločili in dosegali najvišjo stopnjo samokultivacije. V drugi votlini, Votlini skrivnosti (*Dongxuan* [洞玄]), so bila zbrana besedila tradicije Lingbao: osrednja tema so najrazličnejši daoistični rituali, ki vključujejo tudi posamične budistične elemente. V tretji votlini, imenovani Votlina duha (*Dongshen* [洞神]), pa je zbirka tekstov, imenovana *Sanhuang wen* (Razodetje treh suverenov), ki se nanašajo predvsem na vzpostavljanje povezav z božanstvi, predniki in nesmrtniki. S takšno celovito zasnovo je Liu Xiujin definiral religiozni daoizem, ki vključuje različne tehnike samokultivacije, rituale, v katerem se prepletata človeški in božanski svet. Izbrana besedila so pozneje postala temelj Daoističnega kanona, v katerega so bila vključena od vladarja potrjena besedila, veliko za samo prakso pomembnih pa je ostalo izven njega. (Schipper 2004, 14–17; Cao 2025, 10–14; Boltz 2008b)

Vzrokov za nastanek Kanona kot zbirke ortodoksnih daoističnih besedil je več. Z institucionalizacijo daoizma se je pojavilo večje število zapisov: nekatera med njimi naj bi bila razodeta zaslužnim, daoizmu predanim posameznikom (npr. temeljna besedila Shangqing smeri naj bi bila razodeta Wei Huacun, ki je postala prva patriarhinja). To, kar je v teh delih živo prisotno, je odnos do vsega obstoječega in neobstoječega, tehnike, ki pripomorejo k bolj kvalitetnemu življenju, za doseganje dolgoživosti, iskanje harmonije v odnosu do narave, družbe, okolja, v katera smo vpeti, in Univerzuma na makro ravni. V jedru je iskanje ravnovesja, jasnine in spokojnosti; preseganje vsega, kar vnaša nemir, kot so (skrajna) čustva in želje. V njegovem izvornem jedru ni pravil, ni prepovedi, ni kazni ... vse je le gibanje, sprememba, je odzivanje na delovanje ali nedelovanje. Nič ni dobro niti slabo. Vse je pač takšno, kakršno je. Ne pozna absolutnih resnic in vrlin niti napak. Osnovno počelo je dao, iz katerega vse izhaja

9 Daoistični duhovnik Liu Xiujin (406–477 po Kr.) je živel v času nezadržnega širjenja budizma na Kitajskem. V svojih pridigah je pogosto soočal daoizem in budizem. Posvetil se je sistematičnemu urejanju besedil tradicije Lingbao, ugotavljanju avtentičnosti zapisov in sestavi kataloga. Leta 437 je katalog besedil tradicije Lingbao (*Lingbao jingmu* [靈寶經目]) predstavil ustanovitelju vladarske dinastije Sui, cesarju Wendiju. (Verellen 2016, 172)

in je vsepovsod prisoten: je brezčasen in brezmejen, vse, kar je podrejeno času in prostoru, pa je zgolj njegova manifestacija. Človek stremi k temu, da doseže dao, kar je mogoče, šele ko se odpove navezanosti, ki je pogojena s čutili, umom in željami. Ko to preseže, doseže jasnino in spokojnost ter se lahko uresniči v dau.

Na podlagi daoistične misli in kozmologije so vzniknile različne duhovne tradicije, ki vključujejo rituale, tehnike za ohranjanje in krepitev zdravja ter za doseganje dolgoživosti oziroma nesmrtnosti,[10] kitajsko medicino, notranjo alkimijo ... Ta znanja in tehnike, ki so se sprva prenašali zgolj ustno, neposredno z učitelja/mojstra na izbranega učenca, so se sčasoma začeli zapisovati, vendar v bogatem simbolnem jeziku, ki ga ne more razumeti vsak.

Besedil je bilo veliko, zato se je pojavila potreba, da se izberejo ustrezne in se povežejo v skupno zbirko (kanon). Revizija besedil naj bi ločila prava besedila od ponaredkov. O tem, koliko so bili revizorji lahko dejansko natančni in objektivni, bi bilo mogoče razpravljati, saj je izbor običajno na koncu potrdil vladar, ki je sam naročil izdelavo kanona.

Klasična, temeljna dela, kot so *Daode jing* (Laozi), *Klasik Dežele južne rože* (Zhuangzi) in *O praznini* (Lie Zi), so bila skozi čas večkrat prepisana, komentirana in interpretirana, hkrati pa so bila neskončen vir za nastajanje novih besedil, povezanih z različnimi duhovnimi tradicijami.

Prvi kanon je nastal v času razširjanja in silovitega uveljavljanja budizma. Tedaj je bilo potrebno, da se daoizem jasno definira kot religija. Sicer so daoisti prevzemali posamezne formulacije in vsebine od budizma: verjeli so, da je ta zgolj oblika daoizma, le na nižji razvojni stopnji. (Seidl 1989–1990, 232–234; Zürcher 2007, 288–320)

Prvi pravi kanon (*Kaiyuan Daozang* [開元道藏]) je nastal v času zgodnje dinastije Tang, ki predstavlja zlato obdobje kitajske zgodovine. Cesar Xuanzong, čigar obdobje vladanja je bilo imenovano *Kaiyuan* (713–741),

10 Nesmrtnost v daoističnem smislu ne pomeni, da človek ne umre, temveč da s samokultivacijo doseže dao, ta pa je brezčasen in brezmejen in kot tak neminljiv. Človek je zgolj manifestacija daa in kot tak podvržen preobrazbam, fizična smrt je zgolj ena izmed njih. (Bokenkamp 1997, 21–22)

je bil daoizmu zelo naklonjen.[11] Na njegovo pobudo je štirideset menihov šlo po cesarstvu iskat daoistična besedila za cesarsko knjižnico. Ta dela so postala temelj kanona *Kaiyuan Daozang* (開元道藏). Ob tem je nastajal katalog, imenovan *Sandong Qionggang* (三洞瓊綱) (*Izjemna zbirka Treh votlin*). Zanimivo je, da so bili poleg pomembnih daoističnih besedil vanj vključena tudi nekatera, ki so bila protibudistično naravnana. Cesar je prepise *Daozanga* in *Kataloga* razposlal po različnih daoističnih centrih, vendar se do današnjih dni ni ohranil niti en izvod nobenega izmed njiju. Vsi so bili uničeni oz. izgubljeni v vojnah. Pozneje so sicer iskali morebitne ostanke besedil, a jih doslej niso našli. (Boltz 2008a; Schipper 2004, 24–25)

Nova zlata doba daoizma je nastopila z dinastijo Song (960–1279). Cesar Zhenzhong je pooblastil vojaškega uradnika Wanga Qinruoja, da ponovno zbere daoistična besedila in sestavi nov *Daozang*. Temu je uspelo pridobiti veliko daoističnih besedil – poleg kanonskih tudi tista, ki vanj še niso bila vključena, in jih povezati v celoto. Razvrstil jih je v drugačnem vrstnem redu kot v predhodnem *Daozangu*: na začetek je postavil *Daode jing*, sledila so poglavja *Treh votlin*, obogatena z novimi oz. drugimi besedili, dodal pa je še štiri dopolnilna poglavja: *Taixuanbu* (daoistična besedila najvišjega ranga, *Daode jing* s komentarji, dela poznejših daoističnih filozofov), *Taipingbu* (*Taiping jing*), *Taiqingbu* (starejša dela s področja notranje alkimije, tehnike za ohranitev zdravja in za dolgoživost) in *Zhengyibu* (*Zhengyi fawen*), v katerem so zbrana liturgična in ritualna besedila tradicije nebeških mojstrov).[12] Tako je nastal *Bawen Tonglu* (寶文統目), katalog izbranih daoističnih spisov, leta 1016 pa *Da Song Tiangong baozang* (大宋天宮寶藏) (*Dragoceni kanon Nebeške palače Velikega Songa*). Uredniku Zhangu Junfangu so očitali, da je delo preveč okleščeno in nenatančno, sam pa se je izgovarjal, da so besedila bolj zgoščena, zato da bi lahko cesar imel kanon na mizici ob postelji. (Schipper 2004, 26–29; *The Taoist Canon* 2004, 633–639; Boltz 2008a)

V času cesarja Huizonga iz dinastije Song (vladal 1100–1125/26) je daoistični kanon izšel v revidirani, razširjeni in prvič natisnjeni verziji z naslovom

11 Kljub temu da je daoizem avtohtona religija, je bil skozi zgodovino večkrat preganjan, predvsem v obdobjih, v katerih so bili vladarji bolj naklonjeni budizmu.

12 Ta poglavja naj bi bili v resnici štirje sklopi vsebin, ki jih je Laojun razodel Zhangu Daolingu, zapisana pa so bila šele v času dinastije Song.

Wanshou Daozang (萬壽道藏) (*Daoistični kanon dolgoživosti*). Izšel je v času vlade cesarja, ki je bil zelo naklonjen daoizmu, zato so se v tem času odvijale številne z njim povezane dejavnosti. Vzniknilo je veliko novih daoističnih smeri, med njimi tudi Quanzhen,[13] ki se je začela takoj zelo hitro razvijati. K sodelovanju je pritegnila konfucijanske učenjake, da so skupaj pristopili k sestavljanju in tiskanju najobsežnejšega kanona vseh časov – *Da Jin Xuandu Baozang* (大金玄都寶藏) (*Dragoceni kanon skrivnostne metropole velikega Jina*). Za razliko od ostalih kanonov, narejenih po naročilu vladarja, je bil to edini, ki ga je sestavil en sam monastični red, sam je zbral in izbral gradivo ter finančna sredstva pa tudi izvedel celoten projekt. Cesar je s svojim dekretom zgolj zagotovil legitimnost projekta. Leta 1244, ko je bil natisnjen, so ga razdelili v različne daoistične samostane, dali pa so ga tudi v nedaoistične (izobraževalne) institucije, kar je bilo dotlej nepojmljivo, saj so bila daoistična besedila namenjena strogo daoistom. Vendar so bili v nasprotju s prejšnjimi v tega vključeni tudi konfucijanski in marsikateri drugi nedaoistični teksti. S tem ko so *Daozang* prejele tudi izobraževalne institucije, je postal sestavni del učnega procesa, proučevanje vanj vključenih tekstov v okviru šolskega sistema je postalo nova pot za doseganje religiozne realizacije. Novoustanovljene daoistične šole so nadomestile konfucijanske, ki so bile ob vdorih Mongolov porušene in jih v večini niso več ponovno vzpostavili. (Wang 2014; Schipper 2004, 26–32; Boltz, 2008a)

Tako kot je povezava s konfucijanci pripomogla k ohranjanju daoističnih besedil, izidu kanona in razširjanju znanja o daoizmu, je konflikt z budisti prispeval k uničenju tega izjemnega dela. Jedro problema je bilo v listini, na kateri naj bi bilo zapisano, da je Laozi, potem ko je zapisal *Daode jing*, odšel v Indijo, da bi se srečal z Budo in spreobrnil barbare. V tem kontekstu je veljalo, da je budizem zgolj primitivna oblika daoizma. To je razvnelo strasti, tako da so budisti zahtevali odstranitev in uničenje tega besedila. Konflikt je dosegel višek, ko je Kublajkan ukazal sežgati vse izvode celotnega *Daozanga* (razen *Daode jinga*), vključno z lesenimi matricami, s katerih je bil odtisnjen. Vsi samostani in druge inštitucije, ki so ga hranili v svojih knjižnicah, so jih morali vrniti – tudi te je zadela enaka usoda. Po doslej znanih podatkih so bili vsi izvodi uničeni. (Eskildsen 2004, 17)

13 Quanzhen (Šolo popolne uresničitve) je ok. 1170 ustanovil Wang Zhe (1117–1170).

Zhengtong Daozang (正统道藏) je nastal v času dinastije Ming in je dobil ime po tedanjem cesarju. Osnovna ideja je bila, da bi zbrali vsa obstoječa daoistična besedila (kanonska in nekanonska) in jih združili v eno zbirko. Priprave so se začele že leta 1403, ko je tedanji cesar Chengzu naročil patriarhu Zhang Yuchuju, ki je pripadal 43. generaciji nebeških mojstrov, naj začne z zbiranjem daoističnih tekstov za novo izdajo *Daozanga*, ki je dejansko izšel leta 1445. Struktura kanona je ostala enaka: tri Votline, štiri dopolnitve in 12 podpoglavij. Takoj po izidu so ga razširili po deželi in z njimi oskrbeli daoistične samostane. Že leta 1607 je po naročilu cesarja Shengzonga izšla dopolnitev k *Zhengtong Daozangu* z naslovom *Wanli Xu Daozang* (萬曆續道藏). Tokrat besedila, nastala v najrazličnejših obdobjih (pretežno v času dinastij Yuan in Ming), veliko jih je nastalo v času po izidu *Zhengtong Daozanga*, niso bila razporejena po Votlinah (*Dongzhen* [洞真], *Dongxuan* [洞玄], *Dongshen* [洞神]), temveč v vsebinskem zaporedju, označenem s pismenkami iz *Qianziwen* (千字文) (Klasik tisočerih pismenk). (Schipper 2004, 32–37; Komjathy 2022; Boltz 2008a)[14]

Popoln izvirnik, ki vključuje tako *Zhengtong* kot tudi *Wanli Xu Daozang*, hranijo v templju Baiyunguan v Pekingu in še dveh institucijah na Kitajskem ter v cesarski zbirki na Japonskem. Izvod iz templja Baiyunguan je bil predloga za izdelavo fotolitografskih plošč, ki so jih uporabili za izdelavo faksimila, naslovljenega Hanfenlou (izšel med leti 1923–26).

Leta 1962 so isto izdajo ponatisnili v Taipeju (Yiwen Pubblishing House). Obe izdaji sta bili odtisnjeni z lesenih matric in v obliki *concertine*.[15]

Leta 1977 je ista založniška hiša v Taipeju izdala *Daozang* v šestdesetih zvezkih v vezani knjižni obliki.

Leta 1988 so tri založniške hiše skupaj ponatisnile izdajo iz leta 1926 v šestintridesetih zvezkih – med sinologi je znana kot *Sanjia ben* (三家本)

14 *Qianziwen* 千字文 (*Klasik tisočerih pismenk*) je kitajsko besedilo, nastalo v 6. stol., namenjeno učenju pismenk. Sestavljeno je dejansko iz tisočih različnih kitajskih znakov. Uporabljali so ga tudi kot priročnik za učenje kaligrafije.

15 *Concertina* je značilna kitajska knjižna oblika, v kateri strani niso šivane, temveč so zgibane v obliki harmonike.

(izdaja treh založniških hiš). V novi izdaji so dodali nekatera manjkajoča besedila in odpravili nekatere napake.

Leta 1997 se je na pobudo Daoistične zveze Kitajske zbrala skupina strokovnjakov in začela preučevati, zbirati, revidirati daoistične tekste, ti pa so leta 2003 izšli v devetinštiridesetih zvezkih pod naslovom *Zhonghua Daozang*. Strokovnjaki so besedilom dodali ločila in nova besedila (npr. iz najdišča Dunhuang) ter jih preuredili, tako da so dostopnejša bralcem. (Boltz 2008b, 31–33; Komjathy 2022)

Zadnja izdaja, ki je bila natisnjena leta 2021 in je izšla v devetindevetdesetih knjigah, v resnici ni ponatis celotnega kanona iz časa dinastije Ming, temveč zgolj izbor, približno 40 % je novih tekstov, vsa besedila so standardizirana, popravljena je punktuacija, nekatera so kritično komentirana. Ravno primerljivost različnih besedil je tista, zaradi katere je kanon zanimiv za raziskovalce.

To izdajo, v kateri so zbrani najpomembnejši daoistični spisi iz *Daozanga* in drugih izvenkanonskih zbirk, je dobil kot donacijo Slovenski daoistični tempelj Najvišje harmonije in je dostopna vsem, ki bi se želeli poglobiti v obširno daoistično tematiko. Kot je zapisano v predgovoru k zadnji izdaji (*Zhonghua Daojing Jingyao* 2021):

Znano je, da veličastni zmaj in sijoči feniks simbolizirata resnično esenco božanskih principov, žadasti zvitki in zlate knjige pa utelešajo skrivnostno in globoko naravo.

Izjava o dostopu do raziskovalnih podatkov

Ker raziskava temelji na teoretičnih izhodiščih, v prispevku niso bili ustvarjeni ali analizirani novi raziskovalni podatki.

Reference

Bokenkamp, Stephen R., in Peter Nickerson. 1997. *Early Daoist Scriptures*. Berkeley, Los Angeles in London: University of California Press.

Boltz, Judith M. 2008a. Daozang and Subsidiary Compilations. V: Fabrizio Pregadio, ur. *The Encyclopedia of Taoism*. Zv. 1, 28–33. London in New York: Routledge.

– – –. 2008b. Sandong 三洞: Three Caverns. V: Fabrizio Pregadio, ur. *The Encyclopedia of Taoism*. Zv. 1, 33–35. London in New York: Routledge.

Cao, Ling. 2025. The Pre-Dawn of the Three Caverns Thought: An Examination Based on Shangqing taiji yinzhu yujing baojue. *Religions* 16: 72.

Chai, David, ur. 2024. *A Collated and Critical Study of the Xiang'er Commentary to the Laozi* [老子想爾注校證]. Leiden: Brill.

Eskildsen, Stephen. 2004. *The Teachings and Practices of the Early Quanzhen Taoist Masters*. Albany: State University of New York Press.

Kim, Jihyun. 2019. Daoist Writs and Scriptures as Sacred Beings. *Postscripts* 10/1–2: 122–143.

Komjathy, Louis. 2022. Modern Editions of the Received Dàozàng 道藏. Alternate Homepage of Dr. Louis Komjathy. Https://louiskomjathy.com/wp-content/uploads/2025/09/DaozangEditions_Komjathy.pdf (pridobljeno 13. 4. 2025).

Lao Zi. 2009. *Dao de jing*. Prevod, spremna beseda in opombe Maja Milčinski. Ljubljana: Mladinska knjiga.

– – –. 2006. *O praznini*. Prevod in spremna beseda Maja Milčinski. Ljubljana: Založba Sophia.

Robinet, Isabelle. 2019. Revelations and Sacred Texts. V: Fabrizio Pregadio, ur. *The Encyclopedia of Taoism*, 28–35. London/New York: Routledge.

Schipper, Kristofer. 2004. General Introduction. V: Kristofer Schipper in Franciscus Verellen, ur. *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*. Zv. 1, 1–52. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Schipper, Kristofer, in Franciscus Verellen, ur. 2004. *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*. 3 zv. Chicago: University of Chicago Press.

Seidel, Anna. 1989–1990. Chronicle of Taoist Studies in the West, 1950–1990. *Cahiers d'Extrême-Asie* 5: 223–347.

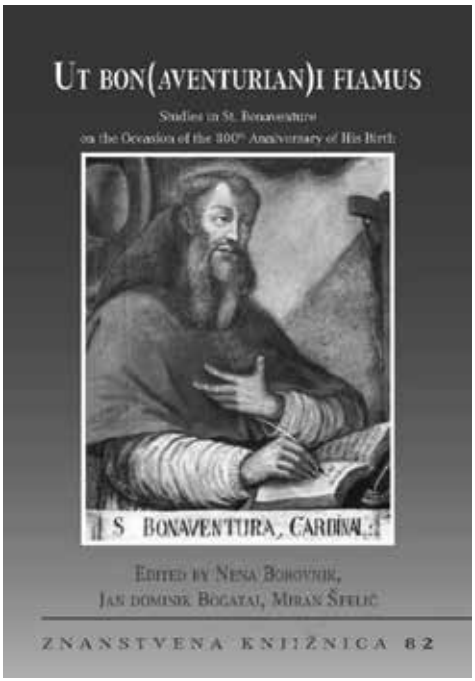
Verellen, Franciscus. 2016. Lu Xiujing (406–477) on Daoist Practice: Ten Lessons in the Way and Its Virtue. *Daoism: Religion, History and Society* 8: 169–206.

Wang, Jinping. 2014. A Social History of the Treasured Canon of the Mysterious Capital in North China under Mongol-Yuan Rule. *East Asian Publishing and Society* 4: 1–35.

Zhonghua Daojing Jingyao [Esencialna kitajska daoistična besedila: kritično pregledana izdaja]. 2021. Peiking: Dongfang Chubanshe (Oriental Publishing House).

Zhuang Zi. 2004. *Klasik Dežele južne rože*. Prevod in spremna beseda Maja Milčinski. Ljubljana: Založba Sophia.

Zürcher, Erik. 2007. *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. Leiden: Koninklijke Brill NV.



Znanstvena knjižnica 82
Nena Bobovnik, Jan Dominik Bogataj in Miran Špelič (ur.)
UT BON(AVENTURIAN)I FIAMUS:
Studies in St. Bonaventure on the Occasion of the 800th Anniversary of His Birth

»V tem zborniku avtorji osvetljujejo filozofske, teološke in druge vidike sodobnega razumevanja Bonaventurove misli. Zanimiv bo tako za znanstvene kot tudi za neznanstvene bralce, zlasti tiste, ki se ukvarjajo s študijem frančiškanstva in širšim področjem srednjeveške filozofije ter evropske kulturne zgodovine.«

doc. dr. Simon Malmenvall, recenzija zbornika

Ljubljana: Teološka fakulteta, Brat Frančišek, 2022. 170 str.
ISBN 978-961-7128-74-1, 20 €

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

Edinost in dialog *Unity and Dialogue*
81 (2026) 1: 195–211

Pregledni znanstveni članek Review scientific paper (1.02)
Besedilo prejeto Received: 24. 2. 2026; Sprejeto Accepted: 15. 6. 2026
UDK UDC: 27-23-1:26-1:28-23
DOI: 10.34291/Edinost/81/01/Akhtar
© 2026 Akhtar & Hacinebioglu CC BY 4.0

Jamil Akhtar and Ismail Latif Hacinebioglu

Covenant and Law in Paul and the Qur'ān: Towards a Trilateral Abrahamic Dialogue

Zaveza in postava pri Pavlu in v Koranu: na poti k tristranskemu abrahamskemu dialogu

Abstract: This article is a comparative theological reflection on the biblical covenant and the law of God in Pauline theology and the Qur'ān, situated within the broader horizon of post-*Nostra aetate* interfaith dialogue among Jews, Christians, and Muslims. Drawing on modern Pauline scholarship, Qur'ānic studies, and interreligious theology, it argues that law functions in both traditions not as mere legalistic obligation but as a gift embedded within a covenantal relationship marked by divine initiative and oriented toward moral transformation. While acknowledging significant doctrinal divergences – particularly regarding Christology and prophethood – the article identifies structural convergences in the treatment of righteousness, Abrahamic faith, and communal vocation. On this basis, it proposes a trilateral theological framework capable of sustaining rigorous Jewish–Christian–Muslim dialogue without compromising confessional integrity. *The Document on Human Fraternity* (2019) is also considered as a complementary contemporary resource that articulates shared ethical and relational foundations among the Abrahamic traditions.

Keywords: Abraham, covenant, dialogue, law, Paul, Qur'ān, righteousness

Izvleček: *Članek predstavlja primerjalno teološko razmišljanje o svetopisemski zavezi in Božji postavi v Pavlovi teologiji in Koranu, umeščeno v širši okvir medverskega dialoga med Judi, kristjani in muslimani po sprejetju koncilskega dokumenta* Nostra aetate. *Članek, ki črpa iz sodobnih raziskav o Pavlu, koranskih študij in medverske teologije, trdi, da postava v obeh tradicijah ne deluje zgolj kot legalistična obveznost, ampak kot dar, vpet v zavezniško razmerje, zaznamovano z Božjo pobudo in usmerjeno v moralno preobrazbo. Čeprav priznava pomembna doktrinalna odstopanja – zlasti glede kristologije in preroštva – članek identificira strukturne podobnosti v obravnavanju pravičnosti, abrahamske vere in skupnostnega poklica. Na tej podlagi predlaga tristranski teološki okvir, ki omogoča vzdrževanje poglobljenega judovsko-krščansko-muslimanskega dialoga brez ogrožanja posamezne verske integritete.* Dokument o človeškem bratstvu *(2019) je obravnavan kot dopolnilni sodobni vir, ki izraža skupne etične in odnosne temelje med abrahamskimi tradicijami.*

Ključne besede: *Abraham, zaveza, dialog, postava, Pavel, Koran, pravičnost*

Introduction

There is no theological concept that has stronger effects – and sometimes tensions – on interreligious communication between Jews, Christians and Muslims than law and covenant. In most of the history of the church, Paul's attack on »works of the law« (Gal 2–3; Rom 3–4) was interpreted as a total rejection of Judaism, and thus as a call to supersessionism (*the belief/idea that the New Covenant replaces the Old Covenant*), which modern theology has condemned, and for the most part abandoned. Since the Second Vatican Council's *Nostra aetate* (1965), Catholic teaching declared a new era by affirming the continued relevance of Israel's covenant in the divine economy, beginning a truly new era in Jewish–Christian theological engagement (Gregerman 2018, 137–140). This conciliar turn has coincided with significant advancements in Pauline scholarship as interpreters now locate Paul further in the context of Second Temple Judaism and read his theology of justification as an argument within Judaism concerning inclusion in the covenant rather than a rejection of Torah per se (Novenson 2024, 45–78; Thiessen 2023, 12–34; Barclay 2023, 185–214).

In the meantime, modern Jewish theology has affirmed the enduring nature of the covenant of Israel and rejected Christian interpretations that downplay the importance of Torah (Soulen 2022, 109–142). Such developments have resulted in a paradigm of dialogue that sees covenant as God's faithfulness and law as the lived expression in response to God's work of faithfulness.

But there's still a significant gap. While Jewish–Christian dialogue is quite mature, Islamic theology is rarely integrated into covenant-and-law discussion in Christian systematic theology. The absence is very telling since the Qur'ān repeatedly uses the words *mīthāq* (covenant) and *sharīʿa* as directions to the divine decrees (Q 5:48). More recent scholarship on the Qur'ān has pointed to the relational and moral aspects of these concepts in the wider context of scriptural argumentation in Late Antiquity (Neuwirth 2019, 1–4.22.117–118.136). To fill this gap, this research asks whether one can conceptualize Pauline and Qur'ānic theology of law as structurally parallel covenantal theology, thus establishing a foundation for trilateral – Jewish, Christian and Muslim – theological dialogue, based on divine initiative and moral transformation.

1 Covenant and Law in contemporary Jewish–Christian dialogue

A theological reconfiguration of covenant and law has had a significant impact on the renewal of Jewish–Christian dialogue in the modern world. A new phase began with the promulgation of *Nostra aetate* (1965), which affirmed the ongoing role of Israel in the divine salvific economy, while also critiquing previous exegetical tendencies, especially those associated with pre–New Perspective interpretations of Paul, which emphasized a sharp contrast between Law and Gospel, creating the impression of strong discontinuity between Judaism and early Christianity (Cunningham 2015, 45–78; Suzuki 2025, 107–112). Recent research confirms that *Nostra aetate* was not simply a gesture of diplomacy, but a structural paradigm shift that required Christians to rethink the covenant and its enduring validity (Cunningham 2015, 80–102; Suzuki 2025, 108–115). The indissolubility of God's covenant with Israel has become a fundamental principle of the postconciliar Catholic theology.

Along with this conciliar reorientation, there has been considerable rethinking of Paulinian theology. In the past, both Protestant and Catholic understandings of Paul tended to see his condemnation of »works of the law« as a rejection of Torah itself. In contrast, however, modern Pauline scholarship has restored the dimension of continuity by firmly placing Paul within the context of Second Temple Judaism. This trajectory was pioneered by E. P. Sanders (1977, 420–442), who has argued that Second Temple Judaism was not a legalistic seeking of merit before God, but a »covenantal nomism« – the belief that God's people were taken into God's covenant by grace, and then kept in it by obedience. James D. G. Dunn (2018, 183–241) further expanded this model, suggesting that Paul's »works of the law« were more specifically ethnic markers that helped define ethnic boundaries rather than moral striving. N. T. Wright (2009, 60–95; 2013, 836–1042) located Pauline justification in Israel's story of exile and restoration, and read Paul's theology as fulfillment, not in terms of covenantal categories. The focus on continuity, as in more recent studies such as Novenson (2024, 45–78) and Bird et al. (2023, 1–28), also makes us aware that the relationship between the two had been complex and dynamic, and not always easy to draw clear boundaries around, as Boyarin (2004, 1–21) and Lieu (2004, 11–29) showed in their explorations of the »parting of the ways«. The understanding of Paul's theology of justification

as an intra-Jewish discussion on covenantal inclusion has thus grown. In Paul, as Barclay (2023, 185–214) claims, divine grace does not render covenantal obligation null, but rather refines, extends and transforms it into something communal and pneumatological.

Parallel developments in Jewish theology have enhanced this dialogue. Soulen (2022, 109–142) decried the need for Christian theology to break free from »structural supersessionism« and embrace the ongoing covenantal call of Israel. Levenson (2023, 78–110) expressed covenant as a living relationship, built upon divine faithfulness and moral responsibility. This leads to a dialogical paradigm in which law is continually recognized as a gift within grace rather than its opposite.

Historical consciousness has also been involved in this reconfiguration. Questions of this nature are no longer purely exegetical, but ethical and ecclesial, and have been made deeply apparent by the disastrous consequences of misinterpretations of covenantal theology (Heschel 2021, 1–28) in post-Shoah times. In the overall development of modern Jewish–Christian scholarship, a relational and covenantal understanding of divine commandment, that is, seeing commandment as participation in divine faithfulness instead of burdensome obligation has prevailed. The shift in the dialogue between two states provides the conceptual basis for broadening covenantal reflection to the wider Abrahamic context, including Islamic theology.

2 Pauline theology of Law and Covenant

The theology of law and covenant in Paul is at the heart of the current issues of Christian identity and Jewish–Christian relations. In Galatians as well as Romans, interpretations throughout the centuries have seen Paul as introducing a sort of break between Gospel and Torah, reinforcing a dichotomy between law and grace which has captivated the Western theological imagination. The view of Paul as depicted here has been significantly challenged by more recent scholarship, which has placed Paul in the covenantal world of Second Temple Judaism. Paul is not leaving Torah behind but rather redefining what it will mean in the new context

of the God of Israel's purposes (Novenson 2024, 45–78; Thiessen 2023, 12–34).

The theme of Paul's argument is the Abrahamic covenant. In Galatians 3–4, Paul argues that the promise to Abraham theologically precedes, and in fact is the basis for the Mosaic law, and that the basis for righteousness is not ethnic or ritual, but God's action in first promising it. Within this framework of argumentation, the law is not repudiated as a theological mistake but understood as a subordinate within the salvation-historical context of promise and fulfillment, as Pitta (2009, 181–239) and Dunn (2012, 183–241) show. The law is thus a kind of *paidagōgos* (Gal 3:24) – a custodial guide in effect only for a specific era of salvation history, and limited, but not rendered invalid by the coming of faith in Christ. This salvation-historical subordination does not render the law inherently bad; rather, it locates it within the historical narrative that moves it from promise to fulfillment through Torah.

Paul's overall argument in Romans advances this covenantal logic. Starting from his first theses in Rom 1:16-17 and 3:21, via his subordinate arguments, Paul reaches a Christological climax in Rom 10:4, where the phrase *telos nomou* can be read teleologically, that is, Christ as the goal at which the law was aimed, not in purely terminative senses (Dunn 2018, 589–591; Wright 2013, 1174–1177; Celarc 2019, 441–456; Aletti 1990, 195–218). The argumentative structure, as it has been demonstrated by rhetorical analyses, substantiates Paul's denial of a rejection of the law as such, but rather an interpretation of it within a salvation-historical and covenantal context that finds its apex in Christ.

Barclay's discussion of divine grace helps to further explain this Pauline dynamic. In his research into the »perfection« of grace, Barclay (2023, 185–214) suggests that Paul's radicalness in this gift is to disconnect it from any previous human effort; however, this is not in diminution of the moral change that grace brings. Grace establishes a new community: a community whose life is nourished and animated by the Spirit (Dahlke 2024, 115–118). Likewise, Gaventa (2016, 78–102) highlights the apocalyptic character of Paul's theology: that God's saving activity in Christ is the beginning of a new creation – a different way of being related to God – that is constructed across ethnic lines, yet is rooted in the narrative of Israel's God.

We also find a reexamination of the language of »works of the law« with its precision. Thiessen (2023, 45–78) has demonstrated that this phrase does not mean »moral striving« in general, but specifically practices that constituted »boundary markers« for ethnic identity: circumcision, dietary laws, and the observance of the Sabbath. Paul attacks only the limitation of the covenantal inclusion in Torah and not Torah itself. How then can Paul say that the law is holy and that the commandment is holy, righteous, and good (Rom 7:12), and say that righteousness is now revealed without the law? (Rom 3:21) The solution is not contradiction, but salvation-historical differentiation: In Christ, the function of the law as the giver of boundaries is relativized, and its purpose is fulfilled.

This pneumatological reinterpretation of the law can be seen in a number of important texts in Paul. In Rom 8:2-4, Paul writes about the law of the Spirit of life freeing believers from the law of sin and death so that the »righteous requirement of the law might be fulfilled in us who walk not according to the flesh but according to the Spirit«. The law is not contrary to God's promises but was instead preparatory (Gal 3:21-25). Gal 5:16-18 provides a picture of life »in the Spirit« as a way in which the law's deepest desire is fulfilled. Hays (1989, 32–41), Gorman (2022, 241–278), Martyn (1997, 354–406), and Wright (2013, 1036–1042) all made different arguments that the Spirit in Paul is the transformative power by which covenantal faithfulness is made possible and the law's ethical requirements are fulfilled.

So that is not to say that Pauline theology does away with covenant, nor does it do away with law. It re-christologizes Torah and reinterprets it pneumatologically: covenantal loyalty is to be understood pneumatologically in terms of participation in Christ. Law is essential to God's purposes but has a new orientation in the context of the universalized horizon of Abraham. This reconfiguration of covenant provides an important way in which to engage theologically with the Qur'ānic understanding of divine law in comparative terms.

3 Covenant and divine law in the Qur'ān

Covenant and divine law as understood in the Qur'ānic context are two of the significant principles of structuring Islamic theology. The term *mīthāq* (covenant) is mentioned many times to describe the relationship of God and man and, in particular, between God and the Children of Israel. In Q 2:40 God speaks to the Children of Israel: »O Children of Israel, remember My favor which I bestowed upon you and fulfill My covenant upon you – I will fulfill My covenant upon you – and fear only Me.« In Q 2:83, the covenant with Israel is defined in terms of specific, tangible, moral duties to be performed: »Remember when We made the covenant with the Children of Israel: worship none but God; do good to the parents, to the relatives, to orphans, and to the poor; speak kindly to people; perform the prayer and give alms.« The covenant is connected to the requirement of hearing/obeying in Q 5:7: »And remember God's blessing upon you and His covenant, by which He bound you when you said, 'We hear and we obey.'« The texts presented here make it clear that *mīthāq* in the Qur'ān is not a juridical contract but a relation as an outcome of divine initiative and human ethical response.

This covenantal language is being read in the context of the last half century of scholarship that has shed light on the Late Antique world in which it functions. Neuwirth (2019, 1–4.22.117–118.136) demonstrates that the Qur'ān participates in a shared scriptural heritage with Jewish and Christian traditions of the Late Antique period, engaging biblical covenantal narratives through a process of reception and re-articulation. The Qur'ān does not annul the covenant nor replace it with something new; instead, it means that God establishes a covenant with the people, man forgets it, then God does so again, man forgets, then God does so again, and so on and so on, and His mercy (*raḥma*) continues to remain. Reynolds (2010, 2.36.238–239.244–245) further emphasizes that the Qur'ān's interaction with the biblical material is an act of »assumption«, »clarification«, and »reconfiguration«; that is, it assumes the divine origin of these earlier covenants while also providing the definitive restatement of them in the Qur'ān.

Many important Qur'ānic terms relating to the concept of covenant and law are quite decidedly relational and ethical. The word *hudā* (guidance)

is found throughout the Qur'ān and is its goal of revelation, for example, »This is the Book: There is no doubt in it, a guidance for those conscious of God« (Q 2:2). *Taqwā*, which is often translated as »piety« or »God-consciousness«, is not a legalistic observance but rather an inner attitude of the entire individual towards God. Sinai (2023, 88–89.515–516.720–724), in his crucial dictionary of important Qur'ānic terminology, explains that *taqwā* is a state of constant awareness of God's will that infuses moral actions and social relations. Likewise, in Q 2:177, *birr* (righteousness or moral goodness) is not defined simply in the light of ritual observance but rather in the light of belief in God, the Last Day, the angels, the Book, and the prophets; and the giving of wealth, even though one loves it, to relatives, orphans, the needy, the traveler, and those who ask; and the freeing of slaves; and the establishing of prayer and giving of *zakāh*; and the fulfilling of promises when one promises; and patience in poverty and hardship. It is clear from this text that Qur'ānic law is directed towards transforming the entire person ethically in a covenantal relationship with God.

Another example of the teleological nature of God's law in the Qur'ān is the concept of *sharīʾa*. The term, often translated as »law«, has a wide semantic field that includes a way or path of life-giving. Kamali (2008, 14–28) explains that classical Islamic jurisprudence understands *sharīʿa* through the framework of *maqāṣid al-sharīʿa* – the objectives of Islamic law – which include the preservation of religion, life, intellect, lineage, and property, and which orient legal reasoning toward justice, welfare, and human flourishing. As March (2019, 45–78) points out, modern Islamic thought has further evolved this teleological approach and sees the *sharīʾa* as a moral and social attitude rather than just a penal code. It is profoundly clear from the Qur'ān itself that there is a variety of normatively ordained ways (*shirʾa*) and laws (*minhāj*) for the various communities to which God's prophets were sent: »For each of you We have appointed a law (*shirʾa*) and a way (*minhāj*). And if God had willed, He could have made you one community, but He intended to test you in what He has given you; so race to do good. To God you will all return.« (Q 5:48) This verse has been the subject of much interest in the scholarly world, for it is a Qur'ānic account of the various communal reactions to a single divine will (Sinai 2023, 138.406–407.704–705) and hence a Qur'ānic justification for inter-religious reflection.

The figure of Abraham (*Ibrāhīm*) plays a pivotal role in the Qur'ānic covenantal vision. The Qur'ān claims in Q 3:67 that Abraham was not a Jew or Christian but instead a '*ḥanīf*' (pure monotheist), a Muslim, and not of the polytheists. Abraham as a pre-sectarian monotheist is a theological tool within the Qur'ānic presentation of the monotheist as proof of the unity of God's covenantal initiative in spite of historical particularity, as Neuwirth (2019, 401–403) points out. Apart from the verbal sense of »surrender«, Abraham's covenant with God (Q 2:124-129) sets the paradigm for all authentic relationships between God and man as one of faithful surrender. In addition, Zellentin (2013, 1–32) demonstrates that the legal material of the Qur'ān is in close dialogue with Rabbinic and Christian legal traditions in the world of Late Antiquity and that Islamic covenantal law is a part of a rich tradition of scriptural legal reasoning found within these other legal spheres and that is also parallel to the engagement of Torah with the law of Paul.

The covenant in the Qur'ān is thus a form of divine law that is not arbitrary legislation but one that is all about a path of guidance (*hudā*) in the context of mercy (*raḥma*) and is aiming towards ethical transformation. Obedience is not mechanical submission but a harmonization of the entire person (intellect, will, and affect) to conscious submission to God's will. Thus, the law is a living expression of covenantal faithfulness embodying communal living in the sovereignty of God. This covenantal and teleological view of *sharīʿa* is a substantial theological equivalent to Paul's reformulations of law in the Abrahamic context.

4 Comparative theological analysis: convergences and tensions

Any rigorous comparison of Pauline and Qur'ānic theologies of covenant and law must be guided by a methodology that is neither one of forced harmonization of traditions that diverge from each other nor one that assumes that structural parallels have nothing meaningful to offer in terms of insights. As the practice of sustained theological learning across traditions, comparative theology is not the superficial identification of similarities, but rather each tradition is deepened and enriched through deep engagement with the other, with no erasure of difference, as argued by Francis X. Clooney (2010, 1–18; 2022, 24–49). Marianne Moyaert (2011, 45–89) also

argues that the core of interreligious hospitality is the balance of openness to the other and true adherence to tradition. In the context of this methodological approach, convergences and tensions between the Pauline and Qur'ānic conceptions of divine laws can be responsibly assessed.

The first, and perhaps most basic convergence, is the primacy of divine initiative. In Paul, it is the faithfulness of God (*dikaiosynē theou*, Rom 3:21-26) in the covenant that provides a basis for righteousness, which, as faithfulness in the teleological sense of Rom 10:4 (Christ as the *telos* of the law), is a faithfulness of continuity and fulfillment rather than simple termination. God's action in Christ in no way cancels the covenantal story of Israel but only brings it to its intended goal. God's guidance (*hudā*) and mercy (*raḥma*) are prior to and a constituent of the human covenantal response: God's sovereign action is the irreplaceable basis of all human moral action. But as Burrell (2011, 89–112) has noted, both Christian and Muslim traditions hold that God's will to command is not independent of God's generosity: law is not self-generating and independent but is the expression of God's covenantal love that is already his gift. While there may be great differences in the theological expression of this shared affirmation of divine initiative, there is a real structural similarity.

The second big convergence is in moral transformation. The pneumatological vision of Paul – »If we live by the Spirit, let us also walk by the Spirit« (Gal 5:25) and »The law of the Spirit of life has set you free in Christ Jesus from the law of sin and death« (Rom 8:2) – suggests that obedience is not an external compliance but an inward renewal. The purpose of a covenantal life in Paul isn't the doing of legal things; it's a people becoming like God in their character, in terms of their love, justice, and faithfulness. The Qur'ānic focus on *taqwā* (as outlined in Q 2:177), which has a detailed explanation of righteous actions in relation to God and neighbor in this verse, is, likewise, a description of obedience that is not merely legal but rather the whole person living a life of conscious faithfulness before God. As Clooney (2022, 89–110) shows, these structural resonances in moral anthropology – the directionality of the bodily subject toward change in response to the gift of the divine – truly offer a starting ground for comparative theological reflection.

The character of Abraham continues this merging. Paul uses the example of Abraham's faith to address the issue of the Gentiles' relationship to God, claiming that it is a model of the right way to react to God's promise (Gal 3:6-9) and that Abraham is »the father of all who believe« for both Jew and Gentile. Abraham's example of Islam in the original sense of surrendering to the one God is evident in Q 3:67 and Q 2:124-129, in which he takes on the covenantal stance recommended by the Qur'ān for all humankind. In both texts, Abraham is a prime example of a »faithful response« to divine initiative, a pre-legal, pre-sectarian theological resource available for the basis of dialogue in the midst of confessional particularity (Neuwirth 2019, 401–403).

But it is the tensions that are crucial and cannot be ignored. Paul's covenantal theology is inherently Christological: being a part of the covenantal community is a matter of faith in and fellowship with Christ, whose death and resurrection Paul sees as the culmination of the Israelite covenantal story and the foundation of the new creation. Rom 3:21-26, the righteousness of God made available »through faith in Jesus Christ for all who believe«, is the way to describe the covenantal community, which is defined by participation in Christ. By contrast, Islamic theology is not interested in thinking about prophetic mediation in the sense of the proclamation and modeling of submission to God (*islām*), especially the prophetic ministry of Muhammad, and categorically rejects the Incarnation. The Qur'ān itself says, »Say: He is God, the One; God, the Eternal Refuge; He neither begets nor is born« (Q 112:1-3) – words that have traditionally been taken to be a denial of the very Christological claims that are central to Pauline soteriology.

These are not so much differences in language but differences in theology, in what God is like, in Jesus, and in how people are saved. In post-supersessionist theology, Ochs (2011, 132–162) insists that the claims of Christians about Christ must be expressed relationally, that is, in a way that does not foreclose other traditions' covenantal integrity, but the methodological prescription cannot heal the divide with regard to the claims. Likewise, when it comes to the question of covenantal inclusion, Paul makes the promise universal through faith in Christ; the Qur'ān makes the promise universal without a sacramental means of access, through submission (*islām*). These different soteriological frameworks are not differences

of mere words but rather theological differences that cannot be downplayed with reference to common terms.

A rigorous comparative theological analysis therefore yields the following: structural convergences at the level of divine initiative, covenantal fidelity, and moral transformation coexist with substantive divergences at the level of Christological mediation, the nature of revelation, and the understanding of fulfillment. Both dimensions need to be maintained at the same time. True dialogue doesn't need to be the conjunction of doctrines but the enrichment of understandings in a condition of maintained difference, as Moyaert (2011, 78–102) suggests. The knowledgeable contrast is a promising way of engaging in dialogue between the mature bilateral Jewish-Christian dialogue and a broader encounter of Abrahamic theology.

5 Toward a trilateral framework for dialogue

This analysis indicates that covenant and law, when given relationally, not polemically, might be seen as a common theological lexicon that is not a language of mutual exclusion but of structured engagement across difference for Jews, Christians, and Muslims. But any dialogue model between three sides must be methodologically transparent and theologically truthful on the basis on which engagement takes place.

A first principle is to think of the covenant in terms of a category of divine fidelity rather than confessional rivalry. In contemporary interreligious theology, it is taught that dialogue must not be without commitment to doctrine but in a disciplined mode of expression towards the religious other. Cornille (2008, 9–34) sees the values of interreligious engagement as being humility, commitment, and interconnection. In covenantal theology, this involves affirming one's own interpretation of God's election and also recognizing that God's faithfulness, simply by being God's faithfulness, cannot be captured by any particular historical form of expression. This is in line with Hofmann's (2020, 18–27) claim that Christian theological affirmations need to be formulated in ways that do not lead to relativism or exclusivism, or with Cornille's assertion that commitment to one's own tradition is the very precondition of genuine theological exchange.

In this context, the *Document on Human Fraternity for World Peace and Living Together*, signed by Pope Francis and the Grand Imam of Al-Azhar, Ahmad Al-Tayyeb, in 2019, is a valuable contemporary resource. The document seeks to express common ethical and spiritual principles for the followers of the Abrahamic faiths: justice, mercy, human dignity, and respect for creation – the four themes of the document – which don't need to be eradicated from their particularity. It is a working example of the idea that covenantal traditions can cooperate based on moral commonalities – and hold on to theological identities (Francis and Al-Tayyeb 2019). In this document, the dialogical impulse is expanded to include more than just the Jewish–Christian context and is based on shared ethical essentials.

A second principle is that law must be recovered as an ethical vocation in a shared Abrahamic moral framework. Abraham (2023, 41–44) states that interreligious theology needs to focus on pneumatological and ethical aspects that allow for working together without losing diversity. In both Pauline and Qur'ānic paradigms, communities are created under the divine law to do justice, mercy, and obedience. Thus, a trilateral model provides a basis for convergent moral obligations from monotheistic piety and celebrates the unique covenantal ways in which these obligations are formed. When juxtaposed with the Pauline declaration that »the whole law is fulfilled in one word: 'You shall love your neighbor as yourself,'« (Gal 5:14) the Qur'ānic command to »race to do well« (Q 5:48) without regard to communal differences indicates a common moral motivation that can be used to sustain joint action on issues of justice, human dignity, and care for creation.

A third principle is that theological particularity cannot be dissolved in dialogue. To bring irreducible claims to a lowest common denominator does not lead to real unity but to a diminished theology that is sufficient for no tradition, Clooney (2022, 110–132) warns. The Qur'ānic assertion of the prophethood of Muhammad and the Pauline one of the unique mediatorial roles of Christ are true theological differences, which are not at all easily harmonized without doing violence to both traditions. D'Costa (2022, 98–134) does not suggest that there can be no conversation between the different ones, but rather they are the condition of the difference in which conversation becomes theologically significant. When those involved in a dialogue are blocking their deepest commitments, it is

not really a dialogue, but rather negotiated silence. It is not a synthesis of doctrines but the grammar of engagement, which would enable the use of common signposts in this communication – the action of God, moral change, and universal calling – while leaving the differences open for ongoing discussion.

In this sense, there is no homogenization of doctrine in a trilateral covenantal-legal framework. Rather, this framework provides a grammar of action that is built on the notions of divine initiative, moral change, and shared vocation yet does not involve giving over to the confessional. As interlocutors, the Jewish, Christian, and Muslim theologians can bring historical, ethical, and contemporary questions to the one God whose fidelity – understood in different ways – is the ground of their respective covenantal identities.

Conclusion

This article argues that Pauline and Qur'ānic theologies of law are best understood as covenantal frameworks animated by divine initiative and oriented toward moral transformation. By moving beyond supersessionism and recovering the enduring significance of Israel's covenant, contemporary Jewish–Christian scholarship has already reconfigured Christian interpretations of Torah, demonstrating that law in Paul functions not as a theological obstacle but as a gift relativized and reoriented within the saving purposes of God. When Islamic theology is introduced into this conversation, significant structural convergences emerge: in both Paul and the Qur'ān, divine law is a relational gift constituting communities called to righteousness under the sovereignty of the one God. These convergences are grounded in careful textual engagement – with Pauline texts and Qur'ānic texts – and in dialogue with contemporary scholarship on both traditions.

Theological differences – especially regarding Christology, prophethood, and soteriological mediation – are significant and must be stated with clarity rather than minimized. The Pauline identification of Christ as the *telos* of the law and the Qur'ānic affirmation of Muhammad's prophetic finality represent irreducibly different theological claims that cannot

be harmonized without distorting both traditions. Nevertheless, these differences need not foreclose conversation. When covenant and law are received as expressions of divine fidelity rather than instruments of communal self-definition against the other, they can function as a structuring theological grammar for sustained and rigorous Jewish–Christian–Muslim engagement. The documents of Catholic teaching from *Nostra aetate* to the *Document on Human Fraternity* suggest that this expanded trilateral conversation is not only possible but theologically necessary in the contemporary world.

Data Availability Statement

As this study is based on a theoretical approach, no new research data were generated or analyzed.

References

Abraham, Jose. 2023. A Pneumatological Theology of Religion: Amos Yong's Approach. *Global Missiology* 20/1: 38–46.

– – –. 1990. *Comment Dieu est-il juste? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains*. Paris: Seuil.

Barclay, John M. G. 2023. *Paul and the Gift*. Second edition. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Bird, Michael F., Ruben A. Bühner, Jörg Frey, and Brian S. Rosner, eds. 2023. *Paul Within Judaism: Perspectives on Paul and Jewish Identity*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 507. Tübingen: Mohr Siebeck.

Boyarin, Daniel. 2004. *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.

Burrell, David B. 2011. *Faith and Freedom: An Interfaith Perspective*. Malden, MA: Wiley-Blackwell.

Celarc, Matjaž. 2019. Christ as the Goal of the Law (Rom 10,4): Christ as the Converging Point in the History of Salvation. *Bogoslovni vestnik* 79/2: 441–456.

Clooney, Francis X. 2010. *Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders*. Malden, MA: Wiley-Blackwell.

– – –. 2022. *Reading the Hindu and Christian Classics: Why and How Deep Learning Still Matters*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Cornille, Catherine. 2008. *The Im-Possibility of Interreligious Dialogue*. New York: Crossroad.

Cunningham, Philip A. 2015. *Seeking Shalom: The Journey to Right Relationship between Catholics and Jews*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Dahlke, Benjamin. 2024. Spirit Christology: Intentions, Challenges, and the Ecumenical Potential of a Concept. *Unity and Dialogue* 79/1: 109–123.

D'Costa, Gavin. 2022. *Christianity and World Religions: Disputed Questions in the Theology of Religions*. Second edition. Oxford: Wiley-Blackwell.

Dunn, James D. G. 2012. *The Theology of Paul's Letter to the Galatians*. Cambridge: Cambridge University Press.

– – –. 2018. *Romans 1–8*. Word Biblical Commentary 38A. Grand Rapids, MI: Zondervan Academic.

Gaventa, Beverly Roberts. 2016. *When in Romans: An Invitation to Linger with the Gospel according to Paul*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.

Gorman, Michael J. 2022. *Romans: A Theological and Pastoral Commentary*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Gregerman, Adam. 2018. Is the Biblical Land Promise Irrevocable?: Post-Nostra aetate Catholic Theologies of the Jewish Covenant and the Land of Israel. *Modern Theology* 34/2: 137–158.

Halil, Hüseyin. 2025. Negotiating Scriptural Intertextuality: Al-Biqāʿī's Engagement with Biblical Sources in Qurʾānic Exegesis. *Unity and Dialogue* 80/2: 251–284.

Hays, Richard B. 1989. *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. New Haven, CT: Yale University Press.

Heschel, Susannah. 2021. *The Aryan Jesus: Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany*. Updated ed. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Hofmann, Norbert Johannes. 2020. Nostra aetate (No. 4) as a Compass for the Jewish-Catholic Dialogue. *Unity and Dialogue* 75/2: 15–30.

Kamali, Mohammad Hashim. 2008. *Sharīʿah Law: An Introduction*. Oxford: Oneworld.

Levenson, Jon D. 2023. *The Love of God: Divine Gift, Human Gratitude, and Mutual Faithfulness in Judaism*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Lieu, Judith M. 2004. *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*. Oxford: Oxford University Press.

March, Andrew F. 2019. *The Caliphate of Man: Popular Sovereignty in Modern Islamic Thought*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Martyn, J. Louis. 1997. *Galatians: A New Translation with Introduction and Commentary*. Anchor Bible 33A. New York: Doubleday.

Moyaert, Marianne. 2011. *Fragile Identities: Towards a Theology of Interreligious Hospitality*. Amsterdam: Rodopi.

Neuwirth, Angelika. 2019. *The Qurʾān and Late Antiquity: A Shared Heritage*. Translated by Samuel Wilder. Oxford: Oxford University Press.

Novenson, Matthew V. 2024. *Paul and Judaism at the End of History*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ochs, Peter. 2011. *Another Reformation: Postliberal Christianity and the Jews*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.

Pitta, Antonio. 2009. *Lettera ai Galati*. 2nd ed. Bologna: EDB.

Francis and Ahmad Al-Tayyeb. 2019. *A Document on Human Fraternity for World Peace and Living Together*. Abu Dhabi, 4. 2. 2019. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana.

Reynolds, Gabriel Said. 2010. *The Qurʾan and Its Biblical Subtext*. London: Routledge.

Sadeghi, Behnam. 2020. The Codex of a Companion of the Prophet and the Qurʾān of the Prophet. *Arabica* 67: 343–436.

Sanders, E. P. 1977. *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*. Philadelphia, PA: Fortress Press.

Sinai, Nicolai. 2023. *Key Terms of the Qurʾān: A Critical Dictionary*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Soulen, R. Kendall. 2022. *The God of Israel and Christian Theology*. Rev. ed. Minneapolis, MN: Fortress Press.

Suzuki, Francisca C. C. O. 2025. Nostra aetate in Light of the Old and New Covenant: The Irrevocable Blessing (Genesis 12:1–3). *Revista Cadernos de Sion* 6/2: 105–122.

Thiessen, Matthew. 2023. *A Jewish Paul: The Messiah's Herald to the Gentiles*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.

Wright, N. T. 2009. *Justification: God's Plan and Paul's Vision*. Downers Grove, IL: IVP Academic.

– – –. 2013. *Paul and the Faithfulness of God*. Minneapolis, MN: Fortress Press.

Zellentin, Holger M. 2013. *The Qurʾān's Legal Culture: The Didascalia Apostolorum as a Point of Departure*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Znanstvena knjižnica 86
Bojan Žalec
Človečnost v digitalni dobi: Izzivi umetne inteligence, transhumanizma in genetike

Avtor na naslovnici zapiše: »Namen pričujoče knjige je prispevati k oblikovanju ustrezne filozofske in teološke antropologije za sodobno digitalno dobo. Izhajam iz stališča, da je naloga kritične (javne) humanistike, filozofije in teologije zaščita človeka in obramba človeškosti in človečnosti pred razvojnimi trendi, nauki in ideologijami, ki ju ogrožajo. To poslanstvo in potenciali kritične humanistike so še posebno pomembni v sedanji tehnološki dobi, ko je človeškost človeka ogrožena tako korenito, kot ni bila še nikoli. Humanistično razumevanje človeka vse bolj izpodriva scientistični pogled na človeka, ki ga razume kot proizvod algoritmov in podatkov. Scientistično podobo človeka je zato treba podvreči kritični raziskavi in jo utemeljeno zavreči ter obenem razvijati alternativno človekoslovje, ki je primerno sodobnemu času in v skladu z resničnimi znanstvenimi spoznanji.«

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2023. 133 str.
ISBN 978-961-7167-17-7, 15 €

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

Edinost in dialog *Unity and Dialogue*
81 (2026) 1: 213–237

Izvirni znanstveni članek Original scientific paper (1.01)
Besedilo prejeto Received: 24. 4. 2026; Sprejeto Accepted: 24. 6. 2026
UDK UDC: 27-277-248.42
DOI: 10.34291/Edinost/81/01/Matjaz
© 2026 Matjaž CC BY 4.0

Maksimilijan Matjaž

»Upanje ne osramoti« (Rim 5,5). Pavlov koncept upanja v Rim 5-8 kot temelj krščanskega bivanja

»Hope Does Not Disappoint« (Rom 5:5): Paul's Concept of Hope in Romans 5–8 as the Foundation of Christian Existence

Izvleček: Članek obravnava Pavlov koncept upanja v Rim 5–8 v kontekstu njegovega starozaveznega ozadja in poznejše recepcije pri Avguštinu. V prvem delu analizira pomen hebrejske Biblije za oblikovanje Pavlovega razumevanja upanja ter pokaže, da je upanje v svetopisemskem izročilu tesno povezano z zaupanjem v Božjo zvestobo in odrešenjsko delovanje. V osrednjem delu raziskava pokaže, da Pavel upanja ne razume zgolj kot pričakovanja prihodnjih dobrin, temveč kot temeljno razsežnost krščanskega bivanja, ki povezuje opravičenje po veri, izkušnjo Božje ljubezni in pričakovanje prihodnje slave. Posebna pozornost je namenjena trditvi, da »upanje ne osramoti« (Rim 5,5), ker je utemeljeno v Božji ljubezni, izliti v srca verujočih po Svetem Duhu. Analiza pokaže, da upanje pri Pavlu povezuje preteklost Kristusovega odrešilnega dejanja, sedanjost življenja po Duhu in prihodnost dokončnega odrešenja. V drugem delu članek obravnava Avguštinovo recepcijo Pavlove teologije upanja. Čeprav Avguštin upanje sistematično umesti med teološke kreposti, ohrani njegovo temeljno eshatološko strukturo, ki jo izrazi z razlikovanjem med *in re* in *in spe*. Članek ugotavlja, da Avguštin Pavlovega pojmovanja upanja ne opusti, temveč ga razvije in posreduje nadaljnji krščanski tradiciji.

Ključne besede: upanje (*elpis*, *spes*), apostol Pavel, Pismo Rimljanom, Avguštin, opravičenje, Sveti Duh, Božja slava, eshatologija, dobro (*bonum*)

Abstract: *This article examines Paul's concept of hope in Romans 5–8 in the context of its Old Testament background and its later reception in Augustine. The first part analyzes the significance of the Hebrew Bible for the formation of Paul's understanding of hope and demonstrates that, within the biblical tradition, hope is closely connected with trust in God's faithfulness and saving action. The central part of the study argues that Paul does not understand hope merely as the expectation of future goods, but as a fundamental dimension of Christian existence that unites justification by faith, the experience of God's love, and the expectation of future glory. Particular attention is given to Paul's claim that "hope does not disappoint" (Rom 5:5), because it is grounded in the love of God poured into the hearts of believers through the Holy Spirit. The analysis shows that, in Paul's theology, hope links the past event of Christ's redemptive work, the present life in the Spirit, and the future fulfillment of salvation. The second part of the article investigates Augustine's reception of Pauline*

theology of hope. Although Augustine systematically situates hope among the theological virtues, he preserves its fundamental eschatological structure, expressed through the distinction between in re *and* in spe*. The study concludes that Augustine does not abandon Paul's understanding of hope but rather develops it and mediates it to the subsequent Christian tradition.*

Keywords: *hope* (elpis, spes)*, Paul the Apostle, Romans, Augustine of Hippo, justification, Holy Spirit, Divine Glory, eschatological salvation, good* (bonum)

Uvod

Upanje spada med temeljne antropološke kategorije. Različne filozofske in teološke tradicije od antike do moderne so skušale pojasniti njegov pomen in ga vključiti v svoje miselne sisteme. Med najbolj znanimi formulacijami je Kantovo vprašanje: »Kaj smem upati?« (Kant 2019, 492), s katerim upanje postavi v središče človekovega moralnega in religioznega samorazumevanja. Človek kot moralno bitje upa na najvišje dobro, pri čemer njegovo upanje izhaja iz praktičnega razuma, vendar ostaja odprto tudi za religiozno razsežnost in vprašanje Boga.[1]

Aktualnost vprašanja upanja je dodatno poudarilo redno sveto leto 2025, ki ga je papež Frančišek napovedal z bulo *Spes non confundit* (»Upanje ne osramoti«, Rim 5,5). S tem je tema upanja ponovno stopila v ospredje teološkega in širšega kulturnega razmisleka. Biblična eksegeza in teologija sta zato posebej poklicani, da s proučevanjem svetopisemskega izročila prispevata k poglobljenemu razumevanju upanja kot temeljne razsežnosti človekovega bivanja, ki oblikuje njegov odnos do preteklosti, sedanjosti in prihodnosti (Woschitz 1979, 1–7).

Tema upanja zavzema pomembno mesto v teologiji Pisma Rimljanom. Pavel želi pokazati, da niti Judje niti pogani nimajo razloga za ponašanje pred Bogom, saj sta opravičenje in odrešenje utemeljeni izključno v veri in zaupanju v Božjo pravičnost. Terminologija upanja zaznamuje predvsem osrednji del pisma (Rim 5,1–8,39),[2] kjer Pavel razvije teologijo

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

2 Od 36 pojavitev samostalnika *elpis* v Pavlovih pismih jih kar 14 najdemo v Pismu Rimljanom (4,18 [2x]; 5,2.4.5; 8,20.24 [3x]; 12,12; 15,4.13 [2x]), glagol *elpizō* pa se v Rim pojavi štirikrat (8,24.25; 15,12.24). Niti samostalnik niti glagol ne označujeta predvsem predmeta upanja, temveč dejanje upanja oziroma notranjo držo človeka, ki jo je mogoče razumeti kot način bivanja bolj kakor obliko delovanja.

opravičenja, milosti in življenja po Duhu. V tem kontekstu upanje ni zgolj pričakovanje prihodnjih dobrin, ampak bistvena razsežnost novega življenja v Kristusu. Vernik je po opravičenju poklican v »novost življenja« (Rim 6,4), njegovo bivanje pa je usmerjeno k prihodnji udeleženosti pri Božji slavi in polnosti življenja z Bogom.

Človek je po Pavlu od Boga ustvarjeno in ljubljeno bitje, hkrati pa globoko zaznamovan z grehom, ki ga ločuje od Boga. Opravičenje po veri v Jezusa Kristusa mu odpira novo perspektivo bivanja, ki jo zaznamuje Pavlov trias vera-upanje-ljubezen (1 Kor 13,13) (prim. Papeška biblična komisija 2024, čl. 12.40–44.65–68.291–294). V tem okviru upanje ni zgolj ena izmed razsežnosti krščanskega življenja, ampak stoji v tesni povezanosti tako z vero kakor tudi z ljubeznijo. Posebej pomenljivo je, kako Pavel opiše proces nastajanja upanja (Rim 5,3-4) in ga hkrati utemelji v svetopisemskem izročilu Izraela: »Karkoli je bilo namreč napisano pred nami, je bilo napisano v naše poučenje, da bi oprti na potrpežljivost in na tolažbo, ki jo daje Pismo, imeli upanje.« (Rim 15,4) Vrhunec tega razumevanja doseže v navedku Izaijeve prerokbe: »Vanj bodo upali narodi« (Iz 11,10; Rim 15,12), iz katere Pavel izpelje svojo znamenito oznako Boga kot »Boga upanja« (*Theos tēs elpidos*; Rim 15,13). S tem upanje postavi v Boga samega, kar predstavlja poseben izziv tudi sodobnim razpravam o temeljih in upravičenosti človeškega upanja (Pitta 2024, 131–166).

Na tej podlagi je mogoče postaviti tezo, da Pavel upanja ne razume zgolj kot pričakovanje prihodnjih dobrin, temveč kot način bivanja, ki oblikuje človekov odnos do Boga, do sedanjosti in do prihodnosti. Zato je smiselno govoriti o upanju kot bivanjski kategoriji, ki v Pismu Rimljanom (Rim 5–8) dobi eno svojih najizrazitejših teoloških oblik. Vendar Pavlovega razumevanja upanja ni mogoče obravnavati ločeno od judovske svetopisemske tradicije. Že preroki in psalmi predstavljajo upanje kot zaupanje v Božjo zvestobo sredi stiske in preizkušenj. Še posebej v Izaijevem oznanilu tolažbe (Iz 40–55) je upanje povezano s pričakovanjem Božjega odrešilnega posega v zgodovino. Zato ne preseneča, da Pavel svojo teologijo upanja gradi na temeljih hebrejske Biblije in jih na novo interpretira v luči Kristusovega odrešenjskega dogodka.

Temeljna teza prispevka je, da je Pavlov koncept upanja mogoče ustrezno razumeti le v dvojni perspektivi. Po eni strani ga je treba umestiti

v kontekst judovske svetopisemske tradicije, kjer ima upanje pomembno mesto zlasti v psalmih in preroških besedilih. Takšno izhodišče je utemeljeno tudi v sami Pavlovi misli, saj trdi, da je Pismo vir potrpežljivosti, tolažbe in upanja (Rim 15,4). Po drugi strani pa je Pavlovo razumevanje upanja pomembno zaznamovalo poznejšo krščansko teologijo, posebej pri Avguštinu, ki v svojih delih večkrat izpričuje globoko navezanost na Pavlove spise (*Confessiones* 7,21). Pri tem se prepletata konceptualna in jezikovna raven: Pavel uporablja grški izraz *elpis*, ki stoji v kontinuiteti s svetopisemskim izročilom Septuaginte, Avguštin pa isto temeljno resničnost izraža z latinskim pojmom *spes*. Namen raziskave je zato pokazati, kako Pavlova teologija upanja izhaja iz svetopisemskega izročila Izraela, kako jo razvije v Pismu Rimljanom in kako je prek Avguštinove recepcije vplivala na nadaljnji razvoj krščanskega razumevanja upanja.

1 Pomen hebrejske Biblije za Pavlovo razumevanje upanja

Za Pavlovo teološko misel je značilno, da svojo argumentacijo pogosto utemeljuje na svetopisemskem izročilu Izraela. Pri tem prevzema določene pojme in teološke kategorije, ki jih nato na novo interpretira v luči Kristusovega odrešenjskega dogodka. Čeprav je bila Septuaginta njegov najpomembnejši vir pri branju in citiranju svetopisemskih besedil, obstajajo razlogi za domnevo, da mu tudi hebrejsko izročilo ni bilo tuje. Apostolska dela poročajo, da je govoril »po hebrejsko« (*tē Hebraidi*; Apd 22,2), v svojem zagovoru pa poudari, da se je pri Gamálielu »natančno poučil o postavi naših očetov« (Apd 22,3). Tudi sam se označi kot »Hebrejec izmed Hebrejcev« (Flp 3,5). Ne glede na vprašanje njegovega dejanskega poznavanja hebrejskega jezika ti podatki kažejo na njegovo globoko zakoreninjenost v judovskem verskem in svetopisemskem izročilu. Zato je tudi njegovo razumevanje upanja mogoče ustrezno razumeti le v povezavi s svetopisemskim izročilom Izraela.

Pri tem je lahko koristen tudi Schnellejev pojem »Wissenssystem«, ki označuje sistem védenja oziroma konceptualni okvir, znotraj katerega posamezni pojmi dobijo svoj pomen (Matjaž 2025, 11). Tak pristop je mogoče uporabiti tudi pri Pavlovem pojmovanju upanja. Pavel namreč starozaveznih pojmov ne prevzema zgolj formalno, temveč jih vključuje v novo teološko celoto, ki jo oblikuje Kristusov odrešenjski dogodek. Zato njegovega

razumevanja upanja ni mogoče pojasniti niti zgolj iz judovske tradicije niti zgolj iz helenističnega okolja, temveč iz novega teološkega okvira, ki nastane v srečanju med svetopisemskim izročilom Izraela in kristološkim oznanilom.

Ko gre za Pavlov koncept upanja, je treba upoštevati specifičnost starozaveznega pojmovanja upanja, ki se najprej kaže na terminološki ravni. Pavel namreč svetopisemska besedila praviloma navaja v grški obliki, najpogosteje po Septuaginti, čeprav vira posameznih navedkov ni vedno mogoče z gotovostjo določiti. Ker Septuaginta v Pavlovem času še ni obstajala v enotni obliki, je treba upoštevati terminološke razlike med hebrejskim in grškim besedilom, ki se odražajo tudi v posameznih vsebinskih poudarkih (Matjaž 2019, 925).

Ključni tekst za razumevanje povezave med hebrejsko Biblijo in Pavlovim pojmovanjem upanja je Rim 15,4: »Karkoli je bilo namreč napisano pred nami, je bilo napisano v naše poučenje, da bi oprti na potrpežljivost in na tolažbo, ki jo daje Pismo, imeli upanje« (*dia tēs hypomonēs kai dia tēs paraklēseōs tōn graphōn tēn elpida echōmen*). Pavel za svetopisemska besedila najpogosteje uporablja izraz *graphē* (»Pismo«; prim. Rim 4,3; 9,17; 1 Kor 15,3 idr.), s čimer poudarja njihovo avtoriteto za krščansko skupnost. S sklicevanjem na svetopisemsko izročilo ne izraža le kontinuitete Božjega razodevanja in veljavnosti Božjih obljub, temveč svojo kristološko kerigmo umešča v zgodovino odrešenja, katere normativni temelj ostaja Pismo. Zato lahko Pavel trdi, da Pismo verniku posreduje potrpežljivost, tolažbo in upanje.

Pavel v Pismu Rimljanom upanje izraža s samostalnikom *elpis* (Rim 4,18; 5,2.4.5; 12,12; 15,4.13) in glagolom *elpizō* (Rim 8,24-25; 15,12.24). V hebrejskih besedilih pa je terminologija upanja precej bolj diferencirana. Zimmerli opozarja, da različni izrazi poudarjajo različne razsežnosti upanja, ki se navezujejo na pričakovanje, čakanje, željo in zaupanje v Boga (Zimmerli 1968, 11–14). Med najpomembnejšimi je izraz *tiqvah*, ki označuje pričakovanje prihodnje dobrine in zaupanje v Božjo obljubo: »Le pri Bogu se umíri moja duša, kajti od njega je moje upanje« (Ps 62,6) in »Ti si moje upanje, Gospod Bog, moje zaupanje od moje mladosti« (Ps 71,5). V podobnem pomenskem polju se pojavljajo tudi drugi izrazi, ki poudarjajo bodisi pričakovanje bodisi zaupanje in varnost, ki izhajata iz odnosa

z Bogom. Različni hebrejski izrazi kažejo, da starozaveznega pojmovanja upanja ni mogoče skrčiti na eno samo kategorijo, saj vključuje tako pričakovanje prihodnosti kakor tudi zaupanje v Božjo zvestobo. Zato je mogoče reči, da starozavezno upanje ni usmerjeno predvsem v prihodnji dogodek, temveč v Boga, ki je zvest svojim obljubam. Na tej podlagi Zenger postavi tezo, da je upanje v Stari zavezi drža, ki izhaja iz spomina na Božje odrešilno delovanje v zgodovini Izraela. Stara zaveza zato ni zgolj zbirka zapovedi, temveč pričevanje o odnosu med Bogom in njegovim ljudstvom, iz katerega raste upanje Izraela in ki ostaja temeljno tudi za krščansko razumevanje upanja (Zenger 2008, 22–35).

Če Pavel trdi, da iz »Pisma« prihajata tolažba in upanje (Rim 15,4), potem to vključuje tudi psalme, ki pogosto govorijo o radikalni ogroženosti človekove eksistence. To postane še posebej očitno v Rim 8,36, kjer Pavel citira Ps 44,23: »Zaradi tebe nas ves dan pobijajo, imajo nas za klavne ovce.« Ob tem se zastavlja vprašanje, v čem je upanje, ki ga daje Pismo, če je človek še vedno izpostavljen trpljenju, bolezni, sovražnikom in celo smrti. Psalmi odgovarjajo na to vprašanje s poudarkom na zaupanju v Božjo zvestobo: »Trdno sem upal v Gospoda, pa se je sklonil k meni in uslišal moje klicanje« (Ps 40,2) ali: »Reši me pred mojimi sovražniki, o Gospod, k tebi se zatekam.« (Ps 143,9) Upanje tako ne temelji na odsotnosti stiske, temveč na prepričanju, da Bog ostaja navzoč in zvest tudi v okoliščinah ogroženosti.

V tej perspektivi Zenger poudarja, da psalmi niso le zbirka molitev, ampak temeljno pričevanje o človekovem odnosu do Boga. V njih starozavezni vernik najde tolažbo, usmeritev za življenje in predvsem zagotovilo, da ga stiska ne more ločiti od Boga. Upanje zato izvira iz izkušnje Božje zvestobe in iz spomina na njegovo odrešilno delovanje v zgodovini ter postaja temelj osebne religioznosti (Zenger 2008, 367–369). Prav ta vidik prevzame tudi Pavel. Krizni trenutki, trpljenje in preganjanje ne uničijo upanja, ampak ga poglabljajo, saj vernika ne morejo »ločiti od Božje ljubezni v Kristusu Jezusu« (Rim 8,38-39).

Ko pozornost usmerimo na Pavlove starozavezne citate, ki jih povzema po Septuaginti in vključuje v svoja pisma, dobimo konkretnejšo sliko temeljev njegovega razumevanja upanja. Posebej pomenljiva je vzporednica med Pavlovo označitvijo Boga kot »Boga upanja« (*Theos tēs elpidos*;

Rim 15,13) in nekaterimi besedili hebrejske Biblije, kjer najdemo zelo sorodno misel. Izvor tega pojmovanja je mogoče iskati pri preroku Jeremiju, ki Boga označi kot »Izraelovo upanje« (Jer 14,8) oziroma »Izraelovo upanje – Gospod« (Jer 17,13). V hebrejskem besedilu se v obeh primerih pojavlja samostalnik *miqweh*, ki izhaja iz korena *qawah* in označuje pričakovanje, zaupanje ter upanje.

Pomembno je, da Jeremija upanja ne utemeljuje v človekovih zmožnostih, temveč v samem Bogu. Zato je mogoče Boga označiti kot izvor in temelj upanja. Ta misel pride posebej do izraza v Jer 29,11: »Vem za načrte, ki jih imam z vami, govori Gospod: načrte blaginje, in ne nesreče, da vam dam prihodnost in upanje.« Bog daje *tiqwah*, ker so njegovi načrti (*maḥašabah*) usmerjeni v mir (*šalom*), in ne v nesrečo. V tem smislu upanje ni zgolj človekovo pričakovanje prihodnosti, temveč odgovor na Božjo zvestobo in dobronamernost. V tej luči Pavlova oznaka Boga kot »Boga upanja« (Rim 15,13) ne predstavlja nove teološke ideje, temveč nadaljuje in na novo interpretira pomemben starozavezni motiv.

S tem je povezana tudi Pavlova misel v Rim 5,3-4, kjer je *hypomonē* eden izmed ključnih členov v procesu oblikovanja upanja. Čeprav Pavel ta motiv razvije v novem kristološkem okviru, ostaja njegovo temeljno izhodišče podobno: upanje temelji na prepričanju, da Bog tudi sredi stiske ostaja zvest svojim obljubam.

Pri iskanju odgovora na vprašanje, kako je hebrejska Biblija prek Septuaginte vplivala na Pavlov koncept upanja, ima posebno težo glagol *kataischynō*, ki označuje človekovo izkušnjo sramote, ponižanja ali razočaranja. Prav zato je pomenljiva Pavlova trditev, da »upanje ne osramoti« (*elpis ou kataischynei*; Rim 5,5). Ta antropološka razsežnost je navzoča tako v preroških besedilih kakor tudi v psalmih. Reasoner upravičeno opozarja, da je v Pismu Rimljanom močno prisoten motiv »ne biti osramočen«, pri čemer pokaže na številne vzporednice med Pavlovo argumentacijo in besedili Septuaginte, ki povezujejo upanje z osvoboditvijo od sramote (Iz 51,5-7; Ps 22,5-6; Ps 31,2; Ps 71,1-2; Sir 2,9-10) (Reasoner 2019, 93–95).

Čeprav Pavel v Rim 5,5 neposredno ne citira Iz 51,5-7, je med obema besediloma mogoče zaznati izrazito tematsko sorodnost. Izaija govori o Božji pravičnosti in odrešenju, ki sega prek meja Izraela: »Blizu je moja

pravičnost, moje odrešenje prihaja, moji lakti bodo sodili ljudstva [...] v moj laket zaupajo. [...] Ne bojte se sramotenja ljudi, ne plašite se njihovega zmerjanja.« (Iz 51,5.7) Upanje je zato povezano z zaupanjem v Božjo pravičnost in z gotovostjo njegovega odrešilnega posega. Pavel to misel prevzame in jo na novo utemelji v Božji ljubezni, ki je po Svetem Duhu izlita v srca verujočih (Rim 5,5).

Podobno velja za Rim 15,12, kjer Pavel citira Iz 11,10: »Pognala bo Jesejeva korenina, on, ki vstaja, da bo vladal narodom: vanj bodo upali narodi« (*ep' autō ethnē elpiousin*). Citat sledi Septuaginti, vendar se razlikuje od hebrejskega besedila, kjer je uporabljen glagol *daraš* v pomenu »iskati«. Septuaginta ta motiv prevaja z glagolom *elpizō* in ga tako pomensko približa področju zaupanja in upanja. Tak prevod odpira možnost, da sta iskanje Boga in upanje vanj tesno povezana pojma, čeprav grški prevod pomen hebrejskega izraza razširi v smer pričakovanja in zaupanja.

Pavel podobno logiko uporabi tudi v povezavi med vero in neosramočenostjo. V Rim 9,33 in 10,11 navaja Iz 28,16 po Septuaginti: »Kdor veruje vanj, ne bo osramočen« (*ho pisteuōn ep' autō ou kataischynthēsetai*). Hebrejski izvirnik pa poudarja nekoliko drugačen vidik. Namesto osramočenosti govori o človeku, ki se ne bo prenaglil oziroma ne bo zbežal. V ozadju stojita glagola *ḥuš* in *'aman*, ki poudarjata zaupanje in trdno opiranje na Boga. Hebrejski tekst pri tem poudarja nekoliko drugačen vidik: kdor zaupa in veruje, ne bo izgubil tal pod nogami, ampak bo obstal. Pavel prevzame interpretacijo Septuaginte, vendar ohrani isto temeljno prepričanje: zaupanje v Boga človeka obvaruje pred sramoto, ker ga vodi k odrešenju.

Na podlagi povedanega je mogoče izpostaviti tri vidike starozaveznega pojmovanja upanja, ki pomembno zaznamujejo tudi Pavlovo teologijo. Prvi je terminološki vidik, saj hebrejska terminologija poudarja razsežnosti pričakovanja, čakanja in zaupanja. Drugi je teološki vidik, po katerem Bog nastopa kot temelj in izvor upanja, kar pride posebej do izraza v Pavlovi označitvi Boga kot »Boga upanja« (*Theos tēs elpidos*; Rim 15,13). Tretji pa je antropološki vidik, saj upanje človeka obvaruje pred sramoto in razočaranjem ter mu omogoča vztrajati sredi stiske in negotovosti.

Prav ta antropološka razsežnost je za Pavla posebej pomembna. Upanje ni zgolj pričakovanje prihodnjih dobrin, temveč drža, ki človeku odpira

eshatološko perspektivo in mu omogoča razumeti sedanjost v luči Božjih obljub. Odrešenje, ki je bilo uresničeno v Kristusu, je že navzoče v življenju verujočih, vendar ostaja njegova polnost še predmet pričakovanja. Zato Pavlovo upanje ni usmerjeno zgolj v prihodnost, temveč določa tudi človekovo sedanje bivanje. Vse te razsežnosti je Pavel prepoznal v svetopisemskem izročilu Izraela, ki po eni strani poudarja Božjo zvestobo, po drugi pa človekov odgovor vere in zaupanja. Prav iz njune medsebojne povezanosti raste upanje kot ena izmed temeljnih kategorij Pavlove teologije. Pavlovega upanja zato ni mogoče razumeti brez njegovega svetopisemskega ozadja, saj prav v izročilu Izraela najde temeljne terminološke, teološke in antropološke prvine, ki jih nato na novo interpretira v luči Kristusovega odrešenjskega dogodka.

2 Upanje v pismu Rimljanom

2.1 Upanje v kontekstu opravičenja (Rim 5,1-11)

Pavel tematiko upanja v Pismu Rimljanom razvije predvsem v osrednjem teološkem delu pisma (Rim 5–8), kjer razpravlja o posledicah opravičenja po veri in o novem življenju v Kristusu. Posebej pomembna sta odlomka Rim 5,1-11 in Rim 8,18-25, v katerih upanje postane ena izmed temeljnih razsežnosti krščanskega bivanja. Oba odlomka kažeta, da upanje ni zgolj pričakovanje prihodnjih dobrin, temveč določujoča drža vernika, ki živi med že uresničenim odrešenjem in njegovo še pričakovano polnostjo.

Pavlovo razumevanje upanja je tesno povezano z njegovim naukom o opravičenju. Že ob zaključku prvega dela pisma (Rim 1,18–4,25) pokaže, da sta tako Jud kakor pogan pod oblastjo greha in zato potrebujeta Božjo milost. Abraham, ki je »upal proti upanju« (*par' elpida ep' elpidi*; Rim 4,18), postane zgled vere, ki zaupa Božji obljubi tudi tam, kjer človeška perspektiva ne vidi več možnosti. Temelj takšnega upanja je Bog, ki je svojega Sina »izročil zaradi naših prestopkov in ga obudil zaradi našega opravičenja« (Rim 4,25).

Na drugi strani Pavel ob zaključku spodbudnega dela pisma ponovno izrecno spregovori o upanju. Pismo označi kot vir potrpežljivosti, tolažbe in upanja (Rim 15,4), vrhunec njegove refleksije pa predstavlja oznaka

Boga kot »Boga upanja« (*Theos tēs elpidos*; Rim 15,13). S tem nakaže, da je upanje neločljivo povezano z vero, ki jo Bog po Svetem Duhu preobraža v veselje, mir in zaupanje.

Med tema dvema poudarkoma – Abrahamovo vero v Rim 4 in Bogom upanja v Rim 15 – stoji osrednji teološki del pisma (Rim 5–8), kjer Pavel najobsežneje razvije svoj koncept upanja. Ker je upanje neločljivo povezano z vero (*pistis*), je izhodišče njegove analize Rim 5,1-5, kjer pokaže, na čem temelji krščansko upanje in kako se oblikuje v življenju vernika.

Za razumevanje tega odlomka je najprej pomembno določiti njegovo mesto v argumentaciji Pisma Rimljanom. Kot ugotavlja Penna, je peto poglavje razdeljeno na dva dela. V prvem (Rim 5,1-11) Pavel predstavi posledice opravičenja po veri in njihov pomen za sedanjost ter prihodnost verujočih. V drugem delu (Rim 5,12-21) pa razvije primerjavo med Adamom in Kristusom ter pokaže univerzalni pomen Kristusovega odrešenjskega delovanja za človeštvo (Penna 2010, 339).

Med eksegeti prevladuje mnenje, da je Rim 5,1-11 smiselno deliti na dva dela: prvi obsega vrstice 5,1-5, drugi pa 5,6-11. Oba povezuje eshatološka perspektiva, pri čemer prvi poudarja sedanje stanje opravičenega človeka, drugi pa odrešenjski dogodek Kristusove smrti kot njegov temelj. Rim 5,1-5 opisuje stanje spravljenosti z Bogom, ki doseže svoj vrh v upanju (5,2-5), medtem ko vrstice 5,6-11 pojasnjujejo, zakaj je takšno upanje upravičeno. Bieringer opozarja, da je stanje upanja v 5,5 utemeljeno v Božji ljubezni, medtem ko vrstice 5,6-10 to utemeljitev razvijajo in poglabljajo v luči Kristusove odrešenjske smrti (Bieringer 1995, 314–316).

Podobno tudi Wolter vidi v Rim 5,2c osrednjo tezo celotnega odlomka, ki jo Pavel v 5,5 ponovno prevzame in dodatno okrepi. Vrstice 5,3-4 po njegovem mnenju predstavljajo nekakšen ekskurz, ki pojasnjuje, kako se upanje oblikuje v življenju vernika, medtem ko vrstice 5,5b-8 razkrivajo njegov temelj, vrstice 5,9-10 pa njegov končni cilj in vsebino (Wolter 1978, 153).

Če želimo odgovoriti na vprašanje o temelju krščanskega upanja, moramo zato izhajati iz Rim 5,2–5. Pavel najprej poudari, da se verniki »ponašajo v upanju na Božjo slavo« (5,2). Upanje je zanesljiv razlog za takšno ponašanje, ker se niti v sedanjih stiskah niti ob končni sodbi ne izkaže za prazno

ali varljivo. Njegov temelj ni človekova sposobnost ali moralna popolnost, ampak Božja ljubezen, ki je »po Svetem Duhu izlita v naša srca« (5,5).

Prav v tem je razlog gotovosti krščanskega upanja. Božja ljubezen se je razodela v Kristusovi smrti za grešnike, »ko smo bili še slabotni« in »ko smo bili še sovražniki« (5,6-10). Ker je ta ljubezen brezpogojna in nezaslužena, ni odvisna od človekovega delovanja. Zato predstavlja najtrdnejši možni temelj upanja. Če je Bog svojo ljubezen razodel že takrat, ko človek še ni mogel odgovoriti nanjo, potem lahko vernik zaupa tudi v dokončno izpolnitev Božjih obljub. Temelj upanja je torej Božja ljubezen, njegov predmet pa deležnost pri Božji slavi. Ljubezen je že podarjena v sedanjosti, medtem ko slava ostaja predmet prihodnjega pričakovanja (Bieringer 1995, 322).

S tem se odpre vprašanje, kako se takšno upanje oblikuje v konkretnem življenju vernika. Pavel se tega vprašanja loti v Rim 5,3-4, kjer predstavi znamenito zaporedje: stiska (*thlipsis*) poraja stanovitnost (*hypomonē*), stanovitnost preizkušenost (*dokimē*), preizkušenost pa upanje (*elpis*). Prav pojem *hypomonē* je pri tem ključnega pomena, saj razkriva dinamično razsežnost krščanskega upanja.

Po mnenju številnih razlagalcev *hypomonē* pomeni predvsem potrpežljivo prenašanje trpljenja. Tako se glagol *hypomenein* v Heb 12,7 uporablja v pomenu »prenašati«, podobno pa tudi v 1 Pt 2,20 označuje prenašanje trpljenja in udarcev. Vendar pregled novozavezne rabe pokaže, da izraz ne pomeni zgolj pasivne vzdržljivosti, temveč tudi aktivno vztrajanje v dobrem in zvestobo kljub preizkušnjam (Bieringer 1995, 323–324).

Če je bilo za Rim 1–4 značilno nasprotje med vero in postavo oziroma deli postave, v Rim 5–8 to ni več osrednja tema. To se odraža tudi terminološko, saj jezik opravičenja, ki zaznamuje začetna poglavja pisma, postopoma nadomeščajo izrazi, povezani s prihodnjo razsežnostjo odrešenja in njegovo še ne dokončno izpolnitvijo (Bieringer 1995, 310–311). Hkrati pride do spremembe perspektive. Če so v poglavjih 1–4 v ospredju Judje in pogani, se Pavel v poglavjih 5–8 osredotoči na položaj verujočih, ki po Kristusu živijo v spravi z Bogom. Na to opozarja tudi Bieringer, ko ugotavlja, da Pavel v Rim 5,1-11 prvič v pismu dosledno uporablja prvo osebo množine. Poleg tega odlomek okvirjata formulaciji »po našem Gospodu Jezusu Kristusu«: na začetku Pavel poudari, da imamo po njem

»mir z Bogom« (5,1), na koncu pa, da smo po njem »dosegli spravo« (5,11) (Bieringer 1995, 307–308).

Iz Rim 5,1-11 je razvidno, da Pavel odrešenje razume v treh časovnih razsežnostih. Sedanjost zaznamujejo mir z Bogom (5,1), dostop do milosti (5,2), Božja ljubezen, izlita po Svetem Duhu (5,5), in sprava z Bogom (5,10-11). Temelj tega novega stanja leži v preteklosti, v Kristusovi smrti za brezbožne, ki se je zgodila »ob svojem času« (5,6-8). Hkrati pa je pogled usmerjen v prihodnost. Pavel dvakrat uporabi prihodnjik glagola sōzō (*sōthēsometha*), ko poudari, da »bomo rešeni« (5,9-10). Končni cilj tega odrešenja je deležnost pri Božji slavi (5,2), ki je sicer že obljubljena, vendar še ni v polnosti uresničena (Bieringer 1995, 310; Penna 2010, 342–346).

Prav na tej točki postane razvidna posebna vloga upanja. Človek sicer živi v sedanjosti, vendar njegovo bivanje ni določeno zgolj s sedanjim trenutkom. Določa ga tudi spomin na to, kar je Bog že storil zanj, in pričakovanje tega, kar mu je še obljubljeno. Upanje zato povezuje preteklost, sedanjost in prihodnost ter vzpostavlja notranjo enotnost človekove eksistence. V njem se že kaže značilna napetost med »že« in »še ne« odrešenja, ki bo pozneje odločilno zaznamovala razvoj krščanske teologije upanja. V tem smislu upanje ni zgolj ena izmed razsežnosti krščanskega življenja, ampak način bivanja človeka, ki živi iz Božje obljube.

V tej perspektivi dobi posebno težo tudi Pavlov trias vera-upanje-ljubezen, ki ga eksplicitno srečamo v 1 Kor 13,13, v Rim 5,1-5 pa je navzoč v implicitni in teološko bolj poglobljeni obliki. Izhodišče predstavlja opravičenje po veri (*dikaiōthentes ek pisteōs*; 5,1). Vera odpira človeku dostop do milosti, upanje ga usmerja k prihodnji izpolnitvi odrešenja, ljubezen pa razkriva najgloblji temelj njegove gotovosti. Zato Pavel lahko trdi, da upanje ne osramoti (*elpis ou kataischynei*). Razlog za to ni v človekovi sposobnosti verovanja, ampak v Božji ljubezni, ki je po Svetem Duhu (*Pneuma Hagion*) izlita (*ekkechytai*) v srca verujočih (5,5). Sveti Duh je tako porok prihodnje izpolnitve in hkrati navzočnost odrešenja že v sedanjosti. Prav zato upanje ni negotovo pričakovanje prihodnosti, ampak zanesljivo zaupanje v Boga, ki ostaja zvest svojim obljubam.

2.2 Nastajanje upanja: stiska, stanovitnost in preizkušenost

Pavel nastanek upanja opiše z značilnim zaporedjem: »stiska rodi stanovitnost, stanovitnost preizkušenost, preizkušenost pa upanje.« (Rim 5,3-4) S tem predstavi nekakšno vzročno-posledično dinamiko krščanskega življenja: stiska (*thlipsis*) vodi v stanovitnost (*hypomonē*), stanovitnost v preizkušenost (*dokimē*), preizkušenost pa v upanje (*elpis*). Brez stiske ni stanovitnosti, brez stanovitnosti ni preizkušenosti in brez preizkušenosti ni resničnega upanja.

Izhodišče tega procesa predstavlja *thlipsis*, ki pri Pavlu ne označuje vsakdanjih neprijetnosti, ampak konkretne oblike trpljenja, povezane z življenjem po evangeliju. Zato se sprašuje: »Kdo nas bo ločil od Kristusove ljubezni? Mar stiska ali nadloga, preganjanje ali lakota, nagota ali nevarnost ali meč?« (Rim 8,35) Kristjan ni izvzet iz trpljenja, temveč ga doživlja kot sestavni del svojega bivanja v Kristusu. Zato lahko Pavel spodbuja: »Veselite se v upanju, potrpite v stiski, vztrajajte v molitvi.« (Rim 12,12)

Iz stiske se poraja *hypomonē*. Ta izraz ne pomeni pasivne vdanosti v usodo, ampak aktivno in trdno vztrajanje. Gre za sposobnost, da človek pod pritiskom preizkušenj ne odneha in ne izgubi zaupanja v Boga. Pavel ga povezuje z vztrajanjem v dobrem, ko govori o tistih, »ki z vztrajanjem v dobrih delih iščejo slavo, čast in nesmrtnost« (Rim 2,7). Hkrati *hypomonē* ostaja tesno povezana z upanjem: »Če pa upamo to, česar ne vidimo, pričakujemo to s potrpežljivostjo« (Rim 8,25). Zato ni presenetljivo, da Pavel Boga imenuje celo »Bog stanovitnosti« (*ho theos tēs hypomonēs*; Rim 15,5).

Naslednja stopnja je *dokimē*. Izraz ne označuje same preizkušnje, ampak njen uspešni izid. Gre za preizkušenost, ki je posledica prestane preizkušnje, oziroma za značaj, ki se je izoblikoval skozi stisko. Prav zato lahko Pavel paradoksalno trdi, da se »ponašamo tudi s stiskami« (Rim 5,3). Krščansko upanje namreč ne nastaja kljub trpljenju, ampak prav skozi izkušnjo trpljenja. V tem se razodeva njegova posebnost: stiska ni ovira za upanje, ampak prostor njegovega oblikovanja.

Vprašanje pa ostaja, zakaj takšno upanje ne osramoti (*elpis ou kataischynei*; Rim 5,5). Pavel svoj odgovor utemelji na dveh medsebojno povezanih dejstvih. Prvič, temelj upanja je Božja ljubezen (*agapē tou Theou*).

Drugič, ta ljubezen je človeku podarjena po Svetem Duhu (*dia Pneumatos Hagiou*). Trdnost upanja je zato zagotovljena z Božjim delovanjem samim, ne s človekovimi sposobnostmi ali zaslugami (Schnabel 2016, 520).

Pavel zapiše, da je Božja ljubezen »izlita v naša srca« (*ekkechytai en tais kardiais hēmōn*; Rim 5,5). Pri tem uporabi isti glagol (*ekcheō*), ki ga Septuaginta uporablja tudi v prerokbi o izlitju Duha: »Razlil bom svojega duha na vse meso.« (Jl 3,1-2 MT; 2,28-29 LXX) Med obema besediloma obstaja očitna metaforična vzporednica, vendar Pavel motiv razvije v novo smer. Pri Joelu je predmet izlitja Božji Duh, pri Pavlu pa Božja ljubezen; posrednik tega daru je Sveti Duh, naslovnik pa človekovo srce kot središče njegove osebnosti.

Pomenljivo je tudi, da Pavel uporabi perfektni pasiv *ekkechytai*. Glagol označuje dejanje, ki se je zgodilo v preteklosti, vendar njegovi učinki trajajo v sedanjosti. Temelj tega daru je Kristusova smrt: »Bog pa izkazuje svojo ljubezen do nas s tem, da je Kristus umrl za nas, ko smo bili še grešniki.« (Rim 5,8) Božja ljubezen zato ni abstraktna ideja ali zgolj religiozno čustvo, ampak odrešenjska resničnost, utemeljena v konkretnem zgodovinskem dogodku Kristusove smrti in navzoča v življenju verujočih po Svetem Duhu (Schnabel 2016, 523).

2.3 Upanje kot pričakovanje prihodnje slave (Rim 8,18-25)

Drugi pomemben tekst za razumevanje Pavlovega koncepta upanja je Rim 8,24-25: »Odrešeni smo bili namreč v upanju; upanje, ki ga gledamo, pa ni več upanje – kdo bo namreč upal to, kar že vidi? Če pa upamo to, česar ne vidimo, pričakujemo to s potrpežljivostjo.« V tem odlomku stopi v ospredje povezava med upanjem (*elpis*) in odrešenjem (*sōtēria*). Medtem ko je Pavel v Rim 5,1-2 poudarjal opravičenje (*dikaiosynē*) kot temelj novega odnosa z Bogom, v Rim 8 svojo pozornost usmeri k dokončni izpolnitvi odrešenja, ki ostaja predmet pričakovanja.

Tako se pokaže notranja povezanost obeh vidikov Pavlove teologije. Opravičenje predstavlja temelj, na katerem človek stoji že v sedanjosti, odrešenje pa cilj, proti kateremu je usmerjeno njegovo upanje. Pavel glagol *dikaioō* v Rim 5,1 uporabi v pasivnem aoristu (*dikaiōthentes*), s čimer poudari že izvršeno Božje dejanje. V Rim 8 pa govori o odrešenju, ki še ni v

polnosti uresničeno. Zato postane upanje tista teološka kategorija, ki povezuje že prejeto opravičenje z dokončno prihodnjo izpolnitvijo odrešenja.

Ta napetost pride posebej do izraza v Rim 8,23, kjer Pavel govori o »posinovljenju, odrešenju svojega telesa« (*apolytrōsin tou sōmatos*), ki ga verniki še pričakujejo. Njihova eksistenca je zaznamovana s pričakovanjem (*apekdechometha*). Upanje je zato več kakor zgolj želja po boljši prihodnosti; pomeni življenjsko usmerjenost k tistemu, kar je Bog obljubil, vendar še ni v polnosti razodeto.

Prav v tem kontekstu Pavel razvije pomembno razlikovanje med gledanjem in upanjem. Upanje je usmerjeno k temu, česar človek še ne vidi (Rim 8,24-5). Glagol *blepō* označuje tako čutno zaznavo kakor tudi razumsko dojemanje. Predmet krščanskega upanja zato ni nekaj, kar bi bilo mogoče empirično preveriti ali neposredno opazovati. To misel Pavel razvije tudi drugje: »Ne oziramo se na to, kar se vidi, ampak na to, kar se ne vidi. Kar se namreč vidi, je začasno, kar pa se ne vidi, je večno.« (2 Kor 4,18) Vidno tako povezuje z minljivostjo, nevidno pa z večnostjo. Predmet upanja je prav tisto, kar presega meje sedanje izkušnje in ostaja skrito v Božji prihodnosti.

Podoben poudarek najdemo tudi v 1 Kor 13,12, kjer Pavel zapiše, da sedaj gledamo »v ogledalu, nejasno«, nekoč pa bomo gledali »iz obličja v obličje«. Sedanje spoznanje je zato nepopolno, medtem ko bo prihodnja izpolnitev pomenila neposredno deležnost pri Božji resničnosti. Söding v tem kontekstu govori o razliki med »eshatološko sedanjostjo« in »eshatološko prihodnostjo«, ki jo zaznamuje neposredno gledanje Božje slave (Söding 1992, 137).

S tem postane jasno, da kriterij krščanskega upanja ne more biti človekova trenutna izkušnja. Vernik vidi trpljenje, minljivost in smrt, vendar v njih ne prepozna zadnje resničnosti svojega bivanja. Paradoks upanja je ravno v tem, da človek ne obupa kljub temu, kar vidi. Njegovo življenje določa zaupanje v Božjo obljubo, ki presega empirično danost sveta.

Zato Woschitz upravičeno poudarja, da se Pavlovo upanje v Rim 8 nanaša predvsem na »odrešenje telesa« (*apolytrōsis tou sōmatos*) (1979, 532). S tem Pavel ne misli zgolj na osvoboditev iz posameznih stisk, temveč

na dokončno preobrazbo človekove eksistence. Ta perspektiva je tesno povezana z njegovim razmišljanjem o vstajenju in spremenjenju telesa (1 Kor 15,51) ter s pričakovanjem, da bo Kristus »preobrazil naše bedno telo, da bo podobno njegovemu poveličanemu telesu« (Flp 3,21). Predmet krščanskega upanja je zato polna deležnost pri Božji slavi, ki bo človeka dokončno osvobodila vsega, kar je minljivo in podvrženo smrti.

2.4 Upanje kot bivanjska kategorija

Če Pavel izhaja iz trditve, da se »trpljenje sedanjega časa ne dá primerjati s slavo, ki se bo razodela v nas« (Rim 8,18), potem je temeljno vprašanje, kako je mogoče takšno perspektivo ohraniti sredi konkretne izkušnje trpljenja. Pomemben odgovor ponuja v 2 Kor 4,18, kjer zapiše: »Ne oziramo se na to, kar se vidi, ampak na to, kar se ne vidi.« S tem uvede razlikovanje med dvema ravnema resničnosti: med tistim, kar je človeku neposredno dostopno v izkušnji, in tistim, kar ostaja predmet vere in upanja.

Pavel svojo argumentacijo razvije s pomočjo glagola *skopeō*, ki pomeni usmeriti pogled proti določenemu cilju. Ne gre zgolj za fizično gledanje (*blepō*), ampak za zavestno naravnanost človekovega bivanja. V tem smislu *skopeō* označuje držo, ki človeku omogoča, da svoje življenje razume v luči končnega cilja. Če uporabimo sodobnejši filozofski izraz, bi lahko govorili o določeni obliki intencionalnosti: človek svoje življenje usmerja k tistemu, kar presega neposredno empirično izkušnjo.

Prav v tem okviru Pavel sooči dve resničnosti človekove eksistence: sedanje trpljenje (*pathēmata*) in prihodnjo slavo (*doxa*). V Rim 8,18 poudari, da med njima ni mogoče postaviti znaka enakosti, v 2 Kor 4,17 pa razliko še zaostri: »Naša trenutna lahka stiska nam pripravlja čez vso mero težko, večno bogastvo slave.« Sedanja stiska je minljiva in časovno omejena, prihodnja slava pa trajna in večna. Zato krščansko upanje ne zanika trpljenja, ampak ga postavlja v širši eshatološki okvir.

Takšna perspektiva pomembno osvetli tudi pomen *hypomonē*, o katerem Pavel govori v Rim 5,3-4. Kot opozarja Bieringer, izraz ne pomeni zgolj pasivnega prenašanja stisk, ampak aktivno vztrajanje v dobrem (Bieringer 1995, 323). Vztrajnost je mogoča prav zato, ker človek svoj

pogled usmerja k cilju, ki presega njegovo trenutno izkušnjo. *Hypomonē* zato ni izraz resignacije, ampak dejavna drža upanja.

V tem smislu upanje opravlja kohezivno funkcijo. Povezuje stisko, vztrajnost in preizkušenost v enoten proces ter človeku omogoča, da lastnega življenja ne razume zgolj iz perspektive sedanjosti. Hkrati povezuje tudi temeljne časovne razsežnosti odrešenja: preteklost Kristusovega odrešilnega dejanja, sedanjost življenja v veri in prihodnost dokončne izpolnitve.

Vprašanje pa ostaja, kaj je pravzaprav predmet takšnega upanja. Pavel odgovarja v Rim 5,2, ko govori o »upanju na Božjo slavo« (*ep' elpidi tēs doxēs tou Theou*). Ta formulacija je tesno povezana z njegovo ugotovitvijo, da so ljudje zaradi greha »brez Božje slave« (Rim 3,23). Kar je bilo izgubljeno po grehu, bo po Kristusovem odrešilnem delu ponovno podarjeno v polnosti.

Bieringer opozarja na različne možnosti razlage genetiva v izrazu *doxa tou Theou*, vendar se zdi najverjetnejše, da gre za Božjo lastno slavo, pri kateri bo človek udeležen ob eshatološki dovršitvi (Bieringer 1995, 318). Tudi Wolter poudarja, da izraz ne označuje zgolj Božje slave same po sebi, ampak prihodnjo eshatološko dobrino odrešenja, ki jo verniki pričakujejo (Wolter 1978, 133.135).

S tem se sklene celotna Pavlova argumentacija. Temelj upanja je Božja ljubezen, izlita v srca po Svetem Duhu (Rim 5,5), njegova vsebina je deležnost pri Božji slavi, njegova življenjska oblika pa vztrajnost sredi stiske. Upanje zato ni zgolj pričakovanje prihodnosti, ampak način bivanja med že uresničenim Kristusovim odrešenjem in njegovo še pričakovano polnostjo. Kot takšno povezuje preteklost, sedanjost in prihodnost ter človeku omogoča, da svojo eksistenco razume v luči Božje obljube.

3 Avguštinova recepcija Pavlove teorije upanja

Vprašanje, ki se postavlja ob Pavlovem pojmovanju upanja, je, v kolikšni meri je vplivalo na poznejšo krščansko teologijo. Med najpomembnejšimi avtorji na tem področju nedvomno izstopa Avguštin, pri katerem ima pojem *spes* osrednje mesto tako v antropologiji kakor tudi v teologiji

milosti in zgodovine odrešenja. Zato se upravičeno zastavlja vprašanje, ali je mogoče njegovo razumevanje upanja interpretirati kot nadaljnji razvoj Pavlovega koncepta *elpis*.

Za takšno izhodišče obstajajo tehtni razlogi. Avguštin v *Izpovedih* sam pričuje o odločilnem pomenu, ki ga je imel apostol Pavel za njegovo duhovno in teološko oblikovanje: »*Itaque avidissime arripui venerabilem stilum spiritus tui, et prae ceteris apostolum Paulum*.« (*Confessiones* 7.21) Čeprav Avguštin izvor navdiha pripisuje Svetemu Duhu, hkrati Pavla razume kot njegovega privilegiranega posrednika. Zato je smiselno njegove refleksije o upanju brati tudi v luči Pavlovih besedil, ki so odločilno zaznamovala njegovo teološko misel.

Vendar razmerja med Pavlom in Avguštinom ni mogoče razumeti zgolj kot neposredne kontinuitete. Link upravičeno opozarja, da upanje pri Avguštinu ni več preprosto »uresničevanje celotne eksistence« (*Vollzug der ganzen Existenz*), kakor ga srečamo pri Pavlu, ampak ga vse izraziteje obravnava kot eno izmed teoloških kreposti poleg vere in ljubezni. V tem okviru se upanje pojavlja kot srednja pot med dvema nasprotjema: prevzetnostjo (*praesumptio*) in obupom (*desperatio*). Takšna umestitev kaže tudi na vpliv antične filozofske tradicije, zlasti neoplatonizma in stoiške etike. (Link 1974, 1161)

Kljub tem filozofskim vplivom ostaja temeljna teza tega prispevka, da Avguštin v jedru ohrani bistveno strukturo Pavlovega razumevanja upanja. Namen naslednje analize zato ni predstaviti celotne Avguštinove teologije upanja, temveč preveriti, v kolikšni meri njegovo pojmovanje *spes* ohranja temeljne elemente Pavlovega koncepta *elpis*. Posebno pozornost bomo namenili vprašanju eshatološke napetosti med sedanjostjo in prihodnostjo, razmerju med vero, upanjem in ljubeznijo ter vlogi Božje milosti kot temelja krščanskega upanja.

Pri tem je treba upoštevati, da Avguštin pojem upanja razvija v drugačnem intelektualnem in jezikovnem okolju. Njegova refleksija vključuje antropološke, etične in zgodovinsko-teološke razsežnosti, hkrati pa je zaznamovana z latinsko biblično tradicijo (*Veteres Latinae*), iz katere črpa svoje svetopisemske formulacije (Bogataj 2025, 42–44.202–203). Prav zato je primerjava med Pavlovim pojmom *elpis* in Avguštinovim pojmom *spes*

posebej pomembna, saj omogoča vpogled v kontinuiteto in razvoj krščanskega razumevanja upanja od apostolskega do patrističnega obdobja.

V svojem delu, ki je na splošno poznano kot *Enchiridion*, Avguštin navede naslednjo definicijo upanja:

> Upanje se nanaša samo na dobre reči, in sicer samo na prihodnje, tičoče se človeka, ki pravimo, da jih upa. Zategadelj je treba vero ločiti od upanja tako po besedi kakor po pojmu. Veri in upanju je skupno, da reči, ki jih verujemo ali upamo, ne vidimo. (Avguštin, *Enchiridion* 2.8 [slov. prev. 1959, 28])

> *Spes autem non nisi bonarum rerum est, nec nisi futurarum, et ad eum pertinentium qui earum spem gerere perhibetur. Quae cum ita sint, propter has causas distinguenda erit fides ab spe, sicut vocabulo, ita et rationabili differentia. Nam quod attinet ad non videre, sive quae creduntur, sive quae sperantur, fidei speique commune est.* (Lat. izd. 1969)

Iz navedenega citata izhajajo trije bistveni elementi Avguštinovega pojmovanja upanja. Prvič, upanje (*spes*) se nanaša na prihodnje dobrine (*bonarum rerum futurarum*). Drugič, njegov predmet je dobrina, ki človeku še ni dana v polnosti, zato ostaja predmet pričakovanja. Tretjič, upanje je tesno povezano z vero (*fides*), saj je obema skupno, da se nanašata na resničnost, ki je človek še ne vidi (*non videre*). Prav ta zadnji poudarek razkriva neposredno navezavo na Pavlovo misel.

Ko Avguštin zapiše: »Nam quod attinet ad non videre, sive quae creduntur, sive quae sperantur, fidei speique commune est,« svojo trditev utemelji s citatom iz Rim 8,24, ki se v Vulgati glasi: »Spe enim salvi facti sumus. Spes autem, quae videtur, non est spes: nam quod videt quis, quid sperat?« S tem postane razvidno, da njegova definicija upanja ni zgolj filozofska ali moralna, ampak v temelju izhaja iz Pavlove teološke argumentacije. Tako kot pri Pavlu je tudi pri Avguštinu upanje usmerjeno v nekaj, kar je že podarjeno, vendar še ni v polnosti uresničeno.

Isto misel Avguštin ponovi tudi v delu *O Božjem mestu*, kjer Pavlovega pojmovanja ne omeji zgolj na odrešenje, ampak ga razširi na blaženost.

Ne poudari le tega, da smo bili »v upanju odrešeni« in da to pričakujemo »s potrpežljivostjo« (Rim 8,24-25), ampak zapiše tudi, da smo blaženi v upanju (*spe beati facti sumus*). Tako kot odrešenja tudi blaženosti še ne posedujemo v polnosti, ampak jo pričakujemo v prihodnosti: »beatitudinem [...] sed exspectamus futuram, et hoc per patientiam.« (*De civitate Dei* 19.4) Človek je že deležen blaženosti, vendar le v obliki upanja – kot dar vere in zaupanja v Božje obljube. Popolna blaženost (gledanje Boga »iz obličja v obličje;« 1 Kor 13,12) bo uresničena šele v prihodnosti. V Pismu Titu tako beremo: »[V] sedanjem veku pobožno živimo, ko pričakujemo blaženo upanje (*exspectantes beatam spem*).« (Tit 2,13) Pri tem »blaženo upanje« (*beata spes*) ne pomeni človekove kreposti kot etične kategorije, temveč predmet njegovega pričakovanja – tisto, kar se bo šele uresničilo: večno življenje. »Blaženo upanje« je tisto, kar Avguštin prepozna kot stvarnost, ki šele prihaja. Človekovo sedanje bivanje, ki temelji v upanju (*spe beati facti sumus*), je mogoče, ker upanje ni prazno, ampak je utemeljeno v zvesti Božji obljubi. V tem kontekstu Avguštin omeja potrpežljivost (*patientia*). Gre za tisto krepost, ki omogoča prenašanje stisk v sedanjem času – in temelji na upanju, ki »ne osramoti« (Rim 5,5).

Kar Pavel označi kot »upanje na Božjo slavo« (*dóxa toû theoû*; Rim 5,2), Avguštin opredeli kot *bona futura*. Na prvi pogled se zdi, da s tem poudarek premakne iz sedanjosti v prihodnost. Vendar je pri obeh avtorjih predmet upanja v temelju enak: odrešenje, osvoboditev in deležnost pri Božjem življenju. Zato ima upanje tako pri Pavlu kakor pri Avguštinu izrazito eshatološko in zgodovinsko razsežnost. Kot poudarja Klun v svoji fenomenološki analizi, upanje ni usmerjeno v katerokoli prihodnost. Mišljeno je namreč upanje, ki »verjame v nepredstavljivo in – glede na naše izkustvo – nemogočo bodočnost. Krščansko upanje pričakuje nemogoče, ker zaupa razodetemu Bogu. [...] Upanje namreč pomeni zaupati razodetemu Bogu do te mere, da je vernik odprt za 'nemogoče'.« (Klun 2021, 791–792)

Ta povezava postane še jasnejša v Avguštinovi razlagi Pavlovega pojma posinovljenja, kjer uvede razlikovanje med *in re* in *in spe*, ki vsebinsko ustreza Pavlovi napetosti med »že« in »še ne«:

> Posinovljenje v polnosti se bo torej uresničilo tudi v odrešenju našega telesa. Zdaj imamo prvine Duha, zato smo že v resnici postali Božji otroci, v drugih pogledih pa smo to po upanju: kakor smo

> rešeni po upanju, kakor smo prenovljeni po upanju, tako smo tudi Božji otroci po upanju. Ker pa še nismo dejansko rešeni, še nismo popolnoma prenovljeni; zato tudi še nismo v polnosti Božji otroci, temveč otroci tega sveta. Napredujemo torej v prenovo in pravično življenje po tistem, po čemer smo Božji otroci; in po tem sploh ne moremo grešiti, dokler se vse ne preobrazi v to stanje, tudi tisti del nas, po katerem smo še otroci tega sveta. Po tem namreč še vedno lahko grešimo. Tako je mogoče, da tisti, ki je rojen iz Boga, ne greši, in hkrati drži, da slepimo sami sebe in resnice ni v nas, če rečemo, da nimamo greha (prim. 1 Jn 3,9; 1 Jn 1,8).
>
> *Adoptio ergo plena filiorum in redemptione fiet etiam corporis nostri. Primitias itaque Spiritus nunc habemus, unde iam filii Dei re ipsa facti sumus; in ceteris vero spe sicut salvi, sicut innovati ita et filii Dei, re autem ipsa quia nondum salvi, ideo nondum plene innovati, nondum etiam filii Dei, sed filii saeculi. Proficimus ergo in renovationem iustamque vitam per quod filii Dei sumus et per hoc peccare omnino non possumus, donec totum in hoc transmutetur, etiam illud, quo adhuc filii saeculi sumus; per hoc enim et peccare adhuc possumus. Ita fit ut et qui natus est ex Deo non peccet et, si dixerimus, quia peccatum non habemus, nos ipsos decipiamus et veritas non sit in nobis.* (Avguštin, *De peccatorum meritis et remissione* 2.8.10)

Ključna pojma v navedenem odlomku sta *re ipsa* in *spe*. Po eni strani je človek že deležen Božjega otroštva, ker je prejel *primitias Spiritus*, po drugi strani pa polnost tega stanja ostaja predmet upanja. Avguštin tako ne opušča Pavlove eshatološke strukture, temveč jo sistematično razčleni z novim pojmovnim aparatom. Kar Pavel izrazi z napetostjo med sedanjim in prihodnjim odrešenjem, Avguštin opiše z razlikovanjem med tem, kar človek že ima *in re*, in tem, kar še pričakuje *in spe*.

Prav v tem smislu je mogoče govoriti o konceptualni kontinuiteti med Pavlovim pojmom *elpis* in Avguštinovim pojmom *spes*. Čeprav Avguštin upanje sistematično obravnava kot eno izmed teoloških kreposti, v njegovem razumevanju ostaja navzoča ista temeljna struktura, ki jo srečamo pri Pavlu. Upanje povezuje sedanjost in prihodnost, že prejeto milost in njeno

prihodnjo dopolnitev ter človekovo življenje usmerja k dokončni deležnosti pri Božji slavi.

Avguštinov koncept upanja je mogoče povzeti s pomočjo dvojice *in re* in *in spe*, ki povzema njegovo razumevanje človekovega položaja med že prejetim odrešenjem in njegovo prihodnjo dopolnitvijo. To razlikovanje ne predstavlja samostojne teološke konstrukcije, temveč sistematično formulacijo Pavlove misli v Rim 8,18-25. Kar Pavel izraža z napetostjo med sedanjim posedovanjem »prvin Duha« in prihodnjim »odrešenjem telesa«, Avguštin opiše z razlikovanjem med tem, kar človek že ima *in re*, in tem, kar še pričakuje *in spe*. Zato lahko že zdaj govorimo o resničnem deležu pri Božjem življenju, čeprav polnost posinovljenja (*adoptio plena filiorum*) in deležnost pri Božji slavi ostajata predmet upanja.

Na tej podlagi Avguštin nadalje razvije tudi Pavlovo misel, da »upanje ne osramoti« (Rim 5,5). V pismu Anastaziju poudari, da trdnosti upanja ni mogoče utemeljiti v človekovih sposobnostih ali zaslugah, ampak izključno v Božjem delovanju: »Non quia per nos ipsos hoc possumus, sed quoniam caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis.« (*Epistolae* 145.7) Ko Pavel predstavi dinamiko, kjer se milost in upanje tesno prepletata (Rim 5,1-5), Avguštin opozori na vlogo upanja pri prenašanju trpljenja. V pismu Makedoniju tako izpostavi misel, naj človek v času svoje zemeljske eksistence ne išče užitka, ampak vztrajnost. Pogumno naj prenaša stiske in se pri tem veseli dveh stvari: Božjih obljub neminljivih dobrin in njihovega zvestega pričakovanja. V tem kontekstu zapiše: »Razlog za potrpežljivost v stiskah leži v tem, da se veselimo v upanju.« (*Epistolae* 155.4) Svojo misel navezuje na Pavlovo spodbudo: »Veselite se v upanju, potrpite v stiski«, ali kakor beremo v Vulgati: »Spe gaudentes in tribulatione patientes.« (Rim 12,12) Tako poudari, da upanje že v sedanjem življenju človekovo eksistenco napolnjuje z veseljem. Zato lahko trdimo, da Avguštin sledi Pavlovemu argumentu iz Rim 5,3-4 in ohranja njegovo dinamično razumevanje upanja kot tistega, ki omogoča vztrajanje tudi v stiskah, saj upanje že zdaj rojeva veselje, ki ga tudi trpljenje ne more uničiti.

Tako kot pri Pavlu je tudi pri Avguštinu temelj upanja Božja ljubezen, ki deluje po Svetem Duhu. Upanje zato ni psihološka drža ali moralni dosežek, ampak odgovor na predhodni Božji dar.

Iz tega izhaja tudi povezanost med vero, upanjem in ljubeznijo. Vera in upanje spremljata človeka v njegovem sedanjem zgodovinskem stanju ter ga usmerjata proti prihodnji izpolnitvi. Ljubezen pa presega to napetost med sedanjostjo in prihodnostjo, zato ostaja tudi ob eshatološki dovršitvi. Ko Pavel zapiše *agapē oudepote piptei* (1 Kor 13,8), postavi ljubezen kot dokončni cilj, h kateremu sta usmerjena tako vera kakor upanje. Avguštin to misel prevzame in jo vključi v svoj nauk o teoloških krepostih, kjer *spes* dobi natančnejšo sistematično umestitev.

V tem smislu Avguštin ne opusti Pavlovega razumevanja upanja, ampak ga razvije v smeri teološke sinteze. Kar je pri Pavlu predvsem izraz zgodovine odrešenja in človekovega bivanja med »že« in »še ne«, postane pri Avguštinu del širšega nauka o milosti, krepostih in blaženosti. Kljub temu ostaja temeljna struktura nespremenjena: upanje povezuje sedanjost in prihodnost, že podarjeno odrešenje in njegovo prihodnjo dovršitev ter človekovo življenje usmerja k polnosti Božjega življenja.

Zaključek

Analiza Pavlovega pojmovanja upanja v Rim 5–8 je pokazala, da upanja ni mogoče razumeti zgolj kot pričakovanje prihodnjih dobrin ali kot eno izmed človekovih psiholoških oziroma etičnih drž. Čeprav ima upanje pomembno antropološko razsežnost, je v svojem bistvu teološka kategorija, saj svoj temelj in izvor najde v Bogu samem. Zato Pavel Boga imenuje »Bog upanja« (Rim 15,13), upanje pa razume kot način bivanja človeka, ki živi iz Božje obljube in pričakuje njeno dokončno izpolnitev.

Raziskava je pokazala, da Pavlov koncept upanja raste iz starozaveznega svetopisemskega izročila. Psalmi in preroška besedila predstavljajo Boga kot temelj zaupanja in upanja, ki človeka ne zapusti niti v stiski, bolezni ali ogroženosti. Pavel to izročilo prevzame, vendar ga na novo interpretira v luči Kristusove smrti in vstajenja. Zato upanje ni več povezano zgolj s pričakovanjem Božje pomoči v konkretnih življenjskih okoliščinah, ampak z dokončnim odrešenjem in deležnostjo pri Božji slavi.

Osrednje mesto v Pavlovi argumentaciji zavzema trditev, da »upanje ne osramoti« (Rim 5,5). Temelj takšnega upanja ni človekova moralna drža,

ampak Božja ljubezen, ki je po Svetem Duhu izlita v srca verujočih. Prav zato lahko Pavel razume upanje kot resničnost, ki vztraja tudi sredi trpljenja in stiske. Stiska, stanovitnost in preizkušenost niso nasprotje upanja, ampak prostor njegovega nastajanja in potrjevanja. Krščansko upanje zato ni beg pred stvarnostjo, temveč nov način razumevanja stvarnosti v luči Božje obljube.

V tej perspektivi je upanje tesno povezano z eshatološko napetostjo med »že« in »še ne«. Človek je po veri že opravičen in deležen Božjega življenja, vendar še pričakuje odrešenje telesa in polno deležnost pri Božji slavi. Upanje povezuje preteklost Kristusovega odrešilnega dejanja, sedanjost življenja po Duhu in prihodnost dokončnega odrešenja. Prav zato ga je mogoče razumeti kot bivanjsko kategorijo, ki oblikuje celotno krščansko eksistenco.

Analiza Avguštinove recepcije je pokazala, da je njegova teologija upanja kljub novim poudarkom ohranila temeljno strukturo Pavlove misli. Čeprav Avguštin upanje sistematično umesti med teološke kreposti, ga ne loči od Pavlove eshatološke perspektive. Njegovo razlikovanje med *in re* in *in spe* pomeni predvsem novo pojmovno formulacijo Pavlove napetosti med sedanjim deležem pri odrešenju in njegovo prihodnjo dopolnitvijo. Zato je mogoče skleniti, da Avguštin Pavlovega pojmovanja upanja ni nadomestil z drugačnim konceptom, ampak ga je sistematično razvil in ga posredoval nadaljnji krščanski tradiciji.

Pavlov koncept upanja tako predstavlja eno izmed osrednjih teoloških formulacij krščanskega razumevanja človeka. Njegova izvirnost ni v tem, da bi zanikal človekovo izkušnjo trpljenja, minljivosti in smrti, temveč v tem, da jo razume v luči Božje ljubezni in prihodnje slave. Prav zato upanje ni zgolj pričakovanje boljšega jutri, ampak način bivanja človeka, ki svojo sedanjost razume iz Božje obljube in svojo prihodnost izpolnjeno pričakuje v deležnosti pri Božjem življenju.

Izjava o dostopu do raziskovalnih podatkov

Ker raziskava temelji na teoretičnih izhodiščih, v prispevku niso bili ustvarjeni ali analizirani novi raziskovalni podatki.

Reference

Avguštin. 1845. *O Božji državi (De civitate Dei). Patrologia Latina* 41: 13–804.

– – –. 1865a. *Pisma (Epistolae).* Ep. 145. *Patrologia Latina* 33: 592–596.

– – –. 1865b. *O zaslugah grešnikov in o odpuščanju (De peccatorum meritis et remissione). Patrologia Latina* 44: 109–200.

– – –. 1877. *Izpovedi (Confessiones). Patrologia Latina* 32: 659–868.

– – –. 1959. *Knjiga o veri, upanju in ljubezni (Enchiridion).* Prevedel Franc Ksaver Lukman. Buenos Aires: Slovenska kulturna akcija.

– – –. 1969. *Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate*. V: Ernest Evans, ur. *Corpus Christianorum: Series Latina* 46. Turnhout: Brepols.

Bieringer, Reimund. 1995. Aktive Hoffnung im Leiden: Gegenstand, Grund und Praxis der Hoffnung nach Röm 5,1–5. *Theologische Zeitschrift* 51/4: 305–325.

Bogataj, Jan Dominik. 2025. *Očetni drobci: Dvanajst košar navdihov iz krščanske antike.* Ljubljana: KUD Logos.

Kant, Immanuel. 2019. *Kritika čistega uma.* Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

Klun, Branko. 2021. Vera, upanje in ljubezen v luči fenomenološko eksistencialne analize. *Bogoslovni vestnik* 81/4: 783–795.

Link, Hans-Georg. 1974. Hoffnung. V: Joachim Ritter, ur. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, zv. 3 (G–H), 1157–1166. Basel–Stuttgart: Schwabe.

Matjaž, Maksimilijan. 2019. Uporaba Stare zaveze v retorični argumentaciji Prvega pisma Korinčanom in njen pomen za razumevanje odrešenjske modrosti. *Bogoslovni vestnik* 79/4: 923–935.

– – –. 2025. Pavlovo preseganje judovstva in helenizma v razumevanju telesa in svobode. Transformacija védenja v Prvem pismu Korinčanom. *Edinost in dialog* 80/2: 11–36.

Papeška biblična komisija. 2024. *»Kaj je človek?« (Ps 8,5): Pot po svetopisemski antropologiji.* CD 174. Ljubljana: Družina.

Penna, Romano. 2010. *Lettera ai Romani. Introduzione, versione, commento.* Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna.

Pitta, Antonio. 2024. *Paolo e l'Evangelo della speranza.* Milano: San Paolo.

Reasoner, Mark. 2019. Hope against Hope in Paul's Scriptures and in Rome. V: Peter G. Bolt in James R. Harrison, ur. *Romans and the Legacy of St Paul: Historical, Theological, and Social Perspectives*, 91–106. Sydney: SCD Press.

Schnabel, Eckhard J. 2016. *Der Brief des Paulus an die Römer: Kapitel 1–5.* Gießen: Brunnen.

Söding, Thomas. 1992. *Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe bei Paulus: Eine exegetische Studie.* Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.

Wolter, Michael. 1978. *Rechtfertigung und zukünftiges Heil: Untersuchungen zu Römer 5,1–11. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 43. Berlin: De Gruyter.

Woschitz, Karl Matthäus. 1979. *Elpis – Hoffnung: Geschichte, Philosophie, Exegese, Theologie eines Schlüsselbegriffs.* Wien: Herder.

Zenger, Erich, ur. 2008. *Einleitung in das Alte Testament.* Stuttgart: Kohlhammer.

Zimmerli, Walther. 1968. *Der Mensch und seine Hoffnung im Alten Testament.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Znanstvena knjižnica 88

Maria Carmela Palmisano, Samo Skralovnik, Miran Špelič in Aljaž Krajnc (ur.)

Navajanje in raziskovanje svetopisemskih, judovskih in zgodnjekrščanskih pisnih virov

»Monografija prinaša resnično obsežno in temeljito raziskavo, ki pomeni novo raven v predstavitvi teh virov in njihovih zakonitosti slovenskim bralcem ter bo generacijam prihodnjih študentov močno olajšala prve korake pri delu z njimi. Zasnovana je na interdisciplinarnem pristopu, skupina avtorjev, ki se ponaša s širokim strokovnim zaledjem, ponuja izčrpen pregled različnih teorij in vidikov, hkrati pa z jasnim slogom pisanja omogoča razumevanje tudi začetnikom.«

doc. dr. David Movrin, recenzent monografije

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2024. 340 str.
ISBN 978-961-7167-19-1, 15 €

Tiskano različico knjige lahko naročite na naslovu:
TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;
e-naslov: **zalozba@teof.uni-lj.si**
Knjiga je v e-obliki prosto dostopna.

Edinost in dialog *Unity and Dialogue*
81 (2026) 1: 239–266

Izvirni znanstveni članek Original scientific paper (1.01)
Besedilo prejeto Received: 28. 4. 2026; Sprejeto Accepted: 14. 6. 2026
UDK UDC: 27-46
DOI: 10.34291/Edinost/81/01/Ganc
© 2026 Ganc CC BY 4.0

Damijan Ganc

Authenticity and the Task of Discernment: A Pastoral Hermeneutics of Christian Life

Avtentičnost in naloga razločevanja: pastoralna hermenevtika krščanskega življenja

Abstract: Authenticity has become a powerful language through which many late-modern persons speak about selfhood, integrity, trust, belonging, and the desire for faith to be lived truthfully. Pastoral theology therefore treats this language with caution: it is not reducible to expressive individualism, but neither can it be received as a Christian norm in itself. This article argues that authenticity is best understood as a pastoral signal requiring theological discernment. Drawing on interdisciplinary accounts, it first identifies recurring concerns: personal appropriation, coherence between word and life, relational credibility, vulnerability, and social recognition. It then reframes these concerns through biblical-theological motifs of truthfulness before God, Christological witness, discipleship, and accountable ecclesial communion. Christy Capper's constructive account is engaged to clarify how authenticity may be ordered beyond the self within Christian theological anthropology. The article's central contribution is to propose a pastoral hermeneutics of authenticity: a disciplined practice of listening, interpreting, discerning, and accompanying in situations of pastoral care, mistrust, self-questioning, institutional disappointment, and the search for personally appropriated faith. Authenticity thus has real, though limited, pastoral value. It may help the Church hear what is being expressed through contemporary appeals to authenticity, while the norm of Christian life remains truthful life received from God, revealed in Christ, and lived within ecclesial communion.

Keywords: authenticity, pastoral theology, pastoral hermeneutics, late modernity, discernment, Christian anthropology

Izvleček: *Avtentičnost je postala pomemben jezik, s katerim mnogi ljudje v pozni moderni govorijo o razumevanju sebe, integriteti, zaupanju, pripadnosti in želji, da bi vero živeli resnicoljubno. Pastoralna teologija mora zato ta jezik obravnavati z razločevanjem: ne sme ga preprosto odpraviti kot izrazni individualizem, hkrati pa ga ne more sprejeti kot samostojno krščansko normo. Članek zagovarja, da je avtentičnost najbolje razumeti kot pastoralni signal, ki zahteva teološko razločevanje. Na podlagi interdisciplinarnih pristopov najprej prepozna ponavljajoče se skrbi: osebno sprejetje vere, skladnost med besedo in življenjem, relacijsko verodostojnost, ranljivost in družbeno prepoznanje. Nato te skrbi preokviri z biblično-teološkimi motivi resnicoljubnosti pred Bogom, kristološkega pričevanja, hoje za Kristusom in odgovornega cerkvenega občestva. Konstruktivni pristop Christy Capper uporabi kot vir za pojasnitev, kako je mogoče avtentičnost znotraj krščanske teološke antropologije usmeriti onkraj samega sebe. Osrednji prispevek članka je predlog*

pastoralne hermenevtike avtentičnosti: disciplinirane prakse poslušanja, interpretiranja, razločevanja in spremljanja v situacijah pastoralne skrbi, nezaupanja, samospraševanja, institucionalnega razočaranja in iskanja vere, ki jo človek lahko osebno sprejme in živi kot svojo. Avtentičnost ima zato resnično, vendar omejeno pastoralno vrednost. Cerkvi lahko pomaga razbrati, kaj ljudje izražajo s sodobnimi sklicevanji na avtentičnost, pri čemer norma krščanskega življenja ostaja resnicoljubno življenje, prejeto od Boga, razodeto v Kristusu in živeto v cerkvenem občestvu.

Ključne besede: *avtentičnost, pastoralna teologija, pastoralna hermenevtika, pozna moderna, razločevanje, krščanska antropologija*

Introduction

In many late-modern Western societies, authenticity has become a powerful moral and cultural ideal. Charles Taylor describes this as an »age of authenticity«, marked by the expectation that persons discover and express their own way of being human rather than simply conforming to inherited or external expectations (Taylor 1991; 2007). For pastoral theology, this ideal cannot be treated as a merely cultural fashion. It can name real Christian concerns: integrity before God, truthfulness of heart, personal appropriation of faith, and the desire for faith to be more than inherited convention or social habit. But it can also import into Christian life a late-modern tendency to treat self-expression, emotional sincerity, or subjective congruence as decisive. When that happens, faith is no longer judged primarily in relation to truthful discipleship, ecclesial communion, and witness. Authenticity therefore has to be interpreted before it can be judged theologically.

Tillich's account of theology as both the statement of the Christian message and its interpretation for each new generation helps frame this caution (Tillich 1951, 3): pastoral theology may neither adopt authenticity because it is culturally powerful nor dismiss a language through which people now speak about truthfulness, belonging, and personally appropriated faith.

This becomes especially visible in pastoral work, not least with emerging adults (Arnett 2000; Snider 2024). In settings shaped by individualisation, institutional mistrust, and the expectation to live »one's own« life, authenticity often becomes a way of speaking about several related concerns: the desire for faith to become personally one's own, unease with merely

performed religion, concern about institutions whose words and conduct no longer seem to cohere, and the search for credible belonging. Such appeals deserve attention, but their meaning is rarely self-evident. They may disclose genuine pastoral questions; they may also conceal resistance to accountability, reluctance to receive faith as something given, or a tendency to keep faith answerable chiefly to the self. The pastoral question is not only what authenticity means, but what is being disclosed when people appeal to it.

No single discipline clarifies the problem. Interdisciplinary accounts show that authenticity involves identity, coherence between word and life, vulnerability, trust, and social recognition, but they do not determine its theological meaning. Biblical and theological reflection must therefore ask how these concerns are ordered in relation to God's truth, Christological witness, discipleship, and the Church. Capper is useful at this point because she asks how authenticity may be ordered beyond expressive individualism toward God, the good of the other, and responsible communion (Capper 2023, 129–133.139–147.152–153).

Within a Catholic pastoral horizon, the article's question is also ecclesiological. Discernment is not merely the interpretive skill of an individual pastoral worker, but a practice of the Church as communion: listening to lived experience, testing it before the Gospel, and accompanying persons toward conversion, healing and repair, participation, and shared witness.

The present article builds on these discussions, but its aim is not to offer another definition of Christian authenticity. It asks how pastoral theology can interpret contemporary appeals to authenticity when they arise in situations of pastoral care, mistrust, self-questioning, ecclesial disappointment, and the search for a faith that can be lived truthfully. The argument is that authenticity functions best as a culturally powerful interpretive category: it helps identify real concerns about personal appropriation, coherence between word and life, and credibility, while their theological evaluation remains governed by truthful witness before God and within the Church.

The article develops this argument in five stages: an interdisciplinary profile of authenticity; a biblical-theological reframing of its central concerns; an engagement with Christy Capper's theological account; a proposal for

a pastoral hermeneutics of authenticity; and implications for pastoral workers and for believers seeking a faith that can be lived truthfully.

1 An interdisciplinary profile of authenticity

This section considers how authenticity is understood in selected philosophical, sociological, psychological, and psychotherapeutic discussions. Its aim is not to produce a general theory of authenticity or a norm for pastoral theology, but to identify recurring concerns – personal appropriation, coherence between word and life, relational presence, credibility, trust, and belonging – that later serve as heuristic lenses for pastoral listening and discernment.

1.1 Philosophical perspectives: authenticity, horizons of significance, and social virtue

Although Socrates does not speak of authenticity in the modern sense, his claim that »the unexamined life is not worth living« (Plato 2002, *Apology* 38a) already links self-examination with the question of a genuinely human life. Augustine gives this concern theological depth in the *Confessions*, where self-knowledge becomes inseparable from truthfulness before God. Recalling how he had sought God outwardly, »according to the flesh«, he confesses that God was »more inward than my innermost self and higher than my highest« (Augustine 2008, *Confessions* 3.6.11). This inward turn does not make religious life merely private. Rather, it shows that religious practice cannot remain only a matter of habit or outward conformity. It involves an interior relation in which a person's motives, desires, and evasions are disclosed before God, becoming a summons to truthful self-recognition and conversion.

In nineteenth- and twentieth-century existential thought, authenticity becomes an explicit category for describing what it means to exist as a self. Kierkegaard portrays the human being as called to become a »single individual« before God rather than disappear into »the crowd«. Truth, in this sense, concerns not only objective correctness but also the existential »how« of its appropriation (Kierkegaard 1992, 189–251). Heidegger describes everyday existence as ordinarily absorbed in the anonymous

»they« and understands authenticity as taking up one's finite possibilities in awareness of mortality, finitude, and responsibility (Heidegger 1962, §§45–53). In Sartre, the question of authenticity is approached chiefly through the analysis of bad faith: one evades freedom by hiding behind fixed roles or by treating one's identity as something already given rather than something for which one is responsible (Sartre 2003, 70–95.530–550). In these accounts, authenticity is tied to responsibility for one's own life and resistance to self-deception. This will matter later for the article's account of responsible personal appropriation.

For the purposes of pastoral reflection, two common threads are especially important. First, authenticity requires honesty with oneself rather than hiding behind roles or evasive self-understandings. Second, these accounts assume that a life is shaped by what one recognizes as truly important. What remains less clear is how these commitments are to be ordered and sustained within a community.

Charles Taylor offers one of the most influential philosophical analyses of the modern ideal of authenticity and argues that it can be affirmed without being reduced to subjectivism. In Taylor's account, this ideal includes fidelity to one's own originality, to a way of being human that is genuinely one's own rather than a copy of others (Taylor 1991, 28–29). Yet authenticity cannot be understood as sheer self-creation or arbitrary choice. The self is irreducibly dialogical. We become »full human agents« only through languages of self-interpretation acquired in exchange with »significant others«, and some relationships become internal to identity because the goods we most deeply care about are accessible only in and through them (Taylor 1991, 33–35). Authenticity therefore presupposes a dialogical and relational account of the self, rather than a self enclosed within itself. For pastoral reflection, the significance of this point is clear: authenticity already points beyond isolated self-expression toward relational accountability.

Taylor further situates authenticity within »horizons of significance«. Identity can be understood only against a background of things that matter. For this reason, attempts to justify authenticity in purely subjectivist terms tend to weaken the ideal itself (Taylor 1991, 36–41). In *Sources of the Self*, Taylor develops this point through the notion of »strong evaluation«:

our basic self-understandings involve qualitative distinctions between better and worse, higher and lower, rather than mere expressions of preference (Taylor 1989, 4.91–93). In his account, authenticity therefore depends on goods that orient judgement, not on subjective intensity alone.

Building on Taylor's critique of subjectivism, Charles Guignon argues that authenticity is not merely an inward condition of sincerity, since the self is formed within social relationships and shared practices. For this reason, authenticity is »fundamentally and irreducibly a social virtue« (Guignon 2004, 77). To be authentic is not simply to feel strongly or to assert one's inner conviction. It is to live out commitments whose worth can be recognized and expressed intelligibly within shared forms of life (77–81). Guignon therefore presents authenticity as a socially embedded virtue: a form of integrity and reflective judgement tested within common practices and relationships (77–84).

These philosophical perspectives show that authenticity involves more than immediacy or self-expression: responsibility, resistance to self-deception, orientation toward goods, and commitments formed in relationships. They help pastoral theology hear appeals to authenticity as possible desires for a personally appropriated and accountable life. They do not, however, decide what the highest good is or how a life is to be ordered before God.

1.2 Sociological perspectives: performed, recognized, and contested authenticity

Sociological approaches complement philosophical accounts by showing that authenticity is not only an inward quality of the person, but also something recognized in social interaction. In Goffman's dramaturgical terms, the question is whether what a person claims coheres with what is »given off« through embodied cues such as voice, posture, and action (Goffman 1959, 2–3). He distinguishes the sincere performer, who believes in the impression conveyed, from the cynical performer, who manages impressions without inward commitment (Goffman 1959, 17–19). In this framework, credibility is not secured by claim alone; it is enacted and tested in ordinary interaction.

Jeffrey C. Alexander extends this insight through cultural pragmatics by analyzing how public authenticity comes to be recognized. For Alexander, performances appear authentic when the performer, audience, script, means of presentation, scene, and relations of power align sufficiently for an act to seem natural and convincing (Alexander 2004, 530–536). In these accounts, authenticity can be understood as socially recognized coherence: communities assess whether a person's words, bodily presence, and actions hold together, especially under pressure (Goffman 1959, 12–13.256–257; Alexander 2004, 529–533.566). For pastoral theology, the point is clear: trustworthiness in ministry is rarely secured by asserted sincerity alone. It is recognized, if at all, through coherence between speech, presence, and conduct over time.

Insights from the sociology of religion help explain why authenticity has become a prominent language of credibility and belonging in contemporary pastoral contexts. Heelas and colleagues describe a major cultural shift – the »subjective turn« – in which people increasingly move away from lives shaped primarily by external expectations toward lives shaped by inner experience (Heelas et al. 2005, 2–4). In this setting, institutions often come to be judged by whether they make room for lived experience, emotional honesty, and personal appropriation, rather than being perceived as simply demanding conformity.

From a pastoral perspective, the subjective turn helps explain why individuals may place greater weight on integrity and relational credibility. It also helps explain why authenticity has become an important marker of trust, legitimacy, and belonging. Detached from shared horizons of significance and accountability, however, the language of authenticity can also become a language of self-authorization, selective belonging, or generalized suspicion of institutions. Self-authorization here means treating one's own inward conviction or desire as sufficient justification in itself, rather than as something answerable to shared standards of truth, communal discernment, and, theologically, to God.

Sociological perspectives clarify that authenticity is socially recognized, not merely inwardly claimed. In ministry and ecclesial life, trust depends on whether speech, presence, and conduct cohere over time. Yet recognition is not discernment: a community may find something persuasive

without discerning it as true, and may overlook truthfulness when it appears weak, costly, or institutionally inconvenient.

1.3 Psychological and psychotherapeutic perspectives: congruence, vulnerability, and secure attachment

In the second half of the twentieth century, the expansion of psychotherapy – sometimes described as part of a »therapeutic age« (Svetelj 2022, 174–175) – made authenticity an important concern in clinical and relational reflection. Across several psychotherapeutic traditions, authenticity is treated less as spontaneity and more as genuine, trustworthy presence in relationship. Three recurrent markers are especially relevant for pastoral reflection: congruence, vulnerability, and secure attachment.

In humanistic psychology, Carl Rogers identifies therapist congruence as a necessary condition for therapeutic change. A therapist is congruent, genuine, and integrated when, in the therapeutic relationship, he is »freely and deeply himself« and when his actual experience is accurately represented in his awareness of himself (Rogers 1957, 97–98). Congruence does not mean indiscriminate self-disclosure. It means, above all, that the therapist does not hide behind a professional façade. In Rogers' account, authenticity is therefore not a technique of self-display, but a non-manipulative and receptive presence in relationship.

Later relational and existential therapists develop this insight by stressing that authenticity includes a willingness to be affected by the encounter while remaining within responsible boundaries. Jourard speaks of the courage to be oneself with others rather than hiding behind pretense (Jourard 1971, ix; 133–134). Yalom and Slavin likewise emphasize emotionally genuine presence, vulnerability, and a willingness to acknowledge one's own limits rather than relying on detached expertise or a polished posture of invulnerability (Yalom 2003, 26–29; Slavin 1998, 231–238). Maroda's work on countertransference develops a related concern with the therapeutic use of the analyst's emotional involvement (Maroda 1991). In these accounts, therapeutic authenticity is best understood as integrated relational presence: genuineness that makes trust possible, not raw expressiveness or intimacy without clear boundaries.

Attachment-informed psychotherapy deepens this relational dimension by describing how stable trust is formed over time. In attachment-informed accounts, therapeutic responsiveness is often understood by analogy with sufficiently attuned caregiving: interaction with a sensitively responsive other supports the development of a reflective self (Holmes 2001, xi). Through contingent and »marked« mirroring, and through emotional attunement more generally, affects become more representable and more available for reflection (Wallin 2007, 146–147). This does not turn pastoral ministry into therapy. It does, however, clarify some of the relational conditions under which trust and credibility are formed over time. In pastoral contexts, credible presence may therefore be experienced as reliability and emotional accessibility rather than as continual self-disclosure or charismatic intensity.

Personality and social psychology have also described authenticity as a multidimensional construct. Kernis and Goldman propose a four-dimensional model of authenticity. It includes self-awareness, unbiased processing of self-relevant information, behavior that is congruent with one's values, and a relational orientation marked by openness rather than strategic self-presentation (Kernis and Goldman 2006). Empirical research in this area associates higher authenticity with self-esteem, subjective and psychological well-being, and healthier psychological functioning (Goldman and Kernis 2002; Wood et al. 2008). These approaches suggest a common pattern: in psychological terms, authenticity involves self-knowledge, value-congruent action, and relational openness.

Psychological and psychotherapeutic perspectives make integrity and relational accountability concrete: self-knowledge, congruence, responsible openness, and reliability over time. They help pastoral theology name how trust is formed through presence, tone, boundaries, and consistency. Yet they usually describe the good as integration, flourishing, or relational functioning; pastoral theology must receive these goods within a horizon in which life before God, participation in Christ, and communion provide the final measure.

Taken together, these interdisciplinary perspectives explain why authenticity has become pastorally significant, but they do not give pastoral theology its criterion of judgement. Authenticity may name responsibility for

one's life rather than the mere performance of inherited roles; coherence between conviction, speech, and conduct; or the credibility of persons and institutions whose words and actions hold together over time. These concerns help pastoral theology hear questions of selfhood, trust, integrity, and belonging that might otherwise be dismissed too quickly. Yet they remain ambiguous: personal appropriation may mature into responsible faith or become grounded chiefly in the self; concern for coherence may resist duplicity or become defensive against claims that challenge the self; and recognized credibility may expose real failures without being able, by itself, to decide what is true. The next step is therefore to reframe these concerns as response to God, participation in Christ's witness, and formation within ecclesial communion.

2 Biblical-theological reframing: truthfulness, witness, and ecclesial communion

Scripture does not offer a modern theory of authenticity. It gives pastoral theology a horizon for judging the concerns now gathered under that term: truthfulness of heart, integrity between word and deed, resistance to hypocrisy, fidelity under pressure, and witness within the community of faith. The point is not that Scripture already teaches authenticity in a modern sense, but that it locates truthful human life before God, in relation to Christ, and within ecclesial communion. This reframing prevents the self from becoming its own measure. Scripture asks not first whether a life feels expressive of the self, but whether it is received and lived as a truthful response to God.

2.1 Truthfulness before the faithful God

Biblically, truthful life begins with God rather than with the self. God is truthful and faithful; human truthfulness is therefore responsive before it is expressive. In the Old Testament, truth is bound to God's reliability, covenant fidelity, and steadfast love. God is not »a human being, that

he should lie, or a mortal, that he should change his mind« (Num 23:19),[1] and the psalmist confesses that the sum of God's word is truth (Ps 119:160). In Scripture, God's word is more than accurate information. It is a trustworthy word that calls, judges, sustains, and forms a people. Human truthfulness takes shape within this covenantal relation: it is a life answerable to the God who is faithful.

This covenantal frame matters for the present argument because it prevents authenticity from becoming a self-grounded claim. The human person is not called merely to express an inner sense of truth, but to live without duplicity before God. The biblical concern with the heart develops this point. When Samuel is sent to anoint David, he is reminded that the Lord does not see as mortals see, since human beings look on outward appearance, but the Lord looks on the heart (1 Sam 16:7). Psalm 15 describes the one who may dwell with the Lord as one who walks blamelessly, does what is right, and speaks the truth from the heart (Ps 15:2). The point is not perfection without weakness, but an undivided life before God: a refusal of duplicity, deception, and divided allegiance.

Speech is also drawn into this covenantal frame. True witness is not measured by charisma, intensity, or public approval. Prophetic witness is judged by fidelity to the Lord, not by persuasive power or institutional success. Jeremiah is a clear example because his witness is costly. He speaks under pressure, not because the word confirms his own self-image, but because it becomes like a fire in his bones that he cannot hold in (Jer 20:7-9). Truthfulness, in this biblical sense, is not the display of an authentic self. It is a form of answerability to God, especially when silence, evasion, or self-protection would be easier.

2.2 Integrity and religious performance

Jesus' critique of hypocrisy makes the pastoral stakes sharper. In Matthew 6, Jesus warns against almsgiving, prayer, and fasting performed for the sake of being seen by others (Matt 6:1-18). Visibility itself is not the problem;

1 Unless otherwise indicated, biblical quotations are taken from the New Revised Standard Version Updated Edition (NRSVUE).

public practice can be faithful. The problem is that religious action can be redirected away from God and neighbor toward recognition. What appears as devotion may become a performance of devotion. The outward act remains religious, but its orientation has shifted.

Matthew 23 intensifies the point. Jesus criticizes religious leaders who »do not practice what they teach« (Matt 23:3), and who turn religious authority into a form of public display and burden-imposing (Matt 23:4-7.23-28). Here the issue is not merely private insincerity. It concerns the public damage that occurs when religious authority, speech, and practice no longer hold together. Hypocrisy is not merely a failure of personal authenticity. More basically, it is a failure of truthful witness. It makes the things of God serve reputation, control, or religious self-display.

Contemporary complaints about the Church's lack of authenticity often concern precisely this gap between proclamation and practice. A careful pastoral response neither accepts such complaints uncritically nor dismisses them too quickly. Jesus' critique of hypocrisy gives pastoral theology reason to take this gap seriously. A community that proclaims mercy, truth, and communion has reason to ask whether its common life bears witness to what it says.

James makes this relation between hearing and practice concrete: believers are to be »doers of the word and not merely hearers who deceive themselves« (Jas 1:22), and »faith without works is also dead« (Jas 2:26). Biblical integrity is therefore not reducible to inward sincerity. It concerns the relation between hearing God's word, the heart that receives it, and the life that enacts it. A person may feel sincere and still be self-deceived. A community may proclaim truth and still obscure it by the way it acts. The biblical question is not only whether a life feels inwardly congruent, but whether it is being formed by God's truth.

2.3 Christological witness to truth

In John's Gospel, the question of truthfulness becomes explicitly Christological. In John 4, Jesus speaks of worship »in spirit and truth« (John 4:23-24). This is not a call to religious inwardness as such, nor does it make sincerity the source of truth. Worship »in spirit and truth«

is worship shaped by God's self-disclosure, which John presents as given in and through Jesus. Truth is therefore not generated by the worshipper's sincerity; it is received in relation to the revelation given in Christ.

In John 18:37, truth takes the form of public and contested witness, as Jesus tells Pilate that he came into the world »to testify to the truth«. For the present argument, the scene is important because truth, witness, and public pressure meet there. Truth is not treated as a private interior possession. It is witnessed in a public setting where power, fear, judgement, and political calculation are all present. Christian truthfulness therefore cannot be reduced to psychological sincerity or the desire to appear genuine. It is participation in Christ's witness to truth.

John 14:6 grounds this claim more fully: Jesus identifies himself as »the way, and the truth, and the life«. Truth is located in Christ's person and witness, not in inner sincerity or social recognition; Christian life is therefore measured by fidelity to him (John 14:6).

Pauline texts develop the same orientation in relation to ministry and ecclesial life. Paul can speak of ministry marked by sincerity and godly frankness (2 Cor 1:12), but he refuses to make the ministerial self the center of proclamation: »we do not proclaim ourselves; we proclaim Jesus Christ as Lord.« (2 Cor 4:5) This provides a demanding criterion for ministry. Ministry is distorted when the minister's self, charisma, transparency, or personal authority becomes the center of proclamation. In 1 Thessalonians 2:4, Paul similarly refuses to make human approval the measure of faithfulness: apostolic speech is answerable to God, who tests the heart. These texts do not speak the modern language of authenticity, but they directly address one of its pastoral concerns: whether speech, motive, and witness are ordered beyond the self.

2.4 Ecclesial communion and accountable truthfulness

Biblical truthfulness is not only personal. It is ecclesial. The life of faith is formed within a community that hears the word, breaks bread, prays, shares goods, and learns to live under the formative claim of the Gospel. Acts 2:42–47 portrays such a community not as a perfect institution, but

as a shared life in which teaching, fellowship, prayer, material responsibility, and public witness belong together. Truth becomes visible in a form of life.

Koinonía is not merely sociological belonging. It names participation in the life God gives, expressed in fellowship, Eucharistic communion, prayer, shared responsibility, and the work of the Spirit (Acts 2:42-47; 1 Cor 10:16; 2 Cor 13:13). This is pastorally important because appeals to authenticity often arise where trust in institutions has been damaged. If ecclesial communion is a truthful form of shared life, the Church cannot answer such mistrust merely by asserting its authority. Nor can it reduce ecclesial truthfulness to image management.

1 Timothy 3:15 speaks of the Church as »the pillar and bulwark of the truth«, yet the claim should not be read triumphalistically. It does not make the Church's credibility automatic, nor does it exempt its witness from judgement. The Church is called to serve and bear witness to the truth in its teaching, worship, discipline, repentance, and common life. Ecclesial truthfulness is a vocation and responsibility before it is a claim.

Ephesians 4:15–16 is also relevant, provided it is not reduced to an interpersonal communication slogan. »Speaking the truth in love« (Eph 4:15) belongs to the body's growth into Christ, its head, and to the building up of the community in love. Truthful speech is therefore not simply the courage to express oneself bluntly, nor is it the avoidance of conflict for the sake of peace. It requires charity, accountability, and a willingness to be formed together.

Paul's account of weakness in 2 Corinthians 12:7–10 adds a further correction to this account of ecclesial witness. Christian truthfulness does not require polished strength or invulnerable religious performance. Paul can name weakness because Christ's word to him is: »My grace is sufficient for you, for power is made perfect in weakness.« (2 Cor 12:9) Yet this is not performative vulnerability. Weakness is not presented in order to draw attention to the ministerial self. It becomes witness only insofar as it points beyond the self to the power of Christ.

These biblical motifs are not only a theological horizon; they also shape pastoral discernment. Truthfulness before God tests whether an appeal to authenticity remains answerable to God or makes the self its measure. The critique of religious performance helps identify whether a real gap between word and life is being named, or whether »inauthenticity« is being used selectively. Christological witness asks whether sincerity and vulnerability point beyond the self to fidelity to Christ. Ecclesial communion places wounded trust, protest, and personal appropriation within the demands of accountability, repair, and shared formation. In this sense, the biblical material becomes hermeneutical: it helps pastoral care distinguish a search for truthful life, a protest against hypocrisy, a wound in relation to the Church, and a refusal of discipleship made in the name of authenticity. Capper's account can then clarify how authenticity itself may be theologically understood within this wider discernment.

3 Christy Capper and the theological clarification of authenticity

Within this biblical-theological horizon, Capper's account is used here as a constructive resource for pastoral discernment. Her work clarifies how authenticity may be understood within Christian theological anthropology without reducing it to subjective sincerity, desire, or personal congruence alone. This matters pastorally because appeals to authenticity are often encountered before their theological meaning is clear.

Capper begins from concerns close to the ones pursued here. She notes the cultural force of authenticity, especially among young adults, and places it against the background of ecclesial failure, hypocrisy, and the loss of institutional credibility. Her opening examples concern the gap between Christian proclamation, public moral language, and actual practice, including cases of abuse, failures of accountability, and public moral inconsistency (Capper 2023, 1–4). For Capper, this makes it inadequate either to dismiss authenticity as mere expressive individualism or to affirm it without theological scrutiny. If authenticity names something that late-modern persons, including young adults, use to judge truthfulness, hypocrisy, and the credibility of the Church, then theology asks how authenticity can be understood, what in it may be affirmed, and where it needs to be resisted.

Capper pursues this question through constructive engagement. Drawing especially on John Macquarrie, she brings theology into conversation with philosophical and cultural accounts of authenticity, identity, narrative, embodiment, relationality, freedom, and the *imago Dei* (Capper 2023, 5–7.37–57.62–99.104–118). Capper's method matters here because it refuses a simple opposition between theology and contemporary culture. She neither baptizes the cultural desire for authenticity nor rejects it as theologically unusable. Instead, she asks whether authentic selfhood can be understood within, and shaped by, Christian theological anthropology.

The result is her constructive definition of authenticity as bringing »the fullness of one's unique, God-inspired self to life« (Capper 2023, 129–133.152). The definition matters because it places authenticity within a theological account of the person. Authentic selfhood is not the discovery of a fixed inner core, nor the unrestrained expression of desire. It concerns a human person who is created in the image of God, formed through narrative and relationships, embodied, socially situated, and called toward the good beyond the self. The phrase »God-inspired self« also sets a boundary: not every desire, self-expression, or claim to sincerity can be called authentic in a Christian sense (Capper 2023, 130–133).

Capper's testing of her definition is especially important for the present article because it shows how theological discernment limits and directs the language of authenticity. Her account makes clear why authenticity cannot be reduced to subjective sincerity, personal congruence, or the enactment of what one experiences as most deeply one's own. In testing her definition, she explicitly addresses Adorno's »true torturer« objection – the claim that even a torturer might appeal to being true to himself – together with objections concerning radical individualism, the expression of desire, and moral relativism (Capper 2023, 139–147). These objections do real work in her argument. They show that a theological account of authenticity is ethically bounded and oriented toward the Good, not merely toward self-expression. Capper therefore provides a theological resource for asking whether contemporary appeals to authenticity are being drawn beyond the self toward God, self-giving love, and responsible communion, or whether they remain enclosed within self-authorizing desire.

Here Capper's project and the present article diverge. Capper asks how authenticity may be understood as a theological imperative within Christian theological anthropology, ethical formation, and mission. This article asks how pastoral theology hears appeals to authenticity before they become clarified concepts: as speech about faith becoming »mine«, protest against hypocrisy, wounded mistrust, resistance to imposed roles, or the desire to live without religious pretense. Such speech cannot be judged simply by matching it to a definition; it remains ambiguous pastoral speech.

Capper is therefore a resource, not a template. Her account clarifies why Christian authenticity cannot remain enclosed within sincerity, desire, or the self's own terms. The present article then asks what concrete appeals disclose or obscure, and what accompaniment, correction, repair, or formation they call for within ecclesial life.

4 Toward a pastoral hermeneutics of authenticity

The preceding sections have identified the concerns associated with appeals to authenticity and the theological questions by which they need to be tested. The remaining task is pastoral: to consider how such discernment takes shape when authenticity is invoked in situations of care, mistrust, formation, and ministry. Appeals to authenticity rarely appear as theoretical claims; they often express pressure, wound, suspicion, or desire. A young adult seeking a faith that is »really mine«, a parishioner who says the Church is »not authentic«, and a pastoral worker under pressure to appear transparent may be using the same word for different realities. A pastoral hermeneutics asks what is being disclosed and interprets it in light of Scripture, Christian theological anthropology, ecclesial wisdom, and the concrete demands of discipleship. In this respect, it belongs within practical theology's concern to relate lived experience, theological judgement, and faithful response (Osmer 2008). It also stands close to the hermeneutical tradition in pastoral care, where the person is attended to as a »living human document« rather than treated only as a case to be classified (Gerkin 1984; Doehring 2015).

Within a Catholic pastoral horizon, this hermeneutic is not merely the skill of an individual pastoral worker. It belongs to a Church called to listen,

discern, accompany, and respond in communion. *Amoris laetitia* offers an important analogue for such pastoral reasoning: situations marked by fragility are neither ignored nor resolved by the mechanical application of general categories, but accompanied through discernment toward fuller participation in ecclesial life (Francis 2016, 291–312). The recent synodal process places this logic within a wider ecclesial grammar by linking listening and discernment with communion, participation, and mission (Synod of Bishops 2024, 29–32). Ecclesial wisdom, in this sense, is not institutional self-protection, but a communal practice in which experience is heard, tested, and ordered toward the Gospel.

Such a hermeneutic begins with listening, but listening has to move toward theological interpretation. »I need to be authentic« may name responsibility for inherited faith, exhaustion with role-playing, protest against hypocrisy, refusal of imposed expectations, or self-protection from accountability. In pastoral life these meanings are often entangled.

For this reason, listening is not merely an informational first step before theological judgement. When appeals to authenticity are charged by shame, anger, mistrust, or fear, persons who feel unsafe or unheard may defend, withdraw, or intensify the claim before they are able to examine it. Attachment-informed reflection on the use of psychotherapeutic interventions in pastoral practice is helpful here: secure, empathic, and ethically bounded pastoral relationships can help believers feel heard in their concrete experience and become able to enter sincere dialogue and spiritual accompaniment (Ganc and Jerebic 2024). Empathic recognition does not decide the theological truth of the appeal; it helps regulate affect and lower defensiveness so that a more demanding question can be heard as accompaniment rather than rejection. In this sense, being heard is not a substitute for discernment, but one of its pastoral conditions. The question is therefore not only whether the appeal is sincere, but what claim, wound, or desire it carries, and how it stands before the Gospel. Capper's account helps clarify the stakes: is the appeal drawing the person toward God, responsible communion, and self-giving love, or leaving the person enclosed within a self-validating reading of authenticity (Capper 2023, 129–147)?

In practice, appeals to authenticity often gather around three concerns. First, they may express a desire for personal appropriation: faith cannot remain merely inherited, external, or institutionally imposed, but has to become personally received and responsibly lived. Second, they may name a concern for coherence between word and life, especially where a gap appears between what is professed and what is practiced. Third, they may express a concern for credibility, asking whether persons, pastoral relationships, or ecclesial institutions remain trustworthy when such gaps have wounded confidence. These are pastorally important concerns. None of them, taken alone, settles the matter. The desire for personal appropriation may mature into responsible faith, but it may also harden into a form of choice that resists accountability. Concern for coherence between word and life may expose hypocrisy and empty religious performance; yet it can also become defensive when integrity is reduced to consistency with a preferred self-image rather than openness to conversion and correction. Concern for credibility may call the Church to repentance and repair; yet it becomes unstable when shifting expectations of public recognition become the measure of faithfulness.

This gives pastoral discernment some orientation, though not a checklist. An appeal to authenticity begins to take a Christian form where it moves beyond self-confirmation and remains answerable to God, to the teaching and witness of Christ, and to the good of the other. It becomes distorted where sincerity is used to exempt the self from conversion, repair, or concrete responsibility. It is pastorally significant where wounded trust can be spoken truthfully without becoming the final measure of ecclesial belonging, and where the desire for a faith that is »mine« begins to take form in accountable practices of faith.

Such discernment is also tested over time: not only whether the appeal feels honest, but whether speech, conduct, relationships, and decisions begin to cohere. These criteria do not remove ambiguity. They give discernment a direction: to ask whether the appeal is opening toward truthful life before God and within the Church, or closing discernment around the self's own terms. They also guard against two reductions: treating every sincere claim as truthful and treating every protest as mere expressive individualism.

Discernment remains pastoral only if it leads to accompaniment and formation. Formation here does not mean pressing persons into inherited patterns; it names the gradual shaping of desire, judgement, practice, and relationship toward truthful life before God, discipleship, and accountable communion. The aim is not to win an argument about authenticity, but to help persons test and reshape their desires within faith. This may involve prayer, moral reflection, spiritual direction, sacramental participation, truthful conversation, accountability, reconciliation, or the slow rebuilding of trust. In some cases the task is to help a person take more responsibility for faith; in others, to name ecclesial failure and resist premature reconciliation; in others, to speak truthfully when authenticity protects the self from discipleship. No single response fits every case.

A pastoral hermeneutics of authenticity receives contemporary speech about selfhood, trust, and belonging without leaving interpretation to private intuition or self-description. In a Catholic horizon, discernment remains accountable to Scripture, theological anthropology, the Church's common life, and the practices through which trust, repair, conversion, and participation become possible. Authenticity functions as a pastoral signal, not as a theological criterion.

5 Pastoral implications for ministry and formation

The pastoral hermeneutics developed above has consequences for those who minister and for those whom the Church accompanies. This section considers two areas in which the argument takes practical shape: the life and practice of pastoral workers, and the accompaniment of believers who speak about faith, Church, and selfhood through the language of authenticity.

5.1 Pastoral workers: integrity, boundaries, and witness

If the Church accompanies persons toward truthful and personally appropriated faith, the pastoral worker's life cannot be secondary. Ministry is not carried by technique alone; it is entrusted to persons whose speech, conduct, and use of authority either support or obstruct the Church's witness. In sacramental and communal forms of ministry – catechesis, preaching,

accompaniment, parish leadership, youth ministry, charitable service – the decisive question is not whether pastoral workers appear spontaneous or transparent, but whether they live ministry truthfully before God and responsibly within the Church.

This is not a call for pastoral workers to cultivate an idealized image of spiritual coherence, as if they were always inwardly settled, certain, and spiritually composed. Such an image would itself become a form of performance. Nor does it require unreserved disclosure of their inner life. The cultural expectation to »be authentic« can distort ministry when it encourages pastoral workers to make the pastoral relationship serve their own need for recognition, intimacy, admiration, or relief. In that case, self-disclosure may appear honest while actually shifting the burden of care onto the very persons entrusted to their care.

Psychological and psychotherapeutic literature is useful here, provided it is used analogically. Rogers' account of congruence, later discussions of therapist self-disclosure, and attachment-informed accounts of trust formation help clarify some relational conditions under which credibility and safety are formed (Rogers 1957; Knox and Hill 2003; D'Aniello and Nguyen 2017; Holmes 2001; Wallin 2007). These accounts also remind pastoral theology that trust is not experienced in the abstract. It is experienced through tone, reliability, emotional availability, boundaries, and the coherence of conduct over time. These insights do not require pastoral ministry to be understood as psychotherapy. Rather, they help pastoral theology name relational conditions that also matter in ministry, while the meaning and purpose of those conditions are interpreted within a specifically pastoral horizon: truthful witness to Christ, the good of the person before God, and the responsibilities of ecclesial life.

Timmerman's empirical moral-theological work on personal pastoral care is useful at this point, especially for parish contexts in which priests and lay pastoral workers offer personal pastoral care. He argues that autonomy and authenticity are not merely abstract principles applied from outside, but goods that become intelligible within the concrete practice of pastoral care and through the practical judgement of reflective practitioners (Timmerman 2010). This helps specify the difference between therapeutic congruence and pastoral responsiveness. The pastoral worker does not

honor authenticity by simply confirming the person's self-understanding; rather, the worker responds in a way that attends to freedom, vulnerability, concrete life history, and the aims and goods of pastoral care.

Here pastoral authenticity is distinguished from performative vulnerability. A pastoral worker who names weakness may bear truthful witness to grace; a pastoral worker who presents weakness in order to secure closeness, admiration, or exemption from accountability has turned vulnerability back toward the self. Paul's account of weakness in 2 Corinthians 12:7-10 is not a display of ministerial fragility for its own sake. It is a witness to dependence on Christ. In the same way, pastoral transparency is truthful only when it remains ordered to the good of the other, the integrity of ministry, and witness to the Gospel.

Pastoral workers therefore need more than personal sincerity; they need an accountable form of pastoral integrity. Honest self-examination, supervision, spiritual direction, ongoing formation, and appropriate ecclesial oversight are not external restraints on authenticity. They are practices that keep ministry from becoming self-referential. They help pastoral workers notice when self-disclosure serves the good of the other and when it seeks recognition, closeness, admiration, or relief; when vulnerability points to grace and when it becomes a way of avoiding responsibility. Pastoral authority gives the pastoral worker's personal presence a public and ecclesial effect. The point is not to make ministry guarded or impersonal. It is to ensure that the pastoral worker does not proclaim the self but Christ (2 Cor 4:5), and does not confuse human approval with fidelity to God (1 Thess 2:4).

Ministerial credibility is formed slowly, when words, presence, and conduct hold together under ordinary pressures. Jeremiah's costly speech, Jesus' witness before Pilate, and Paul's refusal to center ministry on himself all point toward this form of witness (Jer 20:7-9; John 18:37; 2 Cor 4:5). Pastoral integrity is not a pastoral version of expressive authenticity, but a bounded and accountable presence that points to Christ.

5.2 Accompanying believers who seek an »authentic« faith

For many believers, especially emerging adults, the question of faith is inseparable from the question of whether it can be lived truthfully. Statements such as »I want a faith that is really mine«, »I cannot pretend anymore«, or »The Church is not authentic« may disclose inherited faith that has not yet become personally appropriated, mistrust caused by institutional failure, fatigue with religious performance, or a desire for belonging without dishonesty. They may also conceal evasion, self-protection, or resistance to claims that call the self beyond itself. The following constructed vignettes show how such language calls for discernment rather than immediate affirmation or correction.

Example 1: Institutional credibility and wounded trust
A 27-year-old woman who has distanced herself from the Church says, »I left because the Church is not authentic«. In conversation, it becomes clear that she is not simply expressing private disappointment. She remembers a parish setting in which questions about a leader's conduct were deflected by appeals for unity and patience. Those who raised concerns were described as divisive, while public language about mercy, truth, and communion continued unchanged. For her, »inauthentic« names a gap between proclamation and practice.

A defensive response would move too quickly to protect the Church's reputation. A merely affirming response would allow her disappointment to become the final interpretation of the Church. Neither is adequate. Her language of authenticity discloses a real concern for credibility, but also a wound in relation to ecclesial belonging. The question is not simply whether the Church can be defended, but what truthful witness requires where trust has been damaged.

Accompaniment therefore begins with a non-defensive space in which anger, grief, and distrust can be voiced without being silenced, minimized, or prematurely redirected into appeals for unity, forgiveness, communion, or fidelity. Such recognition does not make her interpretation the whole truth; it is the pastoral condition for any renewed trust. If trust is to become possible again, it passes through truth rather than around it. This may require naming failure, acknowledging harm, receiving confusion without

defensiveness, and identifying forms of accountability or repair. The pastoral worker's role is not to manage the Church's image, but to remain truthfully and steadily present without demanding premature reconciliation.

Such accompaniment may not lead to immediate resolution. The woman may not be ready to return, and the pastoral worker may not be able to repair what damaged her trust. Still, the conversation can prevent two reductions: seeing the Church only through injury, and reducing ecclesial belonging to institutional loyalty without truth. If trust is rebuilt, it will be rebuilt through visible truthfulness, accountable communion, and a more credible relation between what the Church proclaims and how it acts.

Example 2: Personal appropriation and the cost of discipleship
A 24-year-old man asks for a pastoral conversation after several years away from parish life and says, »I want a faith that is really mine, not just something I inherited«. His concern deserves serious attention. In the form of faith he received, as he experienced it, churchgoing was regular but tied to respectability, sharp judgements of others, and little space for honest questioning. He does not want simply to repeat that pattern or perform belief for the sake of belonging. His language of authenticity names a genuine desire for personal appropriation.

A pastoral response first affirms this desire. The problem is not that faith is inherited; Christian faith is always received before it is chosen. Yet faith cannot remain merely external, role-based, or unexamined. It becomes his own as he receives it anew, examines it honestly, and begins to live it before God and within the Church. Personal appropriation, however, is not the same as self-authorization.

The difficulty appears when the conversation moves from searching to concrete response. He is willing to speak about authenticity and honest questioning, but hesitates when invited to try practices through which faith might take form: praying regularly, reconnecting with parish life, seeking reconciliation with someone he avoids, or allowing questions about work and relationships to be brought before the Gospel.

This does not make his doubts suspect. Such doubt may belong to truthful faith. But pastoral accompaniment sometimes requires parrēsia: truthful, non-coercive speech that helps him recognize when honest searching has begun to protect him from concrete response. The aim is not to force a resolution, but to help him ask whether his desire for authentic faith is opening him toward Christ or keeping him at a safe distance from the demands of discipleship.

Accompaniment therefore proceeds slowly. His desire for a faith that is »really mine« is tested and deepened through conversation, prayer, moral discernment, gradual participation in the community, and concrete acts of responsibility. The movement is not from questioning to unexamined conformity, but from self-enclosed searching toward a faith received, chosen, and lived as a response to God's call.

These examples show why authenticity has to be interpreted rather than simply affirmed or corrected. It may signal wounded trust, personal appropriation, fatigue with religious performance, resistance to hypocrisy, or hesitation before discipleship. The pastoral question is what such speech discloses and what form of accompaniment, judgement, healing, repair, or formation is called for in light of the Gospel.

5.3 Authenticity in light of the Gospel

In light of the Gospel, the concerns expressed through authenticity are received and redirected. The desire for personal appropriation is drawn into discipleship, where faith becomes personally received and lived as a response to God's call. Concern for coherence between word and life is deepened into integrity before God. The demand for credible persons and institutions becomes a call to accountable communion. The search for authentic faith may therefore become a place where unexamined faith, wounded trust, performative belonging, or resistance to discipleship is named truthfully. But the Gospel neither simply confirms the self's desire to be authentic nor reduces it to mere conformity; it calls that desire into conversion, healing, responsibility, and communion.

Conclusion

This article has argued that authenticity is not a self-standing theological norm in pastoral theology. It gathers real concerns – truthfulness, personal appropriation, resistance to religious performance, institutional credibility, and belonging – but these concerns are not self-interpreting. They may disclose a desire for truthful life; they may also conceal self-validating uses of authenticity, wounded mistrust, or resistance to discipleship.

The article's contribution is to treat authenticity as a pastoral signal requiring discernment. Interdisciplinary accounts help identify the concerns carried by this language; biblical-theological reflection and Capper's constructive account clarify why those concerns are ordered beyond the self toward God, the witness of Christ, and accountable life in the Church. The pastoral task is to discern what an appeal to authenticity discloses and what accompaniment, judgement, healing, repair, or formation it calls for in light of the Gospel.

This approach has practical consequences for ministry and formation. Pastoral workers are not called to make ministry a form of self-expression, but to offer a bounded, accountable, and truthful presence that points beyond itself to Christ. Such presence is sustained by self-examination, supervision, and ecclesial accountability, not by spontaneous transparency alone. Discernment becomes pastorally fruitful only where persons are first received in a way that lowers defensiveness, regulates affect, and allows more demanding questions to be heard as accompaniment rather than rejection. Believers who seek an »authentic« faith are neither pressed into premature conformity nor left with the burden of self-validation. Their search may become a place where inherited faith is received anew, wounded trust is addressed truthfully, and the desire for integrity is drawn into discipleship and communion.

Data Availability Statement

As this study is based on a theoretical approach, no new research data were generated or analyzed.

References

Alexander, Jeffrey C. 2004. Cultural Pragmatics: Social Performance Between Ritual and Strategy. *Sociological Theory* 22/4: 527–573.

Arnett, Jeffrey Jensen. 2000. Emerging Adulthood: A Theory of Development from the Late Teens Through the Twenties. *American Psychologist* 55/5: 469–480.

Augustine. 2008. *Confessions*. Oxford: Oxford University Press.

Capper, Christy M. 2023. *The Theological Imperative to Authenticity*. New York: Routledge.

D'Aniello, Carissa, and Hoa N. Nguyen. 2017. Considerations for Intentional Use of Self-Disclosure for Family Therapists. *Journal of Family Psychotherapy* 28/1: 23–37.

Doehring, Carrie. 2015. *The Practice of Pastoral Care: A Postmodern Approach*. Revised and Expanded Edition. Louisville: Westminster John Knox.

Francis. 2016. *Amoris laetitia. Post-Synodal Apostolic Exhortation on Love in the Family*. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana.

Ganc, Damijan, and Drago Jerebic. 2024. The Application of Psychotherapeutic Interventions into Pastoral Practice: Possibilities and Reflections. *Bogoslovni vestnik* 84/1: 177–188.

Gerkin, Charles V. 1984. *The Living Human Document: Re-Visioning Pastoral Counseling in a Hermeneutical Mode*. Nashville: Abingdon.

Goffman, Erving. 1959. *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Doubleday Anchor Books.

Goldman, Brian M., and Michael H. Kernis. 2002. The Role of Authenticity in Healthy Psychological Functioning and Subjective Well-Being. *Annals of the American Psychotherapy Association* 5/6: 18–20.

Guignon, Charles. 2004. *On Being Authentic*. London, New York: Routledge.

Heelas, Paul, Linda Woodhead, Benjamin Seel, Bronislaw Szerszynski, and Karin Tusting. 2005. *The Spiritual Revolution: Why Religion Is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell Publishing.

Heidegger, Martin. 1962. *Being and Time*. New York: Harper & Row.

Holmes, Jeremy. 2001. *The Search for the Secure Base: Attachment Theory and Psychotherapy*. New York: Brunner-Routledge.

Jourard, Sidney M. 1971. *The Transparent Self (Revised Edition)*. New York: Van Nostrand Reinhold.

Kernis, Michael H., and Brian M. Goldman. 2006. A Multicomponent Conceptualization of Authenticity: Theory and Research. In: Mark P. Zanna, ed. *Advances in Experimental Social Psychology*. Vol. 38, 283–357. San Diego, CA: Academic Press.

Kierkegaard, Søren. 1992. *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments.* Vol. 1. New Jersey: Princeton University Press.

Knox, Sarah, and Clara E. Hill. 2003. Therapist Self-Disclosure: Research-Based Suggestions for Practitioners. *Journal of Clinical Psychology* 59/5: 529–539.

Maroda, Karen J. 1991. *The Power of Countertransference*. Chichester, UK: Wiley & Sons.

Osmer, Richard R. 2008. *Practical Theology: An Introduction*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Plato. 2002. *Five Dialogues: Euthyphro, Apology, Crito, Meno, Phaedo*. Second edition. Indianapolis, IN: Hackett Publishing.

Rogers, Carl R. 1957. The Necessary and Sufficient Conditions of Therapeutic Personality Change. *Journal of Consulting Psychology* 21/2: 95–103.

Sartre, Jean-Paul. 2003. *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*. London and New York: Routledge Classics.

Slavin, Jonathan H. 1998. Influence and vulnerability in psychoanalytic supervision and treatment. *Psychoanalytic Psychology* 15/2: 230–244.

Snider, Ryan. 2024. Emerging-Adult Centered Pastoral Care. *Pastoral Psychology* 73/5: 541–558.

Svetelj, Tone. 2022. Opportunities for and Challenges to Faith in Postmodernity. In: Josip Bošnjaković and Drago Jerebic, eds. *U kakvog Boga ljudi danas vjeruju odnosno ne vjeruju?*, 169–181. Đakovo: Biblioteka Diacovensia.

Synod of Bishops. 2024. *For a Synodal Church: Communion, Participation, Mission: Final Document of the XVI Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops*. Vatican City: General Secretariat of the Synod.

Taylor, Charles. 1989. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

———. 1991. *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, MA, and London: The Belknap Press of Harvard University Press.

———. 2007. *A Secular Age*. Cambridge, MA, and London: The Belknap Press of Harvard University Press.

Tillich, Paul. 1951. *Systematic Theology*. Vol. 1. London: University of Chicago Press.

Timmerman, Guus. 2010. Respect for Autonomy and Authenticity: The Pastor's Responsiveness to the Person of the Pastoree. *Ethical Perspectives* 17/2: 309–341.

Wallin, David J. 2007. *Attachment in Psychotherapy*. New York: The Guilford Press.

Wood, Alex M., P. Alex Linley, John Maltby, Michael Baliousis, and Stephen Joseph. 2008. The Authentic Personality: A Theoretical and Empirical Conceptualization and the Development of the Authenticity Scale. *Journal of Counseling Psychology* 55/3: 385–399.

Yalom, Irvin D. 2003. *The Gift of Therapy: Reflections on Being a Therapist*. London: Piatkus Books.

Edinost in dialog *Unity and Dialogue*
81 (2026) 1: 267–295

Izvirni znanstveni članek Original scientific paper (1.01)
Besedilo prejeto Received: 23. 2. 2026; Sprejeto Accepted: 2. 4. 2026
UDK UDC: 27-774-46(73)
DOI: 10.34291/Edinost/81/01/Hazemali
© 2026 Hazemali & Klemenčič CC BY 4.0

David Hazemali in Matjaž Klemenčič

Kontinuiteta in preobrazba slovenskega pastoralnega modela v župniji sv. Antona v Elyju v Minnesoti (1887–2022): »Slediti stopinjam častitljivega in nepozabnega monsinjorja Buha«[1]

Continuity and Transformation of the Slovenian Pastoral Model in St. Anthony's Parish, Ely, Minnesota (1887–2022): »Following in the Footsteps of the Venerable and Unforgettable Monsignor Buh«

Izvleček: Prispevek obravnava delovanje slovenskih duhovnikov v župniji sv. Antona Padovanskega v Elyju v severni Minnesoti od misijonarske dobe do danes kot zaporedje prelomov in kontinuitet v življenju priseljenske župnije. S primerjalno analizo treh stalnih dimenzij, institucionalno-skupnostne, jezikovno-etnične in dimenzije pastoralnega modela, avtorja sledita transformaciji, v kateri se je »slovensko« v župnijskem življenju postopoma preobrazilo iz demografskega dejstva v zavestno prizadevanje in nazadnje v dediščino. Izhodiščni model, ki ga je vzpostavil monsinjor Jožef Frančišek Buh, je temeljil na organski etničnosti, misijonarski mobilnosti in trojni pastoralni vlogi duhovnika kot liturgičnega, organizacijskega in simbolnega središča skupnosti. Dolgo župnikovanje Franka Mihelčiča je ta model ohranjal z naraščajočim naporom in ga institucionalno dvignil do simbolnega vrha s posvetitvijo tretje cerkvene stavbe leta 1958, hkrati pa je v globinah župnijskega življenja že potekala prikrita erozija slovenskega jezikovnega in etničnega značaja. Povojni duhovniki, med njimi Janez Dolšina in Janez Šuštaršič, oba politična emigranta iz Jugoslavije, so »slovensko« vzdrževali kot refleksivno, ne več organsko kategorijo. V najnovejšem obdobju je župnija sv. Antona prerasla v institucijo z bogato slovensko zgodovino, v kateri »slovensko« nastopa predvsem kot dediščinska identiteta.

1 Prispevek je nastal v okviru podoktorskega temeljnega raziskovalnega projekta *Prilagoditev v stiski: južnoslovanski »sovražni tujci« iz Avstro-Ogrske v ZDA med prvo svetovno vojno* (Z5-60179) ter programske skupine *Manjšinske in etnične študije ter slovensko narodno vprašanje* (P5-0081), ki ju financira Javna agencija za znanstveno-raziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS).

Ključne besede: Ely, Minnesota, župnija sv. Antona, slovensko-ameriška skupnost, etnična župnija, Jožef Frančišek Buh, Frank Mihelčič, cerkvena zgodovina

Abstract: *The article examines the work of Slovenian priests in St. Anthony of Padua Parish in Ely, northern Minnesota, from the missionary era to the present day, as a sequence of ruptures and continuities in the life of an immigrant ethnic parish. Through a comparative analysis of three sustained dimensions, institutional-communal, linguistic-ethnic, and pastoral model, the authors trace a transformation in which the meaning of »Slovenian« in parish life gradually shifted from demographic fact to conscious effort and finally to a heritage marker. The founding model established by Monsignor Joseph Francis Buh rested on organic ethnicity, missionary mobility, and a threefold pastoral role in which the priest served as the liturgical, organizational, and symbolic center of the community. The long tenure of Frank Mihelčič sustained this model with increasing effort and brought it to its institutional apex with the opening of the third church building in 1958, while a gradual, long-invisible erosion of the Slovenian linguistic and ethnic character was already underway in the depths of parish life. The postwar priests, among them John Dolšina and John Šuštaršič, both political émigrés from Yugoslavia, maintained »Slovenian« as a reflective rather than organic category. In the most recent period, St. Anthony's Parish has evolved into an institution with a rich Slovenian history, in which »Slovenian« functions primarily as a heritage identity.*

Keywords: *Ely, Minnesota, St. Anthony's Parish, Slovenian-American Community, ethnic parish, Joseph Francis Buh, Frank Mihelčič, Church history*

Uvod

Ko je slovensko-ameriška župnija sv. Antona v Elyju, mestecu na skrajnem severu ameriške zvezne države Minnesota z izrazito slovenskim značajem, 8. junija 1958 odprla vrata nove cerkve, je dogodek pomenil več kot zgolj arhitekturno pridobitev: bil je »materialni podpis« dolgega procesa, v katerem so slovenski duhovniki in tamkajšnji župljani slovenskega porekla oblikovali versko in družbeno središče priseljenske skupnosti (*St. Anthony's Catholic Church...* 1958, 77–78). V tem se potrjuje teza dolgoletnega direktorja minnesotskega Immigration History Research Center Rudolpha J. Vecolija, da je osrednja značilnost ameriške katoliške zgodovine medsebojni vpliv priseljencev in Katoliške cerkve (Herle in Klemenčič 2022, 184). Ob posvetitvi je dolgoletni župnik Frank Mihelčič[2] župljanom zapisal, da je bil njegov cilj »slediti stopinjam častitljivega in nepozabnega monsinjorja Buha« (*The Ely Echo* 1980, 5). V tej kratki

2 Franc Mihelčič se je rodil leta 1892 v župniji sv. Jurija v Starem trgu pri Ložu blizu Nadleska. V ZDA je prišel leta 1910 kot osemnajstletnik; eno leto je študiral pri jezuitih na St. Ignatius College v Clevelandu, nato pa leta 1911 vstopil v semenišče v St. Paulu. Nadškof John Ireland ga je 12. junija 1917 posvetil v duhovnika; novo mašo je imel 17. junija 1917 v slovenski cerkvi sv. Vida v Clevelandu. Po kratkem kaplanovanju v stolni župniji Presvetega srca v Duluthu je bil 9. novembra 1917 premeščen v Ely kot Buhov pomočnik (*Amerikanski Slovenec* 1917a, 2; 1917b, 2; *Catholic Bulletin* 1917, 1.5; ZAPK-1).

programatski izjavi se zgosti temeljno vprašanje priseljenske župnije, a hkrati tudi njena temeljna ironija: »Buhove stopinje« niso bile nespremenljiva kategorija, temveč so pomenile vedno kaj drugega, odvisno od tega, kdaj in kdo jim je poskušal slediti. Kar je bilo za Buha samoumevna pastoralna praksa v homogeni priseljenski skupnosti, je Mihelčič že moral zavestno ohranjati; njegovi nasledniki pa so Buhovo »dediščino« prevzemali v okolju, kjer je bila skupnost, ki jo je Buh poznal, v dobršni meri že amerikanizirana.

Mihelčičevo sklicevanje na Buha ni zgolj spominski poklon, temveč namig, da je mogoče zgodovino župnije sv. Antona v Elyju brati kot zgodbo o preobrazbi: o tem, kako se je »slovensko« v župnijskem življenju skozi desetletja preobrazilo iz demografskega dejstva v zavestno prizadevanje in nazadnje v dediščino in spomin na skupnost, ki je nekoč bila. Stoletje po koncu Buhovega delovanja se pri tem pokaže še ena težava: Ely in tamkajšnja slovensko-ameriška skupnost sta v slovenskem cerkveno-zgodovinskem prostoru razmeroma slabo poznana; Buhovi pomočniki in zlasti njegovi nasledniki v tej župniji pa doslej niso bili predmet sistematične znanstvenoraziskovalne obravnave.

V prispevku obravnavava delovanje slovenskih duhovnikov v Elyju kot zaporedje prelomov in kontinuitet v življenju župnije sv. Antona. Prikaz je razdeljen na tri faze z epilogom. Prva faza, ki jo imenujeva »organska etnična župnija«, ob dejstvu, da je bila v skladu z amerikanizacijsko politiko saintpaulskega nadškofa Johna Irelanda že od samega začetka teritorialna,[3] zajema obdobje od Buhovih prvih misijonarskih obiskov do njegove smrti leta 1922 in vzpostavlja izhodiščni model, po katerem bova presojala vse poznejše spremembe. Župnija sv. Antona je bila v tej fazi glede na sestavo župljanov praktično homogena slovenska institucija, kar je odločilno zaznamovalo njen pastoralni model. Druga faza, »institucionalni vrh in prikrita erozija«, sledi dolgemu župnikovanju Franka Mihelčiča med letoma 1922 in 1968: v njej župnija doseže materialni in organizacijski vrh, hkrati pa se v njenih globinah že odvija transformacija, ki bo postala vidna

3 Župljani te župnije so bili glede na jezikovno strukturo mesta Ely v veliki večini slovenskega porekla, kar z mikroanalizo podatkov ljudskih štetij dokazujeta Klemenčič in Šeruga; na njihovi podlagi je mogoče sklepati, da je bilo v Elyju več kot 86 % katolikov slovenskega rodu (Klemenčič in Šeruga 2019, 141–166).

šele pozneje. Tretja faza, »slovensko kot izbira in spomin«, zajema obdobje od leta 1968 do 2008, ko je slovenska pastoralna prisotnost v Elyju že heterogena, prekinjena in vedno bolj refleksivna. Vsebinski del prispevka sklene kratek epilog, ki skozi dobo župnika Williama Skaricha in simbolno poanto leta 2022 z nastopom župnika Charlesa Friebohleja pokaže, kako se je preobrazba dokončno iztekla.

Skozi vse tri faze sledita trem stalnim analitičnim dimenzijam: institucionalno-skupnostni, ki zajema gradnje, organizacijo, odzive na krize in poživljanje župnijskega življenja; jezikovno-etnični, ki sledi vlogi slovenščine v liturgiji in pastoralni praksi ter njenemu postopnemu umikanju; in dimenziji pastoralnega modela, ki sprašuje, kakšno vlogo je duhovnik v posameznem obdobju dejansko igral v skupnosti. Ravno primerjava teh treh dimenzij po fazah razkrije, da površinska kontinuiteta, ki jo sugerira Mihelčičeva izjava, prikriva globinsko preobrazbo.

Jedro virov predstavljajo Zasebni arhiv Patricie Koski (ZAPK), Arhiv Župnije sv. Antona, Ely, Minnesota (AŽSA), zlasti matične knjige in register smrti in pogrebov, ter terensko delo *in situ*, ki sva ga avtorja opravila v letih 2018 in 2024. Kjer je relevantno za povojno obdobje, se opirava tudi na gradivo Arhiva Republike Slovenije (fond SI AS 1931, RSNZ). Pomemben dopolnilni korpus predstavlja lokalni in regionalni tisk, med njim *The Ely Miner*, *The Ely Echo*, *Catholic Bulletin*, *Amerikanski Slovenec* in *Clevelandska Amerika*, župnijske spominske publikacije ter relevantna objavljena znanstvena literatura.

1 Ely v Železnem okrožju v formativni dobi: industrijski kontekst in slovenska organiziranost

Ely je nastal v severovzhodni Minnesoti v okraju St. Louis, v prostoru, ki ga je v drugi polovici 19. stoletja odločilno preoblikovala kombinacija rudarske industrije in železniške infrastrukture. Razvoj pristaniškega Dulutha in poznejša odkritja železove rude v območju, ki je postalo znano kot Železno okrožje (angl. *Iron Range*), so ustvarili gospodarsko zaledje za nastanek novih rudarskih naselij (Van Brunt 1921, 2; Alanen 1989). To okrožje je obsegalo več rudnih področij; Ely se je razvil znotraj Vermilion Rangea, kjer je po odprtju prvih rudnikov na širšem območju (npr. Soudan)

sledilo odpiranje novih obratov v neposredni bližini bodočega mesta (Woodbridge in Pardee 1910, 648–649; Kess 2014). Po pričevanju lokalne sintezne zgodovine so pionirska bivališča na območju Elyja nastala v letih 1885–1886, pospešek pa je prineslo odkritje rude leta 1886 in hitro povezovanje z železnico; naselje je leta 1888 dobilo status vasi, leta 1891 pa status mesta (Van Brunt 1921, 381–383; Trunk 1912, 497).

Regijski razcvet rudarstva je povzročil demografsko eksplozijo in izrazito priseljensko sestavo prebivalstva: v naseljih in mestih Železnega okrožja je bil v zgodnjem 20. stoletju zelo visok delež v tujini rojene delovne sile, pri čemer je popisno gradivo ključno za razumevanje strukture priseljencev (Bureau of the Census, Department of Commerce and Labor 1913, 620–621.624–628; LaVigne 2017, 15). Ob tem so v lokalnem okolju nastajale etnične hierarhije oziroma »rasne« kategorizacije, ki niso temeljile na videzu (v najširšem pomenu te besede), temveč na etnični pripadnosti, družbenem položaju, »dolžini bivanja« in velikosti skupin; Slovenci so bili pogosto umeščeni v vmesno kategorijo med angloameriško/skandinavsko elito in poznejšimi priseljenci iz južne ter vzhodne Evrope (LaVigne 2017, 11–39). Ely je v takem kontekstu predstavljal izjemo: analize popisnih pramaterialov kažejo izjemno koncentracijo slovenskega maternega jezika in s tem nadpovprečno »slovenskost« v primerjavi z drugimi ameriškimi naselji pred prvo svetovno vojno. Dejali bi lahko, da je bil Ely med vsemi ameriškimi mesti najbolj »slovenski« (Klemenčič in Šeruga 2019, 23.131–132.136; Klemenčič 2011, 88–111).

Jedru slovenske prisotnosti v Elyju je mogoče slediti vsaj od konca osemdesetih let 19. stoletja. Za najzgodnejšega dokumentiranega slovenskega naseljenca se navaja J. Bukovec (Klemenčič 1995, 27), še jasnejši pa so podatki o minnesotskem pionirju Franku (Francu) Lozarju (Ložarju), pri katerem je 29. marca 1889 slovenski misijonar Frančišek Buh krstil »prvo Slovenko« v Elyju (Trunk 1912, 497; Zaplotnik 1969, 74). Lozarjeva hiša je bila hkrati socialno vozlišče: 15. avgusta 1889 so slovenski rudarji z Buhovo pomočjo ustanovili Društvo sv. Cirila in Metoda, najstarejše bratsko podporno društvo Slovencev v Minnesoti (Trunk 1912, 497; Zaplotnik 1969, 74; Friš 1994, 41; Hazemali, Gostenčnik in Borovič 2025, 258). V naslednjem desetletju se je institucionalna mreža širila: leta 1894 je nastalo društvo Presvetlega Srca Jezusovega; prepletanje s (sprva) Kranjsko slovensko katoliško jednoto (KSKJ) in nato ustanovitev Jugoslovanske katoliške jednote v Elyju

leta 1898 pa kažeta na krepitev lokalne organiziranosti in etnične kohezije (Friš 1994, 41; 1997, 28–29). Vzporedno se je utrjevala tudi cerkvena infrastruktura: prvo katoliško cerkev v Elyju, ki so jo zgradili slovenski priseljenci, je takratni škof James McGolrick posvetil 27. novembra 1890. Zametki župnije sv. Antona segajo v leto 1887, medtem ko se njena dokumentirana zgodovina začenja z letom 1888, od katerega so ohranjene matične knjige rojenih, poročenih in umrlih. Okoli leta 1900 je župnija dobila novo cerkev (Zaplotnik 1969, 74; Trunk 1912, 497; Klemenčič in Šeruga 2019, 200). V to okolje se umešča tudi Buhova širša vloga v Minnesoti: od zgodnejšega misijonarskega delovanja med Indijanci do ustanavljanja misijonskih postaj in organizacijskih pobud na Železnem okrožju, kar je prispevalo k pastoralni in družbeni konsolidaciji slovenskih priseljencev (Klemenčič 2017, 692–696; Zaplotnik 1969, 74). Ko se je Buh leta 1901 uradno preselil v Ely, je v mestu že delovala številna slovensko-ameriška skupnost z lastnimi društvi, gospodarskimi pobudami in župnijo, kar je v naslednjih desetletjih omogočilo tudi nastanek lokalnih elit in večji vpliv na mestno življenje (Zaplotnik 1969, 74; Klemenčič in Šeruga 2019, 153; Zavertnik 1925, 375).

2 Faza I: Organska etnična župnija (1887–1922)

Jožef Frančišek Buh[4] se je v Ely naselil v sosledju manjših korakov, ne z enim samim odločilnim dejanjem. Ko je leta 1887 prevzel župnijo sv. Martina v bližnjem Towru, je bilo naselbino ob rudniku v neposredni bližini mogoče doseči le s precejšnjim naporom; pastoralna skrb za tamkajšnje slovensko rudarsko okolje je zahtevala fizično prisotnost. Buh je zato Ely obiskoval mesečno in bogoslužje opravljal v prostorih gozdarske družbe, ne v cerkvenih stavbah (Coleman in LaBud 1972, 180). Prav ta pripravljenost, da se pastoralna praksa prilagodi prostoru in skupnosti, ne pa nasprotno, zaznamuje izhodiščni vzorec, ki ga bo vredno iskati pri vseh

4 Jožef Frančišek Buh (1833–1922) je bil slovenski katoliški duhovnik, misijonar in izseljenski organizator, ki je po službovanju na Slovenskem leta 1864 odšel v ZDA in deloval predvsem v Minnesoti. Misijonaril je med Indijanci (zlasti na območju Winnibigoshisha in rezervata Sucker Point) ter med evropskimi priseljenci, ustanavljal in oskrboval številne misijonske postaje, župnije, cerkve in šole na širšem območju Železnega okrožja ter severno od Dulutha. Zaslužen je tudi za razvoj redovnih ustanov za šolstvo (povezan z začetki frančiškank misijonark brezmadežnega spočetja) ter za organiziranje slovenskih skupnosti in podpornih društev med rudarji in izseljenci. Velja za začetnika slovenskega tiska v ZDA, saj je soustanovil časopis *Amerikanski Slovenec* (1891) in vodil prvo slovensko tiskarno v ZDA, ob tem pa je izdajal tudi koledarje ter pomembne priročnike in prevode za rojake (Klemenčič 2017, 687–704).

njegovih naslednikih: razmerje med institucionalno formo in neposrednim pastoralnim delom v skupnosti.

Ko se je Buh leta 1901 uradno preselil v Ely in nasledil Andreja Smrekarja, prvega stalnega župnika župnije sv. Antona, je tamkajšnja skupnost v bistvenih potezah že obstajala: imela je lastno cerkveno stavbo, posvečeno 27. novembra 1890, bratska podporna društva s Ciril-Metodovim na čelu, ki je bilo ustanovljeno avgusta 1889, ter dovolj gosto socialno mrežo, da je Lozarjeva hiša delovala kot neformalno zbirališče pred vzpostavitvijo župnišča (Trunk 1912, 497; Coleman in LaBud 1972, 180). V tej že obstoječi skupnosti Buh ni nastopal zgolj kot verski vodja, temveč je svojo avtoriteto uveljavljal na presečišču pastoralnih, organizacijskih in simbolnih funkcij: že prej je sodeloval pri ustanavljanju KSKJ,[5] kmalu po prihodu naročil uro ročne izdelave za novi zvonik ter koordiniral gradnjo druge, bistveno večje župnijske cerkve, ki jo je Smrekar začel, a je bila posvečena šele novembra 1900 (*A History of St. Anthony's Church...* 1958, 6–7; Coleman in LaBud 1972, 180). Ta dvojnost verske in skupnostne vloge, v kateri duhovnik zagotavlja ne le zakramentalno oskrbo, temveč nastopa kot organizacijski steber skupnosti, se bo v Elyju izkazala za vztrajen strukturni vzorec, ki bo presegal posamezne osebnosti.

Buhov pastoralni model je bil hkrati izrazito terenski v geografskem smislu: skrb za Ely je bila del obsežnejše mreže misijonskih postaj (tudi za Indijance) in etničnih župnij v severni Minnesoti, do katerih je, zlasti v zgodnejšem obdobju, potoval z ladjo ali sanmi (Klemenčič 2017, 693). To ne pomeni, da je bila župnija sv. Antona zgolj ena med enakimi postajami; nasprotno, Ely je z rastočim številom slovenskih rudarjev in njihovih družin postal najpomembnejša slovenska naselbina v širši regiji in je Buhu omogočil dokončno rezidenčno umestitev. Toda izkušnja misijonske mobilnosti je pustila pečat na razumevanju pastoralne vloge: za Buha je bila župnija skupaj s svojimi podružnicami in okoliškimi naselbinami eno pastoralno polje, ne le administrativno-liturgična točka. Jezikovna dimenzija tega modela je bila v celoti organska: v skupnosti, kjer so bili župljani slovenskega porekla v praktično homogeni večini in kjer je bila slovenščina

5 Pri ustanovitvi KSKJ je pomagal tudi s časopisom *Amerikanski Slovenec*, ki velja za najstarejše slovensko-ameriško glasilo. Ustanovil ga je, ko je bil še v sosednjem Towru.

jezik vsakdanje komunikacije, je bila njena raba v liturgiji in pastoralni praksi samoumevna.[6] »Buhova« župnija ni potrebovala posebnega napora za ohranjanje slovenskega jezikovnega značaja, ker je ta značaj izhajal neposredno iz demografske sestave skupnosti.

Buhovi neposredni nasledniki in pomočniki so bili del iste migrantske mreže, ki je slovensko duhovništvo v Ameriki v tem obdobju obnavljala prek semenišča v St. Paulu, v prestolnici zvezne države. Ta skupna izobrazbena pot ni bila zgolj administrativna okoliščina; pomenila je, da so si duhovniki delili pastoralni jezik, organizacijska pričakovanja in razumevanje vloge župnijske skupnosti, ki je segalo onkraj liturgičnega dejanja. Mathias Bilban, ki je v Elyju deloval od leta 1893 do 1897, je bil med prvimi, ki so to mrežo utelešali: rodil se je na Gorenjskem, v Ameriko prišel na Buhovo povabilo in teologijo dokončal v St. Paulu; njegova pot je bila torej neposredni podaljšek Buhovega organizacijskega delovanja, ne naključna kadrovska rešitev (Marković 2017, 311; Trunk 1912, 547–548). V Elyju je opravljal nalogo, ki je bila po naravi bolj terenska kot reprezentativna: župnijo je vodil v času, ko je Buh obiskoval postaje po severni Minnesoti, in je s tem dokazal, da institucija zmore delovati brez stalne prisotnosti svojega utemeljitelja. Po odhodu iz Elyja je Bilban deloval v vrsti rudarskih naselbin Železnega okrožja, v Evelethu, Virginiji, Biwabiku, Mountain Ironu in Sparti, kjer je gradil ali dokončeval cerkvene stavbe; njegova kariera je bila primer duhovnika, ki je svojo pastoralno logiko gradil na istem premiku med skupnostmi, kot ga je Buh vzpostavil kot vzorec. Da so bile vse te skupnosti slovensko govoreče, ni bilo naključje, temveč sistemska poteza: etnična homogenost duhovnika in župljanov je bila v tem obdobju pomembna predpostavka pastoralne učinkovitosti.

Andrej Smrekar, ki je leta 1897 postal prvi stalni župnik župnije sv. Antona, zaznamuje eno od ključnih materialnih prelomnic zgodnje faze: gradnjo druge, bistveno večje cerkvene stavbe. Skupnost je do konca 19. stoletja narasla na okrog 1900 ljudi in prvotna cerkev iz leta 1890 je postala prostorsko nezadostna (*A History of St. Anthony's Church* 1958, 6–7). Smrekar

6 Prav ta »naravnost« bo postala analitično pomenljiva pri naslednikih, ko bo ohranjanje slovenščine zahtevalo zavestno prizadevanje namesto samoumevnega dejanja.

je začel zbirati sredstva za novo stavbo, ki je bila dokončana poleti 1900 po ceni okrog 20.000 dolarjev, kar je bilo takrat ogromno denarja.

Slika 1: Fotografija nove cerkve župnije sv. Antona v Elyju, 30. november 1900 (Hazemali 2018)

V tem gradbenem podvigu se kaže strukturni vzorec, ki bo za župnijo dolgo ostajal značilen: gradbena investicija kot kolektivni projekt skupnosti in hkrati kot simbolni dokaz njene ukoreninjenosti. Duhovnik v tem procesu ni bil le liturgični vodja, temveč organizator in garant skupnostne ambicije. Ko je Smrekar leta 1913 umrl v Clevelandu, je *Clevelandska Amerika* o njem zapisala, da je bil »mož, bogat na duši in učenosti«, in da

je »preminil najblažji človek med nami« (*Clevelandska Amerika* 1913, 1). Nekrolog ni le osebni poklon; razkriva, kako tesno je bila mreža slovensko-ameriških župnij med seboj prepletena in kako je bil duhovnik, ki je v Elyju gradil cerkveno stavbo, hkrati prepoznaven akter v skupnostnem življenju Clevelanda, ki je s svojim metropolitanskim območjem veljal za prostor največje koncentracije slovenskih priseljencev v Ameriki.

Janez Šifrer, ki je med julijem 1908 in marcem 1909 nadomeščal Buha, ki se je takrat mudil v domovini, je oseba z bistveno krajšo in bolj epizodično vlogo v Elyju, a je ta epizoda analitično pomenljiva prav zaradi svoje kratkosti. Buhov devetmesečni odhod je zahteval ureditev nasledstva, ki ni smela porušiti pastoralnega ritma župnije; dejstvo, da je škofija za to nalogo izbrala Šifrerja, posvečenega duhovnika z izobrazbo iz St. Paula, potrjuje, da je bila kadrovska mreža slovenskih duhovnikov v severni Minnesoti dovolj gosta, da je takšna začasna umestitev sploh bila mogoča. Prihod Šifrerja v Ely 4. julija 1908 so v *Amerikanskem Slovencu* (1908, 2) prisrčno pozdravili, kar kaže, da je skupnost novega duhovnika sprejela ne zgolj kot administrativnega namestnika, temveč kot člana prepoznavne mreže. Šifrer je po Elyju odšel v Hinckley in nato v Gilbert, pozneje pa je vse do upokojitve leta 1966 deloval v Chisholmu, kjer je leta 1952 postal monsinjor (Coleman in LaBud 1972, 296). V njegovi dolgi karieri vidimo dokaz za to, da je bila slovenska pastoralna mreža v Minnesoti v tem obdobju sposobna producirati trajne poklicne poti, ne le prehodnih nastavitev, in da je bil Ely zanjo ena od formativnih točk, ne cilj.

Frank (Franc) Mihelčič je v župnijo sv. Antona prišel 9. novembra 1917 kot Buhov pomočnik, in ne kot župnik, kar je razlika, ki jo je vredno obdržati v mislih. Buh je za pomočnika zaprosil šele po dolgem obdobju brez te podpore, in sicer z eksplicitnim argumentom, da bo Mihelčič dobro služil slovenski skupnosti; hkrati je bila med njegovimi prvimi nalogami organizacija Buhove biserne maše leta 1918 (*Catholic Bulletin* 1917, 1.5). Ti dve okoliščini skupaj povesta dvoje: da je Buh svojo pastoralno vlogo razumel dovolj široko, da je vključevala poleg vsega že naštetega tudi organizacijo skupnostnih simbolnih dogodkov, in da je bil Mihelčič izbran ne zgolj kot liturgični pomočnik, temveč kot oseba, sposobna to simbolno delo nositi naprej, oziroma povedano drugače, »slediti Buhovim stopinjam«. V *Amerikanskem Slovencu* so njegov prihod pozdravili z besedami, da je novica »vse župljane vzradostila, posebno Slovence, a še bolj pa šolsko

mladež« (1917, 2). Eksplicitna omemba šolske mladine ni naključna: kaže, da je skupnost Mihelčičevo prisotnost razumela tudi v vzgojnem in medgeneracijskem smislu, ne zgolj liturgičnem. Ko je Buh leta 1918 zaradi nove funkcije škofijskega upravitelja po smrti duluškega škofa Jamesa McGolricka predal pastoralne naloge Mihelčiču, je za sabo pustil župnijo s trdno materialno infrastrukturo, uveljavljeno socialno mrežo in jasnim razumevanjem duhovnikove vloge kot enega izmed stebrov skupnosti. Mihelčič je to dediščino prevzel, a je, kot bo razvidno v naslednji fazi, deloval v okoliščinah, ki so se že začele tiho spreminjati.

Kar ostaja stabilno v tej prvi fazi, je razmeroma jasno: po institucionalni dimenziji je župnija sv. Antona vzpostavila in utrdila materialno infrastrukturo, ki ji je zagotavljala kontinuiteto onkraj posameznih osebnosti. Po jezikovni in etnični dimenziji je slovenščina v liturgiji in skupnostnem življenju ostajala organska in nezahtevna kategorija, ker jo je reproducirala demografska resničnost same skupnosti. Po dimenziji pastoralnega modela pa je bila duhovnikova vloga v tej fazi nedvoumno trojna: liturgična, organizacijska in simbolna, pri čemer so vse tri funkcije delovale brez posebnega napora, ker je skupnost, ki jih je zahtevala, sama po sebi obstajala. Kar se je šele oblikovalo, a je v naslednji fazi postalo za analizo ključno, je bila strukturna ranljivost tega modela: vse tri dimenzije so bile stabilne le, dokler je skupnost sproti reproducirala slovensko govoreče župljane, izobrazbena mreža pa zagotavljala primerne duhovnike. Ko se je katera od teh predpostavk začela majati z akulturacijo, amerikanizacijo in z omejitvami priseljevanja po prvi svetovni vojni, je »slovensko« v župnijskem življenju prvič zahtevalo zavestno odločitev.

3 Faza II: Institucionalni vrh in prikrita erozija (1922–1968)

Ko je Frank Mihelčič po Buhovi smrti leta 1922 uradno prevzel vodenje župnije sv. Antona (Buh je bil tam formalno župnik do svoje smrti), je bil prehod po eni strani naraven, po drugi strani pa strukturno zapleten (Coleman in LaBud 1972, 182). Naraven je bil zato, ker je Mihelčič župnijo poznal od znotraj: deloval je v njej pet let kot Buhov pomočnik, poznal je župljane, prostorske razmere in ritem skupnostnega življenja. Zapleten pa je bil zato, ker je Buh zapustil institucijo, ki je bila zaznamovana z njegovo osebnostjo do te mere, da je vsak naslednik nujno nastopil v senci

primerjave. Mihelčičeva poznejša izjava, da je bil njegov cilj »slediti stopinjam monsinjorja Buha«, ni bila zgolj retorična gesta; bila je programatska zaveza, ki jo je treba razumeti v kontekstu institucije, ki je iskala kontinuiteto v trenutku, ko se je njen ustanovitelj umaknil.

Čeprav je formalno postal župnik šele po Buhovi smrti, je župnijo neformalno vodil že pred tem (*St. Anthony's Catholic Church...* 1990, 2), vsaj od Buhovega odhoda v Duluth leta 1918 naprej. Dokaz za to so njegovi infrastrukturni posegi že v prvih dveh letih po prihodu, ki so bili skromni po obsegu, a pomenljivi po logiki: v obdobju 1918–1919 je dal prenoviti župnišče in v cerkev namestil centralno ogrevanje v vrednosti 6000 dolarjev; sledile so nadaljnje izboljšave in bivališče za redovnice (ZAPK-1). Že v teh zgodnjih posegih upravičeno vidimo signal, da je Mihelčič razumel institucijo enako kot njegov predhodnik: kot materialno-organizacijsko celoto, ne le liturgični prostor. Pastoralni model se je v tem zgodnjem obdobju torej ohranjal brez vidnih sprememb; kar se nam, gledano s časovne distance, na površini zdi rutina, je bilo v resnici zavestno ohranjanje vzorca.

Leto 1918 je župnijo sv. Antona preizkusilo na način, ki ga ni mogel predvideti noben pastoralni načrt. Pandemija španske gripe, ki je po svetu zahtevala okrog 50 milijonov življenj (Barry 2005; Dowd 2004, 19–23), je dosegla Ely z vso silo: uvedena je bila karantena, v mestu je umrlo veliko ljudi, med njimi številni Slovenci in slovenski Američani, lokalni tisk pa je o smrtih redno poročal (*The Ely Miner* 1918a, 1; 1918b, 1). Poleg zdravstvene krize je skupnost hkrati bremenila še vojna mobilizacija: po vstopu ZDA v prvo svetovno vojno aprila 1917 je država z naborom in prostovoljci oblikovala večmilijonsko vojsko, vpoklic pa je zajel tudi Minnesoto. Iz Elyja je leta 1918 odšlo veliko slovenskih fantov in fantov slovenskega porekla; nekateri se niso vrnili, med njimi Frank (Frančišek) Lozar (Ložar),[7] Elyjčan slovenskega rodu, ki je padel v bojih pri Saint-Mihielu v severovzhodni Franciji – prizorišču ene od odločilnih ameriških ofenziv v prvi svetovni vojni – in bil posthumno razglašen za ameriškega vojnega heroja (Hazemali, Gostenčnik in Borovič 2025, 259). Primerjava podatkov iz mrliških knjig župnije je zgovorna: leta 1917 je bilo v Elyju

7 Frank Lozar je bil nečak že omenjenega minnesotskega pionirja – soimenjaka Franka Lozarja (Hazemali, Gostenčnik in Borovič 2025, 260).

zabeleženih 36 pogrebov, leta 1918 pa se je njihovo število povzpelo na 62 (AŽSA-2). Za gripo je zbolel tudi Mihelčič sam; po dveh tednih okrevanja je pomagal pri oskrbi obolelih in istega leta kupil avtomobil znamke Ford, da je lažje dosegal vernike po okoliških krajih, za obiskovanje bolj oddaljenih indijanskih misijonov pa je še vedno uporabljal čoln ali sani (ZAPK-1). Življenje v mestecu je bilo podrejeno ameriškemu vojnemu naporu in propagandi s cenzuro, kar so čutili župljani vseh starosti, tudi otroci (Hazemali in Onič 2023, 54). To obdobje vojne in pandemije je bilo z vidika analize dragoceno iz dveh razlogov. Po institucionalni dimenziji je razkrivalo, da je župnija sv. Antona v kriznih razmerah delovala kot skupnostna infrastruktura v najglobljem pomenu besede: ne le kot prostor bogoslužja, temveč kot organizacijski okvir, prek katerega je skupnost vodila mrliške evidence, organizirala pokope in skrbela za obolele. Po dimenziji pastoralnega modela pa je kazalo, da Mihelčičeva vloga ni bila omejena na zakramentalno, temveč je bila – tako kot Buhova – fizično in logistično vpeta v vsakdanje preživetje skupnosti.

V naslednjih dveh desetletjih je župnijsko življenje teklo v ustaljenem ritmu, ki sta ga zaznamovali dve vzporedni dinamiki. Po eni strani je skupnost vzdrževala gosto mrežo cerkvenih zborov, društev in skupnostnih prireditev, katerih organizatorka je bila med drugimi Mary Hutar, dolgoletna organistka in zborovodja, ki je bila Mihelčičeva gospodinja v župnišču in hkrati ena od najpomembnejših laičnih figur v župnijskem življenju tistega časa (ZAPK-2; *The Ely Miner* 1974, 1). Po drugi strani je amerikanizacija počasi, a vztrajno preoblikovala demografsko sestavo župljanov: prva generacija slovenskih priseljencev je z leti izumirala, njihovi otroci in vnuki pa so odraščali kot dvojezični ali pretežno angleško govoreči Američani slovenskih korenin. Mihelčič je slovenščino v liturgiji vsaj v svojih začetnih letih kot tamkajšnji župnik ohranjal kot primarni bogoslužni jezik, a njena raba se je sčasoma močno omejila (ZAPK-2). V tej dimenziji je faza II bistveno drugačna od faze I: to, kar je bilo pri Buhu samoumevno, je pri Mihelčiču postalo vprašanje odločitve, ki pa je dolgo ostajala nereflektirana in javno neizgovorjena.

Petdesetletnica župnije leta 1940 je bila priložnost, ob kateri je postal njen skupnostni karakter vidno in javno artikuliran. Slavnostno mašo je daroval Mihelčič, slovesnosti pa se je udeležil Thomas A. Welch, škof duluške škofije; med gosti so bili nekdanji župljani in duhovniki iz vrst

slovensko-ameriške skupnosti z različnih koncev Minnesote, med njimi župnik Michael Popesh iz Hibbinga, nekdanji kaplan Willard F. Spehn iz Dulutha ter kot častna dekana Janez Evangelist Šifrer iz Chisholma in A. L. Pirnat iz Eveletha (*The Ely Miner* 1940b, 22: 1; 1940a, 20: 1). Pri bogoslužju je v slovenskem jeziku pridigal John Scholar iz New Dulutha, župnik župnije sv. Elizabete, kar je bil eden od redkih trenutkov, ko je slovenščina v tem obdobju nastopila ne kot rutinska pastoralna praksa, temveč kot zavestni simbolni akt skupnostnega spomina. Ta premik je subtilen, a je za analizo bistven: slovenščina se je iz jezika vsakdanjega pastoralnega delovanja začenjala preobražati v jezik obrednih priložnosti in etnične oziroma identitetne reprezentacije.

Ta pojav ni bil naključen: župnija je z gosto mrežo verskega pouka, skupnostnega obrednega življenja in neposrednega Mihelčičevega stika z mladino ustvarjala okolje, v katerem je bila duhovniška ali redovna pot prepoznana kot dostopna in vredna zasledovanja. Bivališče, ki ga je Mihelčič uredil za redovnice, je prav tako kazalo na institucionalizirano prisotnost ženskih verskih skupnosti v verski vzgoji župljanov. Med temi je bil Bernard Popesh, rojen v Elyju leta 1924, ki je postal eden od najpomembnejših vodilnih duhovnikov duluške škofije: sodnik cerkvenega sodišča, namestnik kanclerja, škofijski kancler in nazadnje škofijski upravitelj leta 1989 (ZAPK-7). Popesheva kariera kaže, da župnija sv. Antona ni bila le prostor skupnostnega življenja, temveč tudi institucija, ki je vzgajala posameznike, sposobne prevzeti vodilne vloge v širši cerkveni hierarhiji. To je ena od oblik, v katerih se je Buhov model ohranjal: župnija kot prostor, ki je krepil slovensko-ameriško cerkveno prisotnost onkraj Elyja s tem, da je iz lastnih vrst vzgajal poklice za širšo škofijsko strukturo.

Mihelčičevo dolgo delovanje je imelo osredotočen materialni cilj, ki ga je sam imenoval kot življenjski: postavitev nove, tretje cerkvene stavbe. Novinar Jim Klobuchar, domačin iz Elyja in oče poznejše senatorke Amy Klobuchar, je Mihelčiča opisal kot avtoritativno, a dobrosrčno in ljudsko figuro, ki je zahajala med župljane iz pristne skrbi zanje; ob mrzlih zimah je marsikaterega pripeljal domov, ko mu sneg ni pustil do praga. Hkrati Klobuchar pripoveduje, da Mihelčič pri zbiranju sredstev za gradnjo ni trpel ugovorov in lenobnosti ter je dal župljanom jasno vedeti, kakšna so njegova pričakovanja (Klobuchar 1997, 38–40). Ta dvojnost, topla skupnostna vpetost in trda organizacijska volja, je prav tisto, kar

je Buhov model zahteval, a ga Buhu nikoli ni bilo treba tako eksplicitno artikulirati, ker ga je skupnost vzdrževala spontano. Pri Mihelčiču je ista vloga že zahtevala napor.

Temeljni kamen za gradnjo nove cerkve je položil Mihelčič sam; izvajalec je bilo podjetje Kileen in Wille Construction Co. iz Superiorja v Wisconsinu, vrednost gradnje pa je znašala 629.000 dolarjev (ZAPK-3). Gradnja se je začela 20. junija 1956, nova cerkev pa je odprla vrata 8. junija 1958 (*St. Anthony's Catholic Church...* 1958, 77–78). Ob dokončanju župnija ni imela dolgov, kar je Klobuchar pripisal prav Mihelčičevi neomajnosti pri zbiranju sredstev (Klobuchar 1997, 40). V institucionalni dimenziji je to nedvomni vrhunec: župnija sv. Antona je imela takrat najsodobnejšo cerkveno stavbo v regiji, bila je brez finančnih bremen in z uveljavljeno skupnostno mrežo. Ob posvetitvi nove stavbe je Mihelčič župljanom zapisal, da je bil njegov cilj »slediti stopinjam častitljivega in nepozabnega monsinjorja Buha« (*The Ely Echo* 1980, 5). V tej povedi se skriva ironija, ki jo bo druga polovica faze šele razgalila.

Posvetitev nove cerkve 8. junija 1958 je bilo po svoji simbolni logiki paradoksno dejanje: župnija je v tistem trenutku dosegla materialni vrh, ki ga je Buhov model vselej predpostavljal kot cilj, hkrati pa je prav ta dokončanost odprla vprašanje, ki ga je bilo dotlej mogoče odlagati. Dokler je gradnja trajala, je bila skupnost organizirana okoli prihodnjega cilja; ko je bila cerkev posvečena, je postal edini smiselni cilj ohranjanje tega, kar je bilo doseženo. In prav v tem premiku, od vzpostavljanja k ohranjanju, se je začela razkrivati preobrazba, ki je bila v globinah župnijskega življenja prisotna že desetletja.

Institucionalna dimenzija je bila na površini še vedno občudovanja vredna. Župnija sv. Antona je imela novo, prostorno cerkveno stavbo brez finančnih bremen, uveljavljeno mrežo pevskih zborov in skupnostnih organizacij ter v Mary Hutar laično figuro, ki je bila že sama po sebi institucija. Leta 1962 so Mihelčiču ob petinštirideseti obletnici delovanja v Elyju in za petdeset let mašništva priredili javni sprejem, ki so ga organizirali večinoma slovenski Američani in na katerega so bili povabljeni prijatelji vseh veroizpovedi (*The Ely Miner* 1962, 1). Ta sprejem je bil po svoji naravi že dediščinska gesta: skupnost je slavila Mihelčiča ne le kot aktivnega župnika, temveč kot živi spomin na določeno dobo župnijskega življenja.

Jezikovna in etnična dimenzija sta v tem obdobju doživeli svojo najpomembnejšo prelomnico, ki pa je bila javno neizgovorjena. Leta 1965 je župnija začela udejanjati določila drugega vatikanskega koncila – vesoljnega cerkvenega zbora, ki ga je sklical papež Janez XXIII. in ki je zasedal v štirih jesenskih zasedanjih med letoma 1962 in 1965 ter korenito preoblikoval liturgično, teološko in organizacijsko podobo Rimskokatoliške cerkve (O'Malley 2008; Alberigo in Komonchak 1995–2006). Spremembe so bile opazne na jezikovnem področju, pri verskih obredih, v glasbi in arhitekturi, najopaznejša pa je bila uvedba angleškega bogoslužnega jezika namesto latinščine (*St. Anthony's Catholic Church, Ely, Minnesota...* 1990, 1–6).[8] Za župnijo sv. Antona to ni bil zgolj liturgičen premik, temveč je imel konkretno posledice za vprašanje slovenščine: latinska liturgija je bila v Buhovem in zgodnjem Mihelčičevem času nevtralen skupni okvir, v katerem je slovenščina nastopala kot jezik pridige, pastoralne komunikacije in skupnostnega življenja. Ko je latinščino nadomestila angleščina, je bil ta okvir odpravljen, slovenščina pa je ostala brez institucionalne opore, ki ji jo je latinsko-slovenska dvojezičnost doslej nezavedno zagotavljala. Mihelčič spremembam ni bil naklonjen in je bil prepričan, da na nekaterih področjih potekajo prehitro; v javnosti pa o tem ni nikoli spregovoril (ZAPK-2). Tega molka ne gre interpretirati kot intimno odločitev njega samega; razkriva namreč nekaj drugega: Buhov model je predpostavljal duhovnika kot glasnika skupnostnih vrednot tudi v javnem prostoru, Mihelčičeva nezmožnost ali nepripravljenost, da bi pokoncilske spremembe javno komentiral, pa kaže, da je bil pastoralni model, ki ga je podedoval, do tega trenutka že v tolikšni meri razrahljan, da tiste trojne vloge – liturgične, organizacijske in simbolne – ni bilo več mogoče udejanjati z isto celovitostjo kot v Buhovi dobi.

Mihelčič se je upokojil leta 1968. V Elyju je ostal do svoje smrti leta 1980; dočakal je 87 let. Na njegovem pogrebu se je zbrala velika množica ljudi, trgovine so začasno zaprle svoja vrata in ustanovljen je bil Mihelčičev štipendijski sklad (*The Ely Echo* 1980, 5). Pogreb in sklad sta po svoji simbolni logiki zrcalna slika jubileja leta 1962: skupnost je Mihelčiča metaforično spremenila v dediščino že v času njegovega življenja, in ta proces je ob

8 O morebitnih drugih spremembah, ki so jih v župnijo prinesla določila drugega vatikanskega koncila, na podlagi obstoječega gradiva ne moremo govoriti.

njegovi smrti le dobil svojo dokončno obliko. Kar je Buh zapustil kot institucijo, je Mihelčič zapustil kot spomin.

Slika 2: Frank (Franc) Mihelčič, steber elyjske slovensko-ameriške skupnosti v medvojnem času in v desetletjih po drugi svetovni vojni (Hazemali 2018)

Ko gledamo na fazo II kot celoto, postane paradoks, ki sva ga omenila ob posvetitvi nove cerkvene stavbe leta 1958, razviden v vsej svoji ostrini. Po institucionalni dimenziji je župnija sv. Antona med letoma 1922 in 1968 nedvomno dosegla svoj vrhunec: od župnišča z novo pečjo do tretje cerkvene stavbe brez dolgov, od petih vzgojenih duhovnikov do škofijskega kanclerja med svojimi župljani. Po jezikovni in etnični dimenziji pa se je v istem obdobju odvijala počasna, dolgo nevidna in nikoli javno izgovorjena erozija: slovenščina je iz organskega pastoralnega orodja postala jezik obrednih priložnosti in nazadnje vprašanje, ki je bilo ob koncu Mihelčičevega mandata že v dobršni meri izčrpano brez kakršnegakoli formalnega sklepa. Po dimenziji pastoralnega modela je Mihelčič Buhovo trojno vlogo igral z nesporno predanostjo in učinkovitostjo, a z naraščajočim naporom: kar je bilo pri Buhu spontano, je pri Mihelčiču zahtevalo voljo; kar je bil pri Buhu skupnostni projekt, je pri Mihelčiču postajalo vse bolj odvisno od njegove osebne avtoritete. Ko je ta avtoriteta z njegovo

upokojitvijo izginila, je župnija prvič v svoji zgodovini ostala brez duhovnika, ki bi bil sposoben ali pripravljen igrati vse tri vloge hkrati.

4 Faza III: »Slovensko« kot izbira in spomin (1968–2008)

Ko je Janez Dolšina januarja 1968 nastopil župnikovanje v Elyju, je bila razlika v primerjavi s katerimkoli njegovim predhodnikom ne le osebna, temveč tudi strukturna. Vsi Buhovi nasledniki do tega trenutka so bili del iste izobrazbene in pastoralne verige: izšolani v St. Paulu, vpeti v mrežo slovensko-ameriških župnij v Železnem okrožju, pastoralno socializirani v okolju, ki je slovensko skupnostno življenje razumelo kot samoumevno izhodišče. Dolšina je prišel po povsem drugačni poti: rojen leta 1909 v Podsmreki pri Velikih Laščah, posvečen v duhovnika leta 1934 v Ljubljani, deloval je v župnijah ljubljanske škofije vse do konca druge svetovne vojne, ko je zbežal iz Jugoslavije v Italijo in nato v ZDA (ZAPK-4). Njegova izkušnja ni bila izkušnja priseljenskega duhovnika, ki gradi skupnost v »novi domovini«, temveč izkušnja političnega emigranta, ki nosi s seboj breme zgodovine, kakršne ni imel nihče od njegovih predhodnikov v Elyju.[9]

To breme je bilo konkretno in dokumentirano. Dolšina je med drugo svetovno vojno deloval kot kurat pri vaških stražah na območju Velikih Lašč; po ustanovitvi prostovoljne protikomunistične milice MVAC avgusta 1942 je bil eden od desetih vojaških kaplanov, ki jih je škof Rožman izbral za duhovno oskrbo enot in ki so bili na plačilni listi italijanske vojske (Griesser Pečar 2005, 142; Dolinar 1996, 117–144). Po kapitulaciji Italije je podobno funkcijo opravljal pri domobranskih enotah. Prisoten je bil pri pogajanjih med vodstvom vaških straž in partizani v Zapotoku septembra 1943, ko se je zdelo, da bi se obe formaciji morda združili proti nemškemu okupatorju, a so pogajanja propadla (Griesser Pečar 2005, 45–47). Ko je

9 Na prošnjo prof. dr. Klemenčiča je dr. Gregor Jenuš iz Arhiva RS pregledal Centralno aktivno evidenco (CAE) in elektronsko bazo SDV, kjer je Dolšina naveden pod zaporedno številko 184889. Iz CAE izhaja, da je bil rojen 21. 8. 1909 v kraju Podsmreka v občini Ljubljana. Očetovo ime je bilo Franc, materino Ivana. Zabeleženo je, da je emigriral in v času zabeležke živel v kraju Dervot, MN, v ZDA. Po poklicu duhovnik. Izhajajoč iz navedb, je možno ugotoviti, da je navedena služba v zvezi z njim v okviru državne varnosti odprla in vodila osebni dosje pod zaporedno številko 11117. V evidenci dosjejev nadzorovanih oseb je pod to zaporedno številko navedeno, da je imel dosje Janeza Dolšine 22 strani, vendar je tudi tukaj med opombami zapisano, da je 'ČRTAN' in da je Dolšina umrl leta 1987. Dodana je številka dosjeja v ZA (Zgodovinskem arhivu), ki pa se prav tako ni ohranil (SI AS 1931, RSNZ).

po vojni emigriral, mu je jugoslovanska Uprava državne varnosti odprla poseben dosje pod številko 0011117-00000 in mu sledila vse do njegove smrti leta 1987 (SI AS 1931, RSNZ).[10]

V Elyju samem je Dolšinovo delovanje potekalo v okviru, ki je bil v primerjavi z Mihelčičevim že bistveno skromnejši. Župnija je imela institucionalno infrastrukturo, ki jo je Mihelčič zapustil urejeno in brez bremen; Dolšinova naloga ni bila graditi, temveč vzdrževati. Skupnost je bila v demografskem smislu že globoko v postpriseljenski fazi: živi nosilci slovenskega jezikovnega spomina so bili večinoma starejši, medgeneracijski prenos slovenščine pa je bil v gospodinjstvih že zdavnaj načet. Novemu župniku so 28. januarja 1968 priredili sprejem, ki ga je organiziral elyjski svet katoliških žena (ZAPK-4); dejstvo, da so v duluški škofiji znova našli slovenskega duhovnika za Ely, je bilo samo po sebi pomenljivo in v skupnosti opaženo. Toda pomenljivost tega imenovanja je bila že sama po sebi dediščinska: skupnost je cenila slovensko poreklo duhovnika ne zato, ker bi to pomenilo vrnitev k jezikovni ali pastoralni praksi Buhove dobe, temveč zato, ker je bila to zelo verjetno gesta kontinuitete v okolju, kjer je kontinuiteta sama postala (že) vprašljiva.

Dolšina je Ely zapustil leta 1972, ko je bil premeščen v Auroro, kjer je prav tako živela močna slovensko-ameriška skupnost (ZAPK-4). Za njim so vse do leta 1981 župnikovali župniki, ki niso bili slovenskega porekla. To devetletno obdobje je v kontekstu rdeče niti tega prispevka zgovorno: v teh letih župnijsko življenje ni zamrlo in institucija je delovala nemoteno, kar dokazuje, da je bila župnija sv. Antona po materialni in organizacijski plati dovolj trdna, da odsotnost slovenskega duhovnika ni povzročila ne razkola med župljani ne upada župnijskega življenja. Toda prav ta vzdržljivost institucije brez slovenskega duhovnika je jasen znak, da je župnija v tem

10 Dejstvo, da so organi UDV spremljali Dolšinovo delovanje v Elyju in drugod po Minnesoti še štiri desetletja po vojni, je treba razumeti v dveh kontekstih. Po eni strani gre za del širšega obračuna jugoslovanskega režima s Katoliško cerkvijo, v okviru katerega so bili številni duhovniki podvrženi različnim oblikam nadzora in pritiskov, nekateri pa so bili celo umorjeni (Griesser Pečar 2023) ali obsojeni na montiranih procesih (Trontelj 2024). Po drugi strani razkriva natančen in dolgotrajen nadzor, ki ga je jugoslovanska tajna služba vzdrževala nad »političnimi emigranti« po vsem svetu. Za duhovnike v emigraciji je bila »slovenska« identiteta v tem obdobju neločljivo zaznamovana s politično zgodovino, ki je usmerjala njihovo usodo tudi daleč od domovine: Dolšinov dosje pod številko 0011117-00000 je le eden od dokumentov, ki pričajo o tem, kako daleč je segel institucionalni spomin jugoslovanskega varnostnega aparata (SI AS 1931, RSNZ).

obdobju prešla iz etnične v splošno teritorialno; »slovensko« je postalo ena od njenih lastnosti, ki pa ni bila več bistvena niti odločilna.

Slika 3: Janez Dolšina, politični emigrant in elyski župnik v času hladne vojne (Hazemali 2018)

V tem istem obdobju se je simbolna razsežnost slovenstva v Elyju izrazila po drugačni poti. Leta 1974 je pevski zbor slovenskih Američanov, sestavljen iz nekdanjih članov Cerkvenega pevskega zbora župnije sv. Antona, posnel album v treh jezikih z naslovom *Hvala Bogu / Laudate Dominum / Sing Praises*, ki je vseboval šest cerkvenih pesmi v slovenščini, šest v angleščini in dve v latinščini. Udeleženci so se morali ob pripravi albuma naučiti pravilne slovenske izgovarjave, ker je bila ta za mnoge med njimi že tuja; gnala jih je, kot poroča lokalni tisk, »želja ponovno slišati glasbo, ki so jo nekoč peli v cerkvi sv. Antona« (*The Ely Miner* 1974a, 9: 1). Ta epizoda je eden od najjasnejših znakov preobrazbe, ki jo je s seboj prinesla faza III: slovenščina ni bila več jezik vsakdanje skupnostne prakse v župniji, temveč predmet rekonstrukcije, ki je zahteval učenje in zavestni napor. Hkrati je album dokument skupnostnega afekta, ki je kljub jezikovnemu pozabljanju ostal živ in ki se je v obliki nostalgije in dediščinskega prizadevanja skušal ohraniti. Ob izdaji albuma so počastili tudi Mary Hutar, ki je bila takrat že več kot štirideset let njihova organistka in zborovodja

(*The Ely Miner* 1974b, 1); njena počastitev je bila obenem implicitno slovo od generacije, ki je slovensko cerkveno petje še nosila kot živo prakso.

Janez Šuštaršič, ki je leta 1981 nastopil župnikovanje v Elyju in tam ostal do leta 1987, je bil po svoji izkušnji bližje Dolšini kot kateremukoli od starejših župnikov. Rojen leta 1922 v Malem Mengšu, je ob koncu nemške okupacije zbežal v Avstrijo, nato odšel v semenišče v Brixnu na Južnem Tirolskem in se leta 1948 na pobudo slovenskih frančiškanov iz Lemonta odzval pozivu škofa Thomasa Welcha, ki je iskal duhovnike za duluško škofijo (ZAPK-5). Ker je dve leti čakal na vstopno dovoljenje v Argentini, je v ZDA prispel šele januarja 1950 in bil posvečen junija 1952 v Duluthu. Njegova pastoralna pot je potekala po Železnem okrožju v mestih s slovensko-ameriškim prebivalstvom in je bila v tem smislu kontinuitetna z vzorcem, ki ga je vzpostavil Buh: duhovnik kot del mreže, ki pokriva slovensko skupnost v geografsko razpršenem prostoru. Toda ta kontinuiteta je bila v Šuštaršičevem primeru že povsem refleksivna: ni bila samoumevna, temveč zavestno gojeno razmerje do skupnosti, katere organski obstoj je bil v tem trenutku že del preteklosti. Šuštaršič se je upokojil leta 1997 in umrl leta 2013 v starosti 90 let; tik pred smrtjo je somaševal pri slovesni maši v čast škofa Barage, kar je simbolno dejanje, ki poveže začetek in konec slovenskega misijonarskega izročila v Ameriki (Father John Sustarsic... 2013).

Po Šuštaršičevem odhodu leta 1987 so župnijo do leta 2008 vodili župniki brez slovenskega porekla. To drugo neslovensko obdobje je bilo v primerjavi s prvim, med letoma 1972 in 1981, daljše in v določenem smislu bolj dokončno: ko je leta 2008 župnik postal William Skarich, »slovensko« v župniji sv. Antona ni bilo več kategorija, ki bi jo skupnost aktivno reproducirala, temveč kategorija, ki so se je posamezniki in institucija skupaj spominjali in jo ohranjali kot del identitetne zgodbe.

Slika 4: John (Janez) Šuštaršič, poslednji na Slovenskem rojeni župnik v Elyju (Hazemali 2018)

Kar je ostalo stabilno v tej tretji fazi, je institucija sama: župnija sv. Antona je delovala; vzdrževala je bogoslužni ritem in ohranjala skupnostno vlogo v Elyju ne glede na poreklo svojih župnikov. Kar se je temeljito spremenilo, je razmerje med »slovenskim« in župnijskim življenjem: od organskega elementa, ki ni potreboval utemeljitve, prek zavestnega prizadevanja, ki je zahtevalo napor in voljo, do dediščinskega spomina, ki se ohranja v albumih, jubilejih in genealogijah. Po dimenziji pastoralnega modela pa ta faza pokaže še eno spremembo: duhovnikova trojna vloga, liturgična, organizacijska in simbolna, ki jo je Buh igral spontano in Mihelčič z naporom, je v tej fazi razpadla na posamezne elemente, ki so jih različni akterji, duhovniki in laiki, skupnostne organizacije in posamezniki z živimi spomini prevzemali vsak po svoje. Skupnost, ki je bila nekoč organizirana okoli duhovnika kot skupnostnega središča, se je naučila organizirati svojo dediščino brez tega središča.

5 Epilog kot dediščinska razsežnost (2008–)

Ko je William Skarich leta 2008 nastopil kot župnik v župniji sv. Antona, je bil kontekst njegovega prihoda v marsičem zrcalna podoba Buhovega odhoda. Buh je leta 1922 zapustil župnijsko skupnost, ki je bila še vedno demografsko slovenska, institucionalno trdna in jezikovno homogena, a je že nosila v sebi semena transformacije. Skarich je prišel v skupnost, ki je bila institucionalno vzdrževana, demografsko »postpriseljenska« in jezikovno povsem angleško govoreča, a je v sebi nosila živ spomin na slovensko preteklost. Oba sta vstopila v župnijo v trenutku prehoda; razlika je v smeri, v kateri je prehod potekal.

Skarich je bil rojen leta 1970 v Hibbingu v Minnesoti očetu Williamu V. Skarichu in materi Frances, rojeni Kosmerl, in ima slovensko-hrvaško-srbske korenine (ZAPK-6). Njegova izobrazbena pot je potekala prek višje šole Fond du Lac Community College, filozofskega študija v semenišču Immaculate Heart of Mary v Winoni in teološkega študija v semenišču v St. Paulu; v duhovnika ga je 30. junija 1999 posvetil duluški škof Roger Schwietz v stolnici Naše Gospe Rožnega venca. Pred prihodom v Ely je deloval v vrsti župnij duluške škofije, med njimi v Brainerdu, Silver Bayju, Aurori, Biwabiku, Hoyt Lakesu in Towru, torej v prostoru, ki ga je Buh sam vzpostavljal kot pastoralno mrežo (Diocese of Duluth 2019). Ta geografska vzporednost ni simbolna naključnost, temveč opomnik, da institucionalna mreža, ki jo je Buh v 19. stoletju gradil za slovensko skupnost, danes deluje kot splošna cerkvena infrastruktura duluške škofije.

Skarichevo delno slovensko poreklo ni lingvistično niti skupnostno v tistem smislu, v katerem je bila slovenščina živa kategorija za Buha, Mihelčiča ali celo Šuštaršiča. Je identitetna: vedenje o koreninah, ne pa praksa, ki bi iz teh korenin izhajala. V tem je Skarich natanko tisto, kar je preobrazba, ki sva ji sledila skozi tri faze, napovedovala kot svoj iztek: duhovnik, ki je slovenskega porekla v genealoškem smislu, ne pa v pastoralnem. Prav ta premik od prakse k poreklu kot dediščini slovenstva je tisto, kar epilog zaključi ne le kronološko, temveč tudi analitično.

Ob 125-letnici župnije leta 2015 je mašo daroval duluški škof Paul D. Sirba, somaševal pa je Skarich; nastopila sta mladinski pevski zbor in zbor sv. Antona (*History of St. Anthony's Catholic Church...* 2016, 19). Obletnica

je bila organizirana kot praznovanje dediščine: v njej je bilo »slovensko« prisotno kot zgodovinska kategorija, ne kot živa skupnostna praksa. Župnijska spominska publikacija, ki jo je ob tej priložnosti izdala župnija, nosi naslov *St. Anthony's 125 Years* in je eden od dokumentov, ki kažejo, kako institucija sama upravlja svojo zgodovino: z naracijo, ki poudarja kontinuiteto in slavi preteklost, ne pa z obnovo praks, ki so to preteklost soustvarjale.

Skarich je župnijo vodil do maja 2022, ko je bil premeščen k župniji Najsvetejšega zakramenta v Hibbingu; župnijo sv. Antona je nato od julija 2022 prevzel Charles Friebohle (Diocese of Duluth n.d.). Leto 2022 ni le administrativni datum: minilo je natanko sto let, odkar je Mihelčič formalno prevzel pastoralne naloge v Elyju od Buha in s tem zaključil dobo, v kateri je bila slovenska pastoralna prisotnost v Elyju samoumevna. Neslovenski župniki so v župniji sicer delovali že v dveh prejšnjih obdobjih, med letoma 1972 in 1981 ter med letoma 1987 in 2008, toda v obeh primerih je po vmesnem premoru sledila vrnitev duhovnika z vsaj delnimi slovenskimi koreninami ali pastoralnimi vezmi s skupnostjo: leta 1981 Šuštaršič, leta 2008 Skarich. Ti povratki kažejo, da je bila slovenska skupnostna substanca, bodisi v obliki starejših župljanov, ki so še znali slovensko, bodisi v škofovem prepoznavanju tega izročila kot pastoralne vrednote, še dovolj prisotna, da je usmerjala kadrovske odločitve. Leta 2022 teh pogojev ni bilo več; simbolna dokončnost Friebolhovega prihoda zato ni v tem, da bi bil prvi neslovenski župnik, temveč v tem, da je prvi, za katerim vrnitve slovenskih župnikov ni mogoče pričakovati. Preobrazba, ki sva ji sledila skozi tri faze in epilog, je s tem dosegla svojo dokončno in v simbolnem smislu popolno obliko: kar je Buh leta 1922 zapustil kot živo institucijo z organsko slovensko identiteto, je leta 2022 postalo institucija, v kateri »slovensko« nastopa izključno kot zgodovinska kategorija. S tem se je župnija sv. Antona pridružila številnim danes že nekdanjim slovenskim župnijam v ZDA, ki so doživele podobno usodo (Klemenčič, Hazemali in Hrženjak 2019, 518–519).[11]

11 Ilustrativen protiprimer ponuja župnija sv. Jožefa v Jolietu v Illinoisu, ustanovljena leta 1891, ki se je leta 2024 uspešno uprla odločitvi jolietskega škofa Ronalda Aldona Hicksa o ukinitvi. Župljani so vložili pritožbo pri Dikasteriju za duhovnike v Vatikanu; ta je 20. avgusta 2024 razveljavil škofov odlok in župniji omogočil nadaljevanje delovanja. Med razlogi za »ponovno rojstvo« župnije je dikasterij navedel tudi dejstvo, da slovenska skupnost v Jolietu ne izumira. Primer kaže, da je

To ni elegija. Transformacija, ki sva ji sledila od Buhove misijonarske mobilnosti do Skarichove dediščinske identitete in Friebolhovega prihoda, ni zgodba o propadu, temveč o preobrazbi institucije, ki je preživela skupnost, iz katere je izšla, in ki je ta presežek preživetja spremenila v lastno vsebino. Župnija sv. Antona v Elyju danes ni slovenska župnija, je pa župnija s slovensko zgodovino, kar ni isto, a ni nič manj: je pač drugačna oblika vztrajanja tistega, kar je Buh pred več kot sto leti začel graditi »na robu novega sveta«, ob rudniku v severni Minnesoti.

Sklep

Župnija sv. Antona v Elyju je v več kot stoletju svojega delovanja prestala transformacijo, ki jo je mogoče opisati z eno preprosto ugotovitvijo: kar je bilo pri Buhu samoumevno, je pri Mihelčiču zahtevalo voljo, pri Dolšini in Šuštaršiču refleksijo, pri Skarichu pa je postalo identitetna lastnost brez neposredne pastoralne vsebine. Ta premik ni bil ne nenaden ne dramatičen; bil je postopen, dolgo neviden in nikoli javno izgovorjen, kar je morda njegova najpomembnejša lastnost.

Po institucionalni dimenziji je bila župnija sv. Antona izjemno uspešna: od improviziranega bogoslužja v leseni hiši do tretje cerkvene stavbe brez dolgov, od misijonske postaje do zibelke škofijskega kanclerja. Ta institucionalna vzdržljivost je preživela demografsko in jezikovno preobrazbo skupnosti, ki jo je ustvarila, kar je redek pojav v zgodovini etničnih priseljenskih župnij. Po jezikovni in etnični dimenziji se je »slovensko« preobrazilo iz demografskega dejstva v zavestno prizadevanje in nazadnje v dediščino, pri čemer je bila vsaka od teh faz logična posledica predhodne. Po dimenziji pastoralnega modela pa je Buhova trojna vloga, liturgična, organizacijska in simbolna, ki jo je vzpostavil kot troedino celoto, sčasoma razpadla na posamezne elemente, ki so jih prevzemali različni akterji: duhovniki, laiki, skupnostne organizacije in institucija sama.

institucionalno preživetje etničnih župnij odvisno od moči še žive skupnosti, ne le od zgodovinskega kapitala (Herle et al. 2025, 227–253).

Simbolno zaokrožitev tega procesa ponuja letnica 2022. Natanko sto let po tem, ko je Buh leta 1922 posthumno formalno predal pastoralne naloge in s tem zaprl dobo organske etnične župnije, je župnijo sv. Antona prevzel Charles Friebohle. Župnija je že prej, med letoma 1972 in 1981 ter znova med 1987 in 2008, imela župnike brez slovenskih korenin; toda takrat je bila slovenska skupnostna substanca še vsaj delno živa, bodisi v obliki starejših župljanov, ki so še znali slovensko, bodisi v prisotnosti duhovnikov povojne slovenske emigrantske generacije. Leta 2022 teh pogojev ni bilo več: slovenska pastoralna prisotnost je povsem prešla v dediščinsko fazo, župnija pa je postala splošna cerkvena institucija, ki svojo slovensko preteklost ohranja kot zgodovino, ne kot živo prakso.

Mihelčičeva izjava, da je hotel »slediti stopinjam« monsinjorja Buha, se v tej luči pokaže kot hkrati iskrena in nemogoča. Iskrena, ker je Mihelčič res ohranjal, kar je bilo mogoče ohraniti. Nemogoča, ker Buhove stopinje niso bile nespremenljiva pot, temveč odtis določenega trenutka v zgodovini skupnosti, za katero je ta trenutek enkrat za vselej minil. Vsak naslednik je sledil drugim stopinjam, in prav v tej neizogibni razliki med namero in resničnostjo leži zgodovinska vrednost župnije sv. Antona in njene nekoč slovenske župnijske skupnosti kot predmeta preučevanja. Sto let je dovolj dolgo obdobje, da ta razlika postane vidna v vsej svoji globini.

Izjava o dostopu do raziskovalnih podatkov

Ker raziskava temelji na teoretičnih izhodiščih, v prispevku niso bili ustvarjeni ali analizirani novi raziskovalni podatki.

Kratice

AŽSA Arhiv Župnije sv. Antona, Ely, MN
MN Minnesota
MVAC Milizia volontaria anticomunista (Prostovoljna protikomunistična milica)
RSNZ Republiški sekretariat za notranje zadeve Socialistične republike Slovenije
UDV Uprava državne varnosti
ZAPK Zasebni arhiv Patricie Koski
ZDA Združene države Amerike

Reference

Arhivski viri

AŽSA-1, Volume II Baptism/Funeral/ Marriage 1888–1900.

AŽSA-2, – Arhiv Župnije sv. Antona, Ely, Minn., Death Register, Church of St. Anthony, Ely, Minn., January 1918–1939; Arhiv Župnije sv. Antona, Ely, Minn., Funerals 1900–1918.

Hazemali, David. 2018. Osebni arhiv fotografij, posnetih v cerkveni dvorani župnije sv. Antona, Ely, Minnesota, ZDA.

SI AS 1931, RSNZ, mikrofilm serije I, kolut 4, posnetek 7475-7476.

ZAPK-1, časopisni izrezek: Mrs. Joseph J. Grahek, 1967. Ely Pastor To Observe 50th Year As Priest. The Duluth Herald, 16. junij 1967, 1.

ZAPK-2, časopisni izrezek: Walter Eldot, 1967. Ely Priest Observes Golden Anniversary. Duluth News Tribune, 18. junij 1967, 3.

ZAPK-3, časopisni izrezek: *Duluth Herald*, 21. junij 1956.

ZAPK-4, časopisni izrezek: Father John Dolsina, 78, dies. 1987; časopisni izrezek: Ely to Honor New Pastor. 24. januar 1968.

ZAPK-5, časopisni izrezek: Angie Riebe: Young boy followed [...]; časopisni izrezek: Father John celebrates his Golden Jubilee.

ZAPK-6, neoznačen dokument: Fr. William R. Skarich.

ZAPK-7, časopisni izrezek: Thanks for your vocation, Sierra Club Duluth; časopisni izrezek: Anniversaries, 60 years; časopisni izrezek: Susan Hogan/Albach. The priest who kept the diocese afloat. Duluth News-Tribune; časopisni izrezek: Bishop Schwietz appoints Msgr. Bernard Popesh Vicar General. *The Catholic Outlook*, marec 1990, 3.

Časopisni viri

Amerikanski Slovenec. 1908. Peshell, Jos. J., in Mihael Klopčič: Iz slovenskih naselbin. 32: 2.

– – –. 1917a. Drobiž iz slovenskih listov. 55: 2.

– – –. 1917b. Drobiž iz slovenskih listov. 61: 2.

– – –. 1917c. Peshel, Jos. J. Iz slovenskih naselbin. 103: 2.

Catholic Bulletin. 1917. Diocese of Duluth. 45: 1.5.

Clevelandska Amerika. 1913. Mestne novice. 73: 1.

The Ely Echo. 1980. Obituaries: Rev. Fr. Frank Mihelcic. 16: 5.

The Ely Miner. 1918a. »Flu« Fatal to Many. 16: 1.

– – –. 1918b. Spanish Flu Epidemic. 17: 1.

– – –. 1940a. Catholics to Observe 50th Anniversary of St. Anthony's Parish. 22: 1.

– – –. 1940b. St. Anthony's Church to Observe 50th Anniversary. 20: 1.

– – –. 1962. Rev. Mihelcic To Be Honored On 50th Anniversary As Priest. 14: 1.

– – –. 1974a. Ely Slovenian Choir Makes Recording In Three Languages. 9: 1.

– – –. 1974b. Mary Hutar's Theme-Music, Music And More Music. 12: 1.

Druge reference

A History of St. Anthony's Church. Published to Commemorate the Solemn Dedication of The New St. Anthony DePadua Church, Ely, Minnesota, 2nd Sunday After Pentecost, June 8, 1958. 1958. Ely, Minnesota: St. Anthony's Parish.

Alanen, Arnold R. 1989. Years of Change on the Iron Range. V: Clifford E. Clark, Jr., ur. *Minnesota in a Century of Change: The State and Its People since 1900*, 158–204. St. Paul: Minnesota Historical Society Press.

Alberigo, Giuseppe, in Joseph A. Komonchak, ur. 1995. *History of Vatican II*. Zv. 1. Maryknoll, NY: Orbis Books.

Barry, John M. 2005. *The Great Influenza*. New York: Penguin Books.

Bureau of the Census, Department of Commerce and Labor. 1913. *Thirteenth Census of the United States Taken in the Year 1910: Statistics for Minnesota*. Washington, D.C.: Government Printing Office.

Coleman, Bernarda, in Verona LaBud. 1972. *Masinaigans: The Little Book; A Biography of Monsignor Joseph F. Buh, Slovenian Missionary in America, 1864–1922*. St. Paul: North Central Publishing Co.

Dolinar, France M. 1996. Sodni proces proti ljubljanskemu škofu dr. Gregoriju Rožmanu od 21. do 30. avgusta 1946. *Zgodovinski časopis* 50/1–3, 117–144.

Dowd, Susan. 2004. The Spanish Influenza in St. Paul in 1928, The Year the City Found the Wolf at Its Door. *Ramsey County History* 40, št. 1: 19–23.

Diocese of Duluth. 2019. Jubilees. Dioceseofduluth.org. Https://dioceseduluth.org/news/jubilees-3 (pridobljeno 18. 12. 2025).

– – –. N. d. Clergy assignments. Dioceseofduluth.org. Https://dioceseduluth.org/news/clergy-assignments (pridobljeno 12. 12. 2025).

Father John Sustarsic. December 14, 1922 – October 24, 2013. 2013. Zms Funeralhome. Https://www.zmsfuneralhome.com/obituaries/2297455 (pridobljeno 4. 12. 2025).

Friš, Darko. 1994. Jugoslovanska katoliška jednota (1898–1920). *Dve domovini / Two Homelands: razprave o izseljenstvu* 5: 37–62.

– – –. 1997. Pregled zgodovine KSKJ 1894–1924. V: Darko Friš, Bogdan Kolar in Andrej Vovko, ur. *Prvih sto let Kranjsko slovenske katoliške jednote. Pregled zgodovine KSKJ 1894–1994*, 14–106. Ljubljana: Ilex.

Griesser Pečar, Tamara. 2005. *Cerkev na zatožni klopi: Sodni procesi, administrativne kazni, posegi »ljudske oblasti« v Sloveniji od 1943 do 1960.* Ljubljana: Družina.

– – –. 2023. Preganjanje duhovščine v priključenem delu Primorske in coni B Svobodnega tržaškega ozemlja. *Dileme: razprave o vprašanjih sodobne slovenske zgodovine* 7/1: 123–164. Https://doi.org/10.55692/d.18564.23.4.

Hazemali, David, in Tomaž Onič. 2023. »Canning the Kaiser« in words and images : case studies of patriotic American propaganda from WWI. *ELOPE : English language overseas perspectives and enquiries* 20/2: 49–63. Https://doi.org/10.4312/elope.20.2.49-63.

Herle, Dominik, in Matjaž Klemenčič. 2022. Umeščanje Katoliške cerkve v ameriško družbo od ustanovitve apostolske prefekture Baltimore leta 1784 do prve svetovne vojne. *Edinost in dialog* 77/2: 183–211. Https://doi.org/10.34291/Edinost/77/02/Herle.

Herle, Dominik Janez, David Hazemali, Matjaž Klemenčič in Sebastijan Valentan. 2025. Pregled zgodovine, poskus ukinitve in ponovno rojstvo slovensko-ameriške Župnije sv. Jožefa v Jolietu v zvezni državi Illinois. *Edinost in dialog* 80/1: 227–253. Https://doi.org/10.34291/Edinost/80/01/Herle.

History of St. Anthony's Catholic Church. St. Anthony's 125 Years. 2016. Ely, Minnesota: St. Anthony's Parish.

Kess, David. 2014. *More than Just Ore*. Ely, Minnesota: Ely-Winton Historical Society.

Klemenčič, Matjaž. 1995. *Slovenes of Cleveland. The Creation of a New Nation and a New World Community. Slovenia and the Slovenes of Cleveland, Ohio*. Novo mesto: Dolenjska založba.

– – –. 2011. *Zgodovina skupnosti slovenskih Američanov v Pueblu, Kolorado*. Maribor: Univerzitetna založba Univerze v Mariboru.

– – –. 2017. Jožef Frančišek Buh – misijonar, župnik in organizator med slovenskimi priseljenci v Minnesoti. *Bogoslovni vestnik* 77/3–4: 687–704.

Klemenčič, Matjaž, in Tadej Šeruga. 2019. *Pregled zgodovine slovenske skupnosti v Elyju, Minnesota*. Maribor: Univerzitetna založba univerze v Mariboru.

Klemenčič, Matjaž, David Hazemali, in Matevž Hrženjak. 2019. Slovenska župnija presvetega Srca Jezusovega v Barbertonu, Ohio, skozi zgodovino. *Bogoslovni vestnik* 79/2: 505–520. Https://doi.org/10.34291/BV2019/02/Klemencic.

Klobuchar, Jim. 1997. *Minstrel: My Adventure in Newspapering*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.

LaVigne, David. 2017. The »Black Fellow« of the Mesabi Iron Range: European Immigrants and Racial Differentiation during the Early Twentieth Century. *Journal of American Ethnic History* 36/2: 11–39.

Marković, Irena. 2017. *Irenej Friederik Baraga – misijonar in škof med Otavci in Očipvejci*. Celovec: Slovenski narodopisni inštitut Urban Jarnik. Celovec, Ljubljana, Dunaj: Mohorjeva založba.

O'Malley, John W. 2008. *What Happened at Vatican II*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.

St. Anthony's Catholic Church, Ely, Minnesota. Dedication of the Church 100th Anniversary: 1890–1990. 1990. Ely, Minnesota: St. Anthony's Parish.

St. Anthony's Catholic Church. 70th Anniversary Celebration Ely 1888–1958. 1958. Ely, Minnesota: St. Anthony's Parish

Trontelj, Nik. 2024. Komunistični sodni proces proti dr. Janezu Veiderju. *Res novae: revija za celovito znanost* 9/1: 140–160.

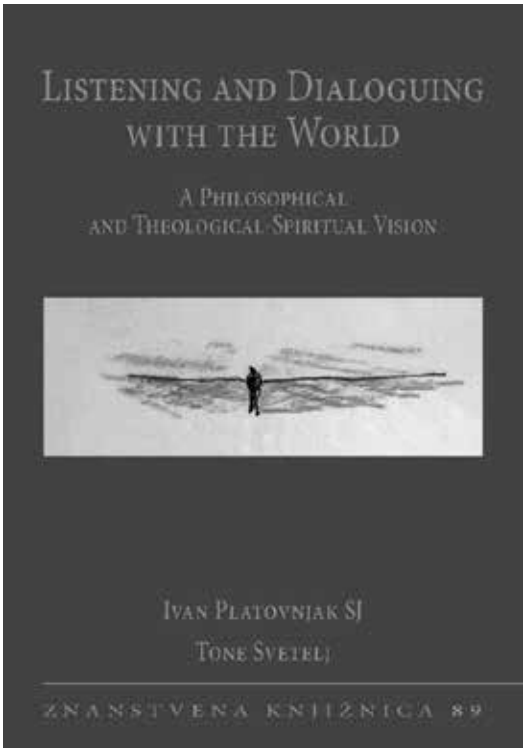
Trunk, Jurij Matej. 1912. *Amerika in Amerikanci*. Celovec: samozaložba.

Van Brunt, Walter. 1921. *Duluth and St. Louis County Minnesota: Their Story and People. An Authentic Narrative of the Past, with Particular Attention to the Modern Era in the Commercial, Industrial, Educational, Civic, Social Development*. Zv. 3. Chicago: American Historical Society.

Woodbridge, Dwight E., in John S. Pardee, ur. 1910. *Duluth and St. Louis County: Past and Present*. Zv. 2. Chicago: C. F. Cooper.

Zaplotnik, John L. 1969. Monsinjor Franc Jožef Buh: Misijonar v Minnesoti. *Ave Maria koledar* 57/10: 49–84.

Zavertnik, Joseph. 1925. *Ameriški Slovenci: Pregled splošne zgodovine Združenih držav, slovenskega naseljevanja in naselbin in Slovenske narodne podporne jednote*. Chicago: Slovenska narodna podporna jednota.



Znanstvena knjižnica 89

Ivan Platovnjak in Tone Svetelj

LISTENING AND DIALOGUING WITH THE WORLD:
A PHILOSOPHICAL AND THEOLOGICAL-SPIRITUAL VISION

»Ta knjiga ponuja svež pristop k teologiji, ki jo vidi kot racionalno disciplino, sposobno brati pomen sveta in ki je nujna za dosego izpolnjenosti. Erudicija avtorjev daje bralcu občutek, da hodi skozi moderne čase ob spremstvu dveh odličnih vodičev. Razlagata zapleteno resničnost, vendar ne mislita namesto bralca.«

prof. dr. Piotr Roszak, recenzent zbornika

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2024. 207 str.
ISBN 978-961-297-350-6, 20 €

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

Edinost in dialog *Unity and Dialogue*
81 (2026) 1: 297–327

Izvirni znanstveni članek Original scientific paper (1.01)
Besedilo prejeto Received: 13. 3. 2026; Sprejeto Accepted: 10. 6. 2026
UDK UDC: 27-788-76(497.4)
DOI: 10.34291/Edinost/81/01/Kolar
© 2026 Kolar CC BY 4.0

Bogdan Kolar

Sestra Serafina Černe in druge šolske sestre misijonarke med Indijanci v Južni Ameriki

Sister Serafina Černe and other School Sisters as Missionaries among Indians in South America

Izvleček: Slovenske šolske sestre so v Južni Ameriki poleg dela med rojaki razvile razgibano vzgojno-izobraževalno in zdravstveno delo med indijanskima plemenoma Toba in Čulupi v Argentini in Paragvaju. Prve sestre so se z misijonskimi pogoji dela srečale v kraju Laishi blizu paragvajske meje. Leta 1936 so prve štiri sestre odprle misijonsko postojanko Mision San José Esteros v tej državi. V nadaljevanju so začele še drugo postojanko Mision San Leonardo v paragvajski pokrajini Chaco Paraguayo v zamočvirjenem porečju reke Pilcomayo. Tri desetletja (1936–1966) je bila osrednja osebnost misijona in predstojnica sestrske skupnosti s. Serafina Černe, ki se je, poleg drugih dejavnosti na misijonski postaji, posvetila preučevanju izvirnega jezika prebivalcev in pripravi prvega učbenika v njihovem jeziku. Ta je kasneje postal osnova za pripravo drugih šolskih knjig. Ker so šolske sestre že vse od začetka med svoje članice sprejemale tudi dekleta izmed domačega prebivalstva, so ta postopoma prevzela oskrbovanje misijonskih postaj in izvirnega dela med prvotnim prebivalstvom. Zadnja Slovenka, ki je delovala v tem misijonu, je bila s. Tadeja Mozetič (umrla je leta 2019). Razprava predstavlja delo, ki so ga za ohranjanje izvirne indijanske kulture opravile slovenske šolske sestre.

Ključne besede: slovenske šolske sestre, misijoni, Serafina Černe (1908–1977), Frančiška Flajšman (1920–2012), Tadeja Mozetič (1949–2019), Paragvaj, Indijanci rodu Nivaclé

Abstract: *In addition to working among their compatriots, Slovenian school sisters in South America developed a wide range of educational and health care activities among the Toba and Chulupi Indian tribes in Argentina and Paraguay. The first sisters encountered missionary conditions in Laishi, near the Paraguayan border. In 1936, the first four sisters opened the Mision San José Esteros mission station in that country. They later established a second station, Mision San Leonardo, in the Paraguayan province of Chaco Paraguayo in the marshy Pilcomayo River basin. For three decades (1936–1966), the central figure of the mission and superior of the sisterhood was Sister Serafina Černe, who, in addition to her other activities at the mission station, devoted herself to studying the native language of the inhabitants and preparing the first textbook in their language. This later became the basis for the preparation of other school books. Since the school sisters had accepted girls from the local population among their members from the very beginning, these gradually took over the care of the mission stations and the original work among the indigenous population. The last Slovenian*

to work in this mission was Sister Tadeja Mozetič (who died in 2019). The paper presents the work done by the Slovenian school sisters to preserve the original Native American culture.

Keywords: *Slovenian School Sisters, missions, Sr Serafina Černe (1908–1977), Sr Frančiška Flajšman (1920–2012), Sr Tadeja Mozetič (1949–2019), Paraguay, Indians Nivaclé*

Preučevanje zgodovine slovenskega misijonskega dela, misijonskih ustanov, misijonskega tiska, pogledov na misijonsko delo v celoti in vloge posameznih misijonarjev in misijonark dobiva v aktualni slovenski raziskovalni skupnosti pomembnejše mesto. Če so se v preteklosti za te vidike življenja in dela Cerkve zanimali skoraj izključno cerkveni zgodovinarji in etnologi, postaja misijonska razsežnost danes zanimiva tudi za druge humanistične vede, med katerimi ima prvo mesto antropologija. Sad tega so nove študije in publikacije o posameznih misijonskih likih, zlasti ženskih.[1] Razprava želi dodati pogled na delo, ki ga je med prvotnimi prebivalci Južne Amerike opravila skupnost mariborskih šolskih sester. Že njihovo uradno ime pove – to pa potrjujejo tudi številne ustanove, ki so zaživele od začetka te kongregacije – da so imele celovit pogled na človeka in njegove življenjske razmere in so se zato posvečale predvsem vzgojno-izobraževalnim dejavnostim ter da so jim te bile osnova in okvir za vse druge dejavnosti, ki so bile v prid pospeševanju človekovega dostojanstva, boljših pogojev življenja, izboljšanju socialnih in zdravstvenih razmer ter končno tudi posredovanju krščanskega oznanila. Krajše zapise o njihovem delu v južnoameriških misijonih vsebujejo njihovi zgodovinski pregledi (Kodrič in Palac 1986; Rojs in Zorec 1987), obsežnejše je mogoče najti v občasnih poročilih v slovenskem misijonskem tisku (M. R. 1950, 714–718; Jurak 1959, 446–450). Na žalost se ni ohranila kronika osrednje ustanove šolskih sester v Mariboru za ta čas, ki bi lahko predstavila izvirne okoliščine odločitve sester za novo obliko delovanja.

Že v letih pred prvo svetovno vojno lahko govorimo o velikem razmahu ustanov skupnosti šolskih sester (uradno v tem času: Kongregacija šolskih sester III. reda sv. Frančiška Asiškega, danes: Kongregacija šolskih sester

1 Na tem mestu velja spomniti predvsem na raziskave o misijonarkah v Indiji, objavljene kot poseben tematski sklop *Ženske v misijonih: med Slovenijo in Indijo* [*Women in the Missions: Between Slovenia and India*], *Dve domovini* [*Two homelands*] (50/2019); »Ana Jelnikar, Marija Sreš, misijonarka, ki je postala indijska pisateljica: k novim smerem proučevanja misijonskih sester«, *Dve domovini* [*Two homelands*] (53/2021), 63–78.

svetega Frančiška Kristusa Kralja), čas po prvi svetovni vojni pa je prinesel nove oblike navzočnosti in dejavnosti v Cerkvi tako na Slovenskem kot v drugih okoljih. V času vrhovne predstojnice s. Angeline Križanič (1854–1937, vrhovna voditeljica Kongregacije od 1923 do 1935) so se odločile za izvirno misijonsko delo. Na prošnje iz vrst jugoslovanskih izseljencev v Argentini in v skladu z odločitvijo sestrskega vrhovnega sveta so sestre sprejele delo v Južni Ameriki. »Ako katera želi misijonsko delovati v Južni Ameriki, naj se oglasi. Za prvo skupino imamo že določene sestre, toda treba jih bo kmalu več,« je vrhovna predstojnica povabila sestre (Palac in Kodrič 1986, priloga št. 11, 243–244). Po ocenah poznavalcev slovenske misijonske zgodovine (npr. v KM) je bilo delo, ki so ga v času med dvema svetovnima vojnama opravljale šolske sestre v Paragvaju in deloma v Argentini, resnično misijonsko delo, ki ga je mogoče tako označiti glede na druge dejavnosti drugih slovenskih rojakov in rojakinj v Južni Ameriki.[2] Govorimo o delu med prvotnimi indijanskimi prebivalci plemen Tobas in Čulupi. Slednje so takrat imenovali Čulupi (Chulupi), danes se zanje in za njihov jezik uporablja izraz Nivaclé (v prevodu beseda pomeni človek, mož), živijo pa na mejnem področju med Argentino in Paragvajem ter v manjši meri v Boliviji, kjer so imeli od države določene rezervate. Kot je bila navada, so sestre v začetnih letih delovanja med indijanskimi plemeni te imenovale izključno Čulupi, nato pa so, tudi kot rezultat novih antropoloških in lingvističnih dognanj, zanje uporabljale poimenovanje Nivaclé.

2 V raznih državah Južne Amerike so v tem času delovali številni salezijanci, hčere Marije Pomočnice, usmiljenke in člani drugih skupnosti, ki so se sami razumeli kot misijonarji in na svoje delo gledali kot pravo misijonsko delo. Prim. B. Kolar, Slovenski misijonarji in misijonarke v Južni Ameriki v dveh desetletjih pred drugo svetovno vojno, prispevek na znanstvenem posvetu *Slovenski misijoni 1918–1941* (v tiskani obliki Ljubljana 2025, 161–178). Osrednja misijonska revija *Katoliški misijoni* je poudarjala naslednjo opredelitev: »Po njihovem je katoliški misijonar tisti duhovnik ali redovnica ali druge vrste apostol, ki namerno sodeluje pri širjenju Cerkve na področjih, kjer je krščanstvo še v manjšini. V luči te opredelitve za Katoliške misijone niso misijonarji apostolski delavci v Južni Ameriki ali na Filipinih, razen če delujejo med rodovi, ki jih krščansko še ni večinsko zajelo.« (Lenček 1975, 455) V misijonskem tisku se je vedno znova pojavljala definicija misijonov in misijonskega dela, ki je prihajala iz osrednjih misijonskih ustanov Cerkve in je poudarjala izvirni pomen besede in poslanstva ter svarila pred enostranskimi pristopi. Navajamo enega od nastopov: »Poudarek na socialnem delu misijonarjev je ponekod postavljal na drugo mesto evangelizacijo. Jasno: karitas je prakrščanska, skrb za uboge je Cerkvi vedno pred očmi. Toda vse misijonsko delo končno ni delo karitativnega društva, ampak ima kot prvi in glavni ali končni cilj evangelizacijo in formiranje mladih Cerkva. [...] Če pa se misijonsko delo nekako izgubi ali izživlja le v karitativnem ali socialnem delu, bomo izgubili iz vida glavno: vraščati, zakoreninjevati ali – če naj rečemo najmodernejše – inkulturirati Cerkev v narode, kjer je še ni.« (KM [1983], 57, št. 9/10, 374)

Odločitev za misijone

Za odhod v Južno Ameriko so se šolske sestre odločile na prošnje izseljenskih duhovnikov, ki so delovali med tamkajšnjimi slovenskimi in hrvaškimi izseljenci. Glavni pobudnik je bil hrvaški frančiškan p. Leonard Rusković,[3] član dalmatinske frančiškanske province, ki je med hrvaške izseljence v Argentini odšel junija 1929 in je cerkvene oblasti v Jugoslaviji večkrat prosil, da bi sestrske skupnosti prevzele delo med izseljenci. Po njegovem prizadevanju so v Južno Ameriko prišle štiri sestrske redovne skupnosti: sestre frančiškanke iz Danč, hčere krščanske ljubezni (usmiljenke) iz Zagreba, Hčere milosrđa iz Blata in šolske sestre iz Maribora. (Palac in Kodrič 1986, 56–57; Rojs in Zorec 1987, 50)

Za skupnost šolskih sester v Mariboru je bila ta odločitev prelomni dogodek: odšle so v povsem neznano okolje in sprejele delo v pravih misijonih, kot so takrat gledali na poslanstvo Cerkve v Južni Ameriki nasploh. Zato je vodstvo sester za novo obliko poslanstva v Cerkvi iskalo prostovoljke. Kandidatinje so morale izrecno izraziti željo, da čutijo veselje do misijonskega poklica in da želijo iti v Južno Ameriko. V zgodovini mariborske province beremo:

> Ustavile so se v San Lorenzu, ki je danes cvetoče središče Južnoameriške province. Začele so z osnovno šolo, kmalu tudi v Formosi z enako dejavnostjo. Sprejeli pa so tudi v Chacu prvo misijonsko postojanko Laishi med Indijanci plemena Toba v Paraguayu, onstran prerije, kakih 90 km oddaljenem od mesteca Formosa. Mati Angelina je misijone rada podpirala in pošiljala sestre, ki so se svobodno zanje odločile. (Rojs in Zorec 1987, 50)

Prva skupina sester, v njej jih je bilo pet, je v Argentino odpotovala maja 1931 iz Splita. Po prihodu v Buenos Aires so bile dodeljene v dva samostana v San Lorenzu, da bi se naučile špansko. Ker v začetnem obdobju

3 Frančiškan p. Leonard (Antun) Rusković (23. februar 1886, Kuna na Pelješcu – 8. marec 1958, Buenos Aires) je bil član dalmatinske frančiškanske province sv. Hieronima. Duhovniško posvečenje je prejel 23. julija 1911 in postal ljudski misijonar. Na prošnjo jugoslovanskih škofov so frančiškani te province prevzeli skrb za jugoslovanske izseljence v Argentini. Prvi je bil konec junija 1929 poslan prav p. Leonard Rusković, sledili so še drugi. Prim. OFM Sv. Jeronim, s. a., https://www.ofm-sv-jeronim.hr (pridobljeno 25. 5. 2026).

niso imele lastnih prostorov, so živele kot najemnice v prostorih redovnih skupnosti ali drugih najemodajalcev. Bivanje med ljudmi in njihovo delo za dekleta jim je v nadaljevanju prineslo naklonjenost ljudi, niso pa že ob prihodu »od argentinskih sponzorjev dobile več posestev, kmetij in hiš za naselitev« (Hlebanja 2024, 132). Sledile so jim nove skupine, največji sta bili leta 1934 (deset) in leta 1935 (enajst sester). Do leta 1937 je iz Jugoslavije prišlo že 41 sester. Kasneje so se jim pridružile še posameznice. Največ sester je prišlo iz Mariborske province, manj iz Splitske in Tomajske. Da so sestre živele v težkih razmerah in z neurejenimi materialnimi pogoji, se je vrhovna predstojnica s. Terezija Hanželič (1876–1970, na čelu kongregacije od 1935 do 1956) prepričala na lastne oči, ko je avgusta 1937 obiskala vse skupnosti v Argentini. Za obisk se je odločila po pogovoru z vodstvom jugoslovanskega ministrstva za socialno politiko in narodno zdravje, da bi na samem kraju ugotovila, kakšne so potrebe med izseljenci in razmere, v katerih delujejo sestre. »Ko je videla, v kako težkih razmerah delajo in kako obolevajo mlade sestre, je hotela vsaj nekatere od njih poslati nazaj v domovino. Toda zgodilo se je nasprotno: 1938. leta je bila ustanovljena nova podružnica v Paraguayu.« (Palac in Kodrič 1986, 57–58.150) Pogoji za njihovo delo so se izboljšali vsaj s tem, da so se za njihovo delo začele zanimati jugoslovanske izseljenske oblasti (pri tem je dal svoj prispevek duhovnik David Doktorič).[4] V prvih letih svojega bivanja v Argentini so mariborske šolske sestre odprle ustanove v krajih San Lorenzo de St. Fe (1931), Formosa (1933), Rosario (1934) in Laishi (1935). Po štirih letih delovanja so dobile lastno Južnoameriško provinco sv. Jožefa in lastni noviciat, kamor so lahko sprejemale nove kandidatinje, tudi domačinke. Že od vsega začetka so v njihove vrste stopale poleg hčera priseljencev tudi Argentinke, Paragvajke in Urugvajke. Do začetka

4 V letu 1936 sta prišla v Argentino slovenska izseljenska duhovnika Janez Hladnik (1902, Rovte – 1965, Buenos Aires) in David Doktorič (1887, Našice, Hrvaška – 1962, Montevideo), ki sta svoje delo usklajevala z Jožetom Kastelicem (1898, Žužemberk – 1940, Aconcagua), ki je bil v Argentini že od leta 1933. Kastelic je na prošnjo škofa Antona Bonaventura Jegliča leta 1928 odšel med slovenske rudarje v Francijo, leta 1933 pa na lastno željo med slovenske izseljence v Argentino. Bil je pobudnik in prvi urednik slovenskega lista *Duhovno življenje*. Doktorič je bil zaposlen kot uradnik na jugoslovanskem konzulatu v Buenos Airesu. Konec leta 1936 je prišel še novi jugoslovanski veleposlanik dr. Izidor Cankar, ugleden slovenski umetnostni zgodovinar. Vsi so podpirali delovanje ustanov, ki so jih prevzele šolske sestre. Po pričevanju J. Hladnika je I. Cankar osebno priskrbel sredstva za delovanje sestrskih šol. (Hladnik 1978, 166–167)

druge svetovne vojne je nova provinca imela 60 sester in 10 podružnic, po dvajsetih letih delovanja pa že 120 sester. (Palac in Kodrič 1986, 58.150)[5]

Do leta 1937 so imele že osem ustanov. Osrednja hiša je bila v kraju Rosario, kjer je bil sedež provincialne predstojnice, otroški vrtec in dom za študentke. Organizirale so različne oblike dodatnega izobraževanja in nudile prostore za cerkvena združenja. Prostore so dajale tudi na razpolago za srečanja rojakov. Podobno je bilo na drugih krajih. V kraju San Francisco de Laishi so imele izvirno misijonsko delo med indijanskimi otroci; vodile so šolo za dekleta plemena Tobas in za otroke belih priseljencev (izraz, ki so ga uporabljale sestre in njihovi sodobniki za označevanje otrok evropskih priseljencev in otrok iz mešanih zakonov). Misijonsko postajo so sicer oskrbovali člani frančiškanskega reda.

> Pravo misijonsko polje obdelujejo naše sestre v paraguayskem Čaku ob reki Pilcomayo in v naselbini imenovani San José Esteros. [...] Izmed kakih 6.000 duš broječega indijanskega rodu Čulupov je krščenih šele par odraslih. Najprej je treba študirati njihov jezik in jim prirediti slovnico, šele potem bodo začeli s pravim misijonarjenjem in šolo, ki je poverjena našim sestram. Za enkrat delujejo tu štiri naše sestre, pozneje pa jih bo potrebnih mnogo več,

je v pregledu ustanov slovenskih sester v Južni Ameriki zapisal Jože Kastelic, slovenski izseljenski duhovnik v Argentini (1937, 147).

Razmere med priseljenci iz jugoslovanskih pokrajin niso bile naklonjene njihovemu delu, kajti med njimi so se čutile napetosti in politične razdelitve, ki so nastajale pod vplivom jugoslovanskih razmer, a so bile tudi izraz razlik med izseljenci, ki so prišli v Argentino v različnih časih in iz različnih razlogov.[6] Čeprav so bile povabljene predvsem za delo med izseljenci,

5 Glede na odločitve reskriptov Kongregacije za redovnike (zadnji reskript je bil izdan dne 15. julija 1935) je bila leta 1935 kongregacija, ki je štela 868 sester, razdeljena na šest provinc: Mariborsko, Splitsko, Tomajsko, Severnoameriško, Mostarsko in Južnoameriško (ob njeni ustanovitvi je provinca imela 37 članic). Vrhovno vodstvo je bilo v Mariboru. (*Šematizem* 1937, 177.194) Južnoameriška se je v nadaljevanju razdelila na Argentinsko-urugvajsko in na Paragvajsko provinco, nato je prišlo do ponovne združitve.

6 Nasprotovanje njihovemu prihodu pa tudi glasovi proti duhovnikom, ki bi prišli iz domovine, so se pokazali tudi v občasnih zapisih v slovenskem tisku (Hlebanja 2024, 132).

so se kmalu odločile za delo med domačini in za misijone. Sestre so čutile, da je življenje slovenskih in hrvaških priseljencev zaznamovano s stalnimi trenji in da to ovira razmah njihovega dela. Ker se niso želele vpletati v narodnostne in politične napetosti, so raje iskale možnosti delovanja med domačini. (Palac in Kodrič 1986, 58.150)

Ko je leta 1940 izseljenski duhovnik David Doktorič, ki je bil tudi uradni izseljenski uradnik v Urugvaju, pripravil poročilo o slovenskih sestrah v Južni Ameriki, je zapisal:

> Tako si je slovenska ustanova mariborskih šolskih sester postavila spomenik tudi tu v Uruguayu, sebi in svojemu narodu. Ko bi bili Hrvatje in Slovenci v naši koloniji tako složni pri reševanju skupnih vprašanj, kakor v tem zavodu slovenske in hrvaške sestre požrtvovalno in služno delajo z vso ljubeznijo v korist zapuščenih uruguayskih deklet, bi spadala naša kolonija v najnaprednejše na svetu. (Doktorič 1940, 106; Kastelic 1937, 147–148)

Šolske sestre so začele delati v Urugvaju leta 1936, ko so na povabilo državnega sveta za otroke (Consejo del Niño) prevzele vodstvo zavoda za zapuščena dekleta (Hogar Agrario Femenino) s šolo za gospodarske poklice v bližini prestolnice Montevideo. Štiri sestre so domača dekleta uvajala v gospodinjstvo, vrtnarstvo, poljedelstvo in živinorejo. Ko je Doktorič pripravljal poročilo, je bilo v ustanovi osem sester (tri Slovenke, tri Hrvatice in dve domačinki), ki so vodile ustanovo in oskrbovale več kot 50 deklet. V okviru kmetijske šole so obdelovale sto hektarjev veliko posestvo. Ustanovo v El Coloradu pri Montevideu so šolske sestre oskrbovale v letih od 1936 do 1972. (Kodrič in Palac 1986, 158)

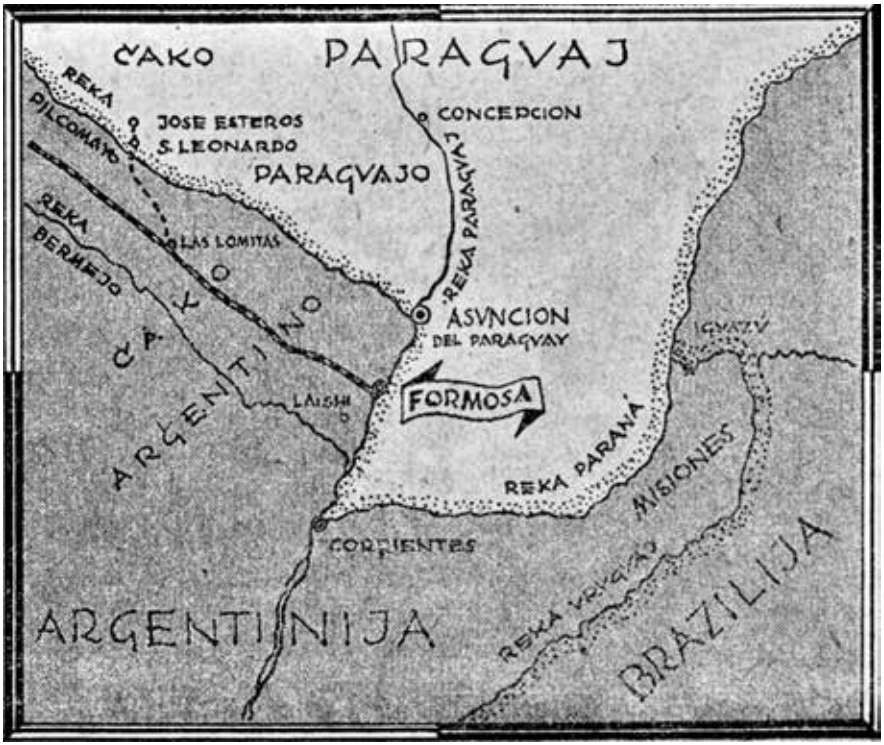
Šolske sestre misijonarke

Šolske sestre, ki so bile v Argentino najprej povabljene, da bi delovale med jugoslovanskimi izseljenci, so delo med indijanskimi plemeni prevzele na prošnjo skupnosti nemških Oblatov Marije Brezmadežne,[7] ki so te misijone oskrbovali že desetletje predtem. Osrednje tri sestrske misijonske ustanove so se po kronološkem redu oblikovale v krajih San Francisco de Laishi (Argentina) septembra 1935 (dejavnost je bila sicer sprva sestavni del misijonske ustanove, ki so jo oskrbovali argentinski frančiškani) in v Paragvaju San José Esteros (junija 1936) in San Leonardo (aprila 1943). Na treh krajih so razvile izvirne oblike delovanja, in te so postale del pastoralnih, vzgojno-izobraževalnih, zdravstvenih in socialnih dejavnosti, ki jih je obsegala vsaka misijonska postaja pod vodstvom misijonarjev frančiškanov in oblatov. Iz vrst oblatov je bil tudi voditelj apostolske prefekture oz. pozneje vikariata, ki je bil škof. (*Misijonski opazovalec* 1977, 267)

Med slovenskimi šolskimi sestrami, ki so med južnoameriškimi Indijanci v Argentini in Paragvaju v treh omenjenih ustanovah razvile izvirne oblike dela in prispevale tako k promociji indijanske kulture kot k izboljšanju njihovih življenjskih pogojev, zlasti na področju izobrazbe in zdravstvenih razmer, ter k sprejetju krščanskih vrednot, so bile: Tobija Fideršek, Maksencija Vresnik, Evfrozina Jureš, Serafina Černe, Loreta Hutter, Lidija Godina, Evelina Vrhovec, Benigna Polh, Agripina Štemberger in Frančiška Flajšman, kasneje se jim je pridružila še Tadeja Mozetič. Večina od njih je vstopila v sestrske vrste v Sloveniji, le Benigna Polh je izhajala iz vrst slovenskih izseljencev, ki so našli možnost za življenje v Argentini že v času težkih in Slovencem nenaklonjenih razmer na Primorskem, tj. v času načrtne raznarodovalne politike italijanskih fašističnih oblasti. Pri neposrednih stikih z ljudmi so na verskem področju imele možnost posredovanja krščanskih vrednot in poučevanja verouka, medtem ko je bilo sprejemanje odločitev o podeljevanju zakramentov in sprejemanju v Cerkev v rokah

7 Oblati Marije Brezmadežne (OMI) so bili misijonska družba, ustanovljena na začetku 19. stoletja v Franciji. Leta 1895 so odprli prvo ustanovo v Nemčiji in leta 1925 prvo misijonsko postajo v apostolski prefekturi Pilcomayo v Paragvaju. Celotna prefektura in nato vikariat sta bila zaupana njihovi skrbi, voditelj je bil posvečeni škof. Prim. spletne strani Oblaten der unbefleckten Jungfrau Maria, www.oblaten.org/de/ueber-uns (pridobljeno 14. 2. 2026). V času, ko so prišle v misijon slovenske šolske sestre, je bil apostolski prefekt Nemec Karl Walter Vervoort (1899–1979). V osmrtnici za s. Evfrozino Jureš so sestre zapisale: »Častiti patri Oblati Brezmadežne so prosili tedanjo častito mater Angelino Križanič za sestre, ki bi vzgajale indijansko čulupijsko mladino.« (KM [1963], 37, št. 12, 376)

misijonarjev oblatov, saj so sestre sestavljale le del ekipe, ki je delovala na določeni misijonski postaji. Ker bo delo sester Serafine Černe, Frančiške Flajšman in Tadeje Mozetič obširneje predstavljeno v nadaljevanju, bomo zdaj orisali življenjske poti preostalih slovenskih šolskih sester misijonark med indijanskimi rodovi.



Slika 1: Zemljevid krajev, kjer so delovale slovenske misijonarke (KM 1950, št. 10, 715)

Tobija Fideršek (1907–1983)[8] je v misijone v Južno Ameriko odšla julija 1936 in je bila v prvi skupini sester, ki so odšle na delo med indijansko pleme Čulupi. Po letu 1967, ko je Serafina Černe zaradi oslabelega zdravja morala zapustiti misijon, je Tobija Fideršek ostala edina slovenska šolska sestra med Čulupi. Ob njej je bilo več sester domačink. Do leta 1974, ko je zaradi

8 S. Tobija (Matilda) Fideršek je bila doma iz Stopič pri Ptuju. Šolska sestra je postala leta 1927 v Mariboru. Umrla je 16. julija 1983 v San Lorenzu (*V večni luči* 2022, 512; KM [1956], 30, št. 12, 757).

starosti in bolehnosti morala prenehati misijonsko delo, je delovala kot vzgojiteljica in učiteljica v sestrskih ustanovah v krajih San José Esteros in San Leonardo, Chaco.

Maksencija Vresnik (1912–1981)[9] je v Južno Ameriko kot misijonarka odšla julija 1933. Njeno prvo delovno mesto je bilo v San Franciscu de Laishi, nato v San Joséju Esterosu. Zaposlena je bila kot vzgojiteljica in učiteljica. To delo je nadaljevala tudi po vrnitvi v Buenos Aires, ko je bila učiteljica v ljudskih šolah.

Evfrozina Jureš (1885–1963)[10] je odšla v Južno Ameriko maja 1935 z namenom, da se vključi v misijonsko delo, ki so ga prevzemale šolske sestre. V Mariboru je končala učiteljišče in bila usposobljena za učiteljico glasbe. Delovala je v San Joséju Esterosu v Paragvaju, kjer je bila vzgojiteljica in učiteljica ter predstojnica skupnosti, več let je poučevala klavir tudi v sestrskih ustanovah v Las Lomitasu in Asuncionu.

Loreta Hutter (1903–1961),[11] Lidija Godina (1906–2003)[12] in Evelina Vrhovec (1905-1989)[13] so bile skupaj s hrvaško sestro takoj po prihodu v Argentino leta 1931 dodeljene ustanovi v Laishi in so tam delovale do začetka petdesetih let preteklega stoletja kot del skupine, ki je bila zbrana ob frančiškanskem misijonu San Francisco de Laishi. V kraju so živeli člani indijanskega plemena Tobas. Ko ju je leta 1950 obiskal rojak iz Buenos Airesa, je o kraju zapisal:

9 S. Maksencija (Viktorija) Vresnik je bila iz Puščave na Pohorju. Redovnica je postala leta 1930 v Mariboru, večne zaobljube je izpovedala leta 1934 v Laishi. Umrla je 11. septembra 1981 v San Lorenzu (*V večni luči* 2022, 511).

10 S. Evfrozina (Alojzija) Jureš je izhajala iz Sv. Križa pri Ljutomeru. Redovnica je postala leta 1909 v Mariboru. Umrla je 16. oktobra 1963 v Rosariu (KM [1963], 37, št. 12, 376; *V večni luči* 2022, 511).

11 S. Loreta (Zofija) Hutter je bila koroška Slovenka, rojena v Globasnici. V sestrsko skupnost je vstopila v Mariboru leta 1925, tam je štiri leta kasneje naredila večne zaobljube. Umrla je 2. decembra 1961 v sestrski hiši San Lorenzo v Argentini. (KM [1938-39], 16, št. 2, 93; *V večni luči* 2022, 511)

12 S. Lidija Godina je izhajala iz kraja Slope na Krasu. Šolska sestra je postala leta 1930 v Tomaju, večne zaobljube je izpovedala leta 1934 v Formosi. Umrla je 22. junija 2003 v San Lorenzu. (KM [1938-39], 16, št. 2, 93; *V večni luči* 2022, 531)

13 S. Evelina (Julija) Vrhovec je bila rojena na Verdu pri Vrhniki. V sestrske vrste je stopila avgusta 1923 v Mariboru. Bila je v prvi skupini prostovoljk, ki so v Argentino odšle leta 1931. Pozneje je delovala še v Paragvaju in leta 1956 postala predstojnica vseh šolskih sester v južnoameriški provinci. Na Paternalu v Buenos Airesu je zgradila nov internat za dekleta. Umrla je v osrednji sestrski ustanovi v San Lorenzu v Argentini 4. oktobra 1989. (*V večni luči* 2022, 512; *Svobodna Slovenija*, št. 42, 26. oktober 1989, 3)

> Ta postojanka je bila v polpreteklem času na višku svojega razvoja. Na stotine Tobas je živelo v okviru tega misijona, kjer so si pod spretnim vodstvom misijonarjev in misijonark dvignili ne samo duhovno moralno, temveč tudi gmotno raven življenja. Misijonarji so poleg verskega pouka organizirali obrtne šole, kjer so se z uspehom in na evropski način Indijanci mogli res dobro naučiti vsak svoje obrti. Ustanovili so čistilnico za sladkor in redili lepo farmo, kar je dajalo obilo kruha tem siromašnim ljudem. (S. M. 1950, 714–715)

Zaradi indijanskega upora je bila naselbina opustošena, misijon je moral začeti znova, a številni pripadniki plemena Tobas so se razbežali na razne strani. (Kodrič in Palac 1986, 154)

Benigna Polh (1921–2005)[14] se je šolskim sestram pridružila v Argentini leta 1951. Dve leti zatem je že postala del skupine sester, ki so delovale predvsem med Indijanci na misijonskih postajah San José Esteros in San Leonardo.

Agripina Štemberger (1902–1987)[15] je delovala v obeh misijonskih postojankah, San José Esteros in San Leonardo. Leta 1954, kmalu potem, ko je slavila 25-letnico redovništva, se je morala zaradi slabega zdravja vrniti v skupnost in prenehati z misijonskim delom.

Sestra Serafina /Serapia/ Černe

Že na začetku leta 1934 je iz Trsta odšla v Argentino s. Serafina Černe, rojena 8. marca 1908 v Kromberku pri Gorici v družini očeta Janeza in matere Alojzije Pavšič. Pri krstu je dobila ime Jožefa Marija. Osnovno izobrazbo si je pridobila v Gorici, kjer je v Šolskem domu obiskovala prve razrede ljudske šole. Ker je oče leta 1913 odšel v Združene države Amerike, je mati

14 S. Benigna Polh je bila doma iz kraja Barka pri Divači. Šolska sestra je postala leta 1951 v Rosariu, štiri leta zatem je naredila večne zaobljube. Umrla je 15. novembra 2005 v San Lorenzu. (*V večni luči* 2022, 531; KM [1956], 30, št. 12, 757)

15 S. Agripina (Kristina) Štemberger je bila iz kraja Štjak. Šolska sestra je postala leta 1927 v Mariboru in tam štiri leta zatem naredila večne zaobljube. Umrla je 19. avgusta 1987 v San Lorenzu. (*V večni luči* 2022, 512; KM [1953], 27, št. 5, 316; št. 6–7, 408–409)

ostala sama s štirimi otroki. Po materini smrti leta 1915 so otroci ostali sirote, in ob odprtju soške fronte in umiku prebivalcev v notranjost Avstrije jih je vzela družina Frančiške in Gregorja Lorenčiča, ki je do takrat služil kot skladiščni delavec na železniški postaji v Gorici. Dom so našli v Laporju pri Slovenski Bistrici. Ko se je oče leta 1920 vrnil iz Amerike, je kupil posestvo in mlin na Ješenci pri Framu pri Mariboru. Jožefa je nadaljnje razrede osnovne šole obiskovala v Laporju in Framu in si nato našla delo na kmetiji. Kasneje se je pridružila sestri Valeriji, ki je bila delavka v tekstilni tovarni v Tržiču. Stanovala je v Dekliškem domu, ki so ga vodile šolske sestre. (Kogoj 2020; Brecelj 1974)

Stiki s sestrami in spoznavanje njihovega dela so jo spodbudili, da se je navdušila za delo v misijonskem okolju, za kar se je zanimala že prej, zlasti s prebiranjem misijonskega tiska. Pri iskanju življenjske poti ji je bil v pomoč tudi tržiški župnik Viktor Kragl. Novice, ki so prihajale od sestrskih ustanov v Južni Ameriki, so ji pomagale, da je zaprosila za sprejem v skupnost, ki je imela materno hišo v Mariboru in pri njih videla možnost za uresničitev svoje želje. Redovni skupnosti Marije Brezmadežne se je leta 1939 v Franciji pridružila njena rodna sestra Ernesta (Ema Marija), ki je ravno tako bila zaposlena v predilnici Tržič (umrla je 24. decembra 1959 v Parizu). Leta 1930 se je Jožefa pridružila sestrski skupnosti v Mariboru, naslednje leto je začela noviciat in ga sklenila leta 1932 s prvimi redovnimi zaobljubami. V skupnosti se je usposobila za učiteljico ročnih del in po dveh letih dela v Mariboru zaprosila za dovoljenje, da odide v misijone. Skupaj s svojo učiteljico Avrelijo Planker[16] je januarja 1934 odpotovala svojemu cilju naproti. Postala je del skupnosti šolskih sester v Argentini. Dodeljena je bila hiši v kraju Laishi v provinci Formosa. Spoznavala je zadnje Indijance rodu Tobas, ki so v kratkem prevzeli navade belcev; po 25 letih misijonskega dela je ugotavljala, da v tem kraju pravih Indijancev ni več. Tu se je poleg učenja španščine in seznanjanja z indijansko kulturo pripravljala na izpoved večnih zaobljub, kar je storila 19. julija 1935. (Brecelj 1974; Turk 1977, 2; Černe 1960, 58)

16 S. Avrelija (Hema) Planker je bila rojena leta 1885 v Laporju. Redovnica je postala leta 1904 v Mariboru, večne zaobljube je naredila štiri leta kasneje v Mariboru. Umrla je 3. avgusta 1983 v San Lorenzu. Predstojniške službe je opravljala tako pred odhodom v Južno Ameriko kot na sestrskih postojankah v Južni Ameriki. (*V večni luči* 2022, 512)

V kraju Laishi so sestre imele zavod sv. Klare, v bližini je bila čistilnica bombaža, nekaj hiš kastiljanskih družin, »ostalo so indijanske koče, zgrajene iz slame in nekaj hlodov«. Bralcem *Katoliških misijonov* je s. Serafina poročala, »da prihajajo otroci vsak dan v zavod in se pridno uče katekizma. Govore jezik 'tobo', ki se ga je zelo težko naučiti in ga le malokateri tujec zna. V šoli najrajši pojo. Tudi večji fantje prihajajo v zavod, včasih celo možje, ki so med tednom zaposleni v tovarni, in prosijo, naj jih uče katekizma.« Šlo je le še za ostanke nekdanjih mogočnih rodov, ki so bili raztreseni po deželi in niso več bivali združeni v večje skupine. Prevladovala so nestalna bivališča in nizka stopnja kulture. Glede na vse okoliščine je delo med njimi veljalo za težavno in zahtevno. (Slovenska redovnica med Indijanci 1934–1935, 97)

Slika 2: Sestra Serafina Černe (Družina 1976, št. 32, 5)

Misijon San José Esteros

Skupaj s tremi slovenskimi sestrami (Tobija Fideršek, Evfrozina Jureš, Maksencija Vresnik) je Serafina Černe (v misijonih je uporabljala špansko obliko Serapia) junija 1936 začela novo ustanovo šolskih sester v kraju Mision San José Esteros v Paragvaju, blizu meje z Argentino, za kar so jih prosili nemški oblati. Ustanovile so internat in šolo za okoli sto deklet iz rodu Čulupi. Slovenskim prijateljem misijonov je z zanimivimi besedami opisala pot, ki so jo sestre morale prehoditi, da so prišle do misijonske postaje. Prva postaja po mejnih postopkih med Argentino in Paragvajem je bilo mesto Asunción, nato Concepción in preko Porto Casada do 400 km oddaljene postaje. Potovanje je trajalo dvajset dni. »Pričakovalo nas je mnogo Indijancev – katehumenov, v prazničnih oblekah, in veselo so nas pozdravljali. Zvečer je bil slovesen blagoslov z zahvalno pesmijo.« (Černe 1936, 63)

S. Evfrozina Jureš je v svojem poročilo dodala še kakšno informacijo o razmerah v misijonu San José:

> Naša misijonska postojanka se nahaja nekako sredi Južne Amerike in je še zelo poraščena s pragozdi. Pred leti so velik del pragozda, celih sto tisoč m^2, častiti misijonarji Oblati Marije Brezmadežne s pomočjo Indijancev spremenili v rodovitno polje. In tu stojita naši dve misijonski hiši. […] Da bi mogli kaj naravnost delati za spreobrnjenje, tega ni misliti, kajti če bi čarovniki[17] le zaslutili, bi nam takoj onemogočili vsak stik z otroki in ženami. Še vedno imajo namreč veliko moč in oblast nad ubogimi Indijanci ter jih izmozgavajo, kolikor le morejo in znajo. Z ljubeznivostjo bomo skušali navezati otroke na naš misijon in potem, ko se naučimo dobro njih jezika, tudi s šolo. Tako bomo mogli neopazno sejati božje seme v njihova srca. (Jureš 1936, 111)

17 Zgodovinski izraz »čarovniki«, pogost v poročilih misijonarjev, ki so delovali med prvotnim prebivalstvom, je bil zelo splošna označba za ljudi, ki so v prvotnih skupnostih imeli moč nad dušami in telesi prebivalcev. Izvajali so jo z različnimi skrivnostnimi obredi. Pogostokrat so bili nasprotni delu misijonarjev in misijonark, saj so ti z bolj racionalnim pristopom ogrožali njihov monopol.

S. Serafina Černe je najprej prevzela skrb za bogoslužni prostor in kuhinjo, ker je morala nadomeščati sestro, ki je prevzela pouk šiviljstva. Spomladi 1937 pa je že prešla v šolo. Domov je sporočila:

> Pred dvema mesecema so mi izročili v varstvo 40 otrok, 20 deklic in 20 fantov, ki so seveda precej drugačni kakor pa otroci tam v domovini. Popolnoma nevzgojeni so še, vajeni prostosti v vsakem oziru. Vse smo dobili le v naravni obleki z raztrgano cunjo okoli ledij. Ko so se že malo privadili novemu življenju, smo jih pričeli poučevati v šoli. Pouk je deloma v njih »čarupi« – jeziku, deloma v kasteljanščini (špansko). Otroci se kar dobro počutijo v šolskih klopeh. Vsak dan imajo tudi verouk in prav tako so vsak dan tudi pri sv. maši. Nadvse ljubijo petje in godbo, tudi slovenskih pesmic smo jih naučile in prav te so jim izredno všeč. Te dni iščejo delavcev med našimi Indijanci za neko sladkorno tovarno v Argentiniji, zato moram prav posebno paziti, da mi kak otrok ne pobegne. (Černe 1937, 30)

Poleg prošnje za molitev je rojake prosila za pomoč, da bi lahko nakupili obleke za otroke in jim priskrbeli vsaj osnovne življenjske potrebščine.

> Zdaj delam fantičem nove hlače iz blaga, ki ste mi ga vi poslali. Zelo se jih že vesele in štejejo dneve, kdaj jih prvič oblečejo. Še enkrat: Bog plačaj vsem dobrotnikom, ki so jim pripravili to veselje. – Število otrok nam je naraslo do 76. Lahko si mislite, koliko novih skrbi je s tem v zvezi, kajti vse jim je treba poskrbeti,

je sporočila bralcem *Katoliških misijonov* jeseni 1939 (Černe 1939, 12).

Ko so se sestre ustalile in organizirale delo, so imele pouk tako za Indijance (Čulupi, Lengua) kot za otroke belih priseljencev (Argentinci, Paragvajci) – povprečno je šolo obiskovalo okrog 80 otrok (Černe 1959, 89). V misijon San José Esteros se je s. Černe vrnila leta 1957. V tem času sta na misijonu San José Esteros delovali dve Slovenki – s. Tobija Fideršek in s. Benigna Polh. Razlika med obema postajama je bila le v tem, da so bili v San Joséju samo domačini, tj. prvotno prebivalstvo, v San Leonardu pa je bilo tudi že nekaj belih priseljencev. Neugodne klimatske razmere, zlasti pogoste poplave, ki so s seboj prinašale dolgotrajne posledice (uničene poti,

nezmožnost komunikacije z drugimi ustanovami, bolezni, selitve bivališč), so sestre prisilile, da so leta 1974 kraj zapustile. Sestre so vse odšle v San Leonardo. (Kodrič in Palac 1986, 158)

Misijon San Leonardo

Druga postaja njenega delovanja med Indijanci Čulupi, kamor je s. Serafina Černe odšla leta 1947, je bil Misijon San Leonardo v paragvajski pokrajini Chaco Paraguayo v zamočvirjenem porečju reke Pilcomayo, 25 km oddaljen od prve postaje. Skupaj z njo sta prišli še s. Agripina Štemberger in sestra Urugvajka. »Chulupi so delavni in zelo žilavi ljudje. Moški se bavijo z lovom in ribolovom, ženske se posvečajo domačim opravilom. Stanujejo v majhnih središčih, ki so včasih zelo oddaljena drugo od drugega.« (Kodrič in Palac 1986, 159) Tu je bilo šolsko delo izključno za otroke Indijancev. Šlo je za izvirno delo, ki so ga šolske sestre prevzele na prošnjo nemških oblatov leta 1943 kot obliko služenja med prvotnimi prebivalci, kjer je bil evangelij komaj poznan in izobraževalni sistem še ni bil vzpostavljen. Kot učiteljice so svoje delo videle predvsem na vzgojno-izobraževalnem področju, s svojim znanjem s področja zdravstva – več sester je imelo srednjo medicinsko izobrazbo – pa so pomagale tudi pri lajšanju zdravstvenih težav in izboljševanju higiene. Pozornost je veljala ne le boleznim, temveč preventivni vzgoji deklet in žena. V svojih ustanovah so imele skromne ambulante, kjer so razdeljevale zdravila, ki so jih dobile iz Slovenije ali od drugod, in nudile najbolj osnovne oblike pomoči. Zdravnikov v teh naseljih ni bilo.

Na misijonu San Leonardo je s. Serafina, ki je bila predstojnica skupnosti, skupaj s sestrama skrbela za delovanje šole za okoli 60 do 80 otrok ter za organiziranje drugih področij dela. Priprave za sprejem krščanstva in zakramentov so bile skrb misijonarjev in so trajale načrtno več let. Rezultati so bili skromni. Po dvajsetih letih navzočnosti sester in dolgoletnem delu misijonarjev je bilo v misijonu okoli sto katoličanov. V prvem dopisu po drugi svetovni vojni, ki ga je objavilo ljubljansko cerkveno *Oznanilo*, je svoje delo opisala:

Tudi v novem domu mi je dobro. Smo tri sestre, dve Slovenki, tretja pa je iz Uruguaya, ki pa tudi dobro razume slovensko. Oskrbujemo 43 gojencev,

otrok in odraslih, ki so pa še vsi pogani. Nekateri so že četrto leto v misijonski hiši. Če bodo ostali stanovitni, bodo morda kmalu krščeni. Poučujem 32 otrok, razen tega skrbim tudi za kapelo in majhen cvetlični vrt. Pripravljam tudi hostije za 4 misijonske hiše. Tako mi dela nikoli ne manjka. Molite zame in za naš misijon! (Černe 1948)

Značilnosti njenega dela

Razmere za delovanje so bile prav misijonske in izvirne in velikokrat izjemno skromne. Zahtevale so veliko požrtvovalnosti in iznajdljivosti. Sestre so se morale zanašati le na podporo misijonskih ustanov od drugod, zato je bilo informiranje o njihovih dejavnostih v misijonskem tisku zelo pomembno. Med indijanskimi rodovi ni bilo nobenih državnih ustanov, na cerkvenem področju je deloval en misijonar, celoten misijonski vikariat je štel okoli 30.000 Indijancev različnih rodov.

Stiki, ki so jih šolske sestre v misijonih imele s slovenskimi povojnimi priseljenci v Argentini, so bili redki. Največja ovira so bile slabe prometne povezave in pogoste rečne poplave, ki so onemogočale vsako potovanje. Revija *Katoliški misijoni* je bila še najbolj trdna vez. Tako je v začetku novembra 1950 s. Serafina Černe, predstojnica misijona v San Leonardo, rojakom v Buenos Airesu o svojih vezeh z njimi poročala:

> Kadar je deževno vreme in reka Pilcomayo prestopi bregove, je neizmerno lažje priti iz Evrope do Buenos Airesa kakor iz Buenos Airesa do nas. Sploh se v Buenos Airesu človeku zdi kakor v Sloveniji, saj vas kar na cesti slovensko pozdravijo. Pred dvema letoma sem bila za nekaj dni tamkaj. Med drugim sem obiskala tudi moje sorodnike. Kakšno iznenadenje! 33 let je prešlo, kar sem jih zadnjič videla, a sem jih spoznala. Zadnjič smo bili namreč skupaj na pogrebu moje mame; imela sem 7 let! (Černe 1950, 718)

O svojem izvirnem delu pa je pripisala:

> Ozemlje in delo, v katerem smo, je še v pravem in polnem pomenu besede misijonsko. Lansko leto, ob prihodu vizitatorja misijona p. Becherja, ki je prišel iz Rima, so bili krščeni šele prvi 4 Indijanci,

> in to po mnogih letih trdega dela med njimi. Letos za veliko noč smo imeli spet 8 novokrščencev. Poleg teh je še nekaj malih otrok, ki smo jih krstili v smrtni nevarnosti, in pa ena krščanska družina, ki se je iz misijona San José priselila semkaj – to so vsi naši kristjani. […] Naš misijon je med vsemi misijoni menda najubožnejši. Hiše imamo iz blata in slame. Živimo pa z denarjem, ki se po svetu zbira za misijone. Posebno se nam smilijo naši otroci, ki niti kruha nimajo, razen za božič. Vsak dan trikrat jedo juho iz »kafirjevega zdroba« ali pa zrnje samo, kadar se mlin pokvari ali če zmanjka nafte. Misijon mora tudi oblačiti vse, in navadno je teh otrok okrog 40, od njih kakih 10 malo večjih, da lahko kaj pomagajo na misijonu. Štirje so iz drugega misijona iz rodu Guarani Indijancev. (Černe 1950, 718)

Seveda so bili temu primerno skromni tudi prostori za bogoslužja in stanovanje sester.

Med prebivalstvom so še vedno imeli pomembno vlogo čarovniki, ki so jih ljudje najbolj potrebovali v bolezni. Šlo je za ugleden poklic, ki pa ni bil nedotakljiv. Če je bolnik umrl nenadoma, je čarovnik to lahko plačal tudi s svojim življenjem, ker je bil obtožen, da je nad bolnega priklical hude duhove. Čarovniki so odločali o življenju in smrti ljudi in so bili nasprotni delu, ki so ga opravljale sestre. Zato je bil zanje poseben uspeh, če je opustil svoj poklic in postal kristjan kateri od čarovnikov. Ob vstopu otrok v najstniška leta so opravljali posebne obrede in mlade zaznamovali tako telesno kot duhovno. (Černe 1952, 44–45) Tako misijonarji kot sestre so vedeli, da v pragozdu živijo nekateri rodovi, ki nimajo in ne želijo nobenih stikov s preostalimi rodovi in belimi prebivalci. Označevali so jih s skupnim imenom »Mori«. (Lenček 1956, 509–511)

Kot usposobljena učiteljica ročnih del je s. Serafina Černe velik del svojega življenja namenila šolskim in vzgojnim ustanovam med Indijanci. Spominski zapis o njej pravi:

> Ti ljudje so bili v tistem času še nepismeni, brez zdravstvenega varstva, kulture in drugih človeka vrednih oblik življenja. Na delo se je vrgla z vso vnemo. Bila je redovnica, učiteljica, zdravnica in mati. Zelo dobro se je naučila jezika kučuluku. […] Pri svojem

> misijonskem delu se je srečala s številnimi nevarnostmi. V deželi, kjer je delovala, pač ni bilo lepih cest ne uhojenih potov. Potovala je peš ali s konjem. Kljub številnim nevarnostim pa se ji ni nikoli zgodilo nič hudega. (R. A. 1976)

Pri svojem delu in stikih z Indijanci so sestre videle, da so imeli stiki z belci in predvsem z vojsko za prvotne prebivalce pogubne posledice. Na to so opozarjale in včasih navedle v svojih poročilih kritiko takšnega ravnanja. Ker sta bila misijona San José in San Leonardo na obmejnem področju med Paragvajem in Argentino, so bile ob meji številne vojaške posadke. Nekatere so bile postavljene tudi za obrambo pred napadi Indijancev. S. Tobija Fideršek je po skoraj dvajsetih letih dela v misijonu leta 1954 zapisala, da je stara družbena ureditev, zlasti vloga poglavarjev in družine, razpadla in da so mladi prepuščeni sami sebi.

> Vojaštvo je vse pokvarilo in uničilo. Z Indijanci so delali nezaslišane stvari. Nekoč so zvabili vrsto mož na vojaško dvorišče in jih povabili na kosilo, potem so jih pa postrelili in le malo jih je moglo ubežati. Mladini so pokvarili zdravje in nrav. V naseljih je bilo konec prejšnjega reda in šele tedaj so prav za prav začenjali postajati »divjaki«. Misijonarji imajo zato veliko težje delo. Človek bi skoraj izgubil pogum, ako se ne bi zanašal na Kristusa, ki je z nami. (Fideršek 1955, 66)

Ravnanje paragvajskih oblasti ni bilo vedno naklonjeno misijonarjem (kar pol stoletja so v deželi vladale vojaške diktature; ta vladavina se je sklenila leta 1989 z odstranitvijo diktatorja Alfreda Stroessnerja,[18] ko je bila v državi uvedena demokratična ureditev). Kot nekatere druge skupine prebivalcev so jih vojaški oblastniki obravnavali kot prinašalce levičarskih idej in kot take za škodljive političnim strukturam. Julija 1976 so paragvajski škofje zato objavili pastirsko pismo, v katerem so obsodili »oblast in deželne oblastnike zaradi velikih krivic, ki so jih storili duhovnikom, campesinom (revnemu kmečkemu prebivalstvu), študentom in tujim misijonarjem«.

18 General Alfredo Stroessner je Paragvaju vladal skoraj 35 let in velja za nosilca diktatorskega načina vladanja. Leta 1989, ko je bil strmoglavljen z oblasti, je našel zatočišče v Braziliji. Umrl je leta 2006. Njegovo vladanje je bilo za Paragvaj čas gospodarskega napredka in stabilnosti, politična opozicija je bila dovoljena, godile pa so se grobe kršitve človekovih pravic in zatiranje drugače mislečih, zlasti zagovornikov levičarskih in komunističnih idej. (Wikipedia [s. a.] b)

Škofje so našteli nekatera dejanja, s katerimi so se oblasti pregrešile proti temeljnim človeškim pravicam. »Med drugim razkrinkavajo tisto ravnanje vlade in policije, ki v imenu boja proti komunizmu in ekstremizmu obsojajo in ubijajo ljudi naprednega političnega in družbenega prepričanja.« (Obtožbe paragvajskih škofov 1976) Vojaški režim je zavrnil obtožbe škofov in potrdil svojo namero, da bo še naprej preganjal sovražnike države in skrajneže.

Besede, navedene v *Katoliških misijonih* ob dvajsetletnici njihovega delovanja, nekako povzemajo delovanje šolskih sester med Indijanci:

> Misijonsko delo teh naših misijonark je zelo težko, zlasti zato, ker so otroci, ki jih imajo v zavodih, zelo nestalni, ker so še napol divji; zelo radi uhajajo nazaj v indijanska naselja, kjer pa kmalu vse tisto, kar so se naučili in kar so pridobili krščanske vere in življenja, izgube. Vendar morejo sestre nekajkrat na leto doživeti veselje svetih krstov šolskih otrok, včasih pa celo same krstiti umirajoče odrasle Indijance. (*Slovenski misijonarji* 1956, 757)

S pospeševanjem izobrazbe so sestre lahko največ naredile za ohranjanje kulture in izvirnosti prvotnih prebivalcev. Bile so na njihovi strani, ko so se upirali odtujevanju svoje zemlje in so jim bile kršene temeljne človeške pravice. Razna plemena Indijancev so se morala in se morajo še vedno boriti za preživetje, pri tem pa so imela vztrajno oporo v misijonarkah in cerkvenih ustanovah.

S. Serafina Černe je med Indijanci delovala vse do leta 1967, ko se je morala zaradi bolezni umakniti, najprej v Asunción, nato v Buenos Aires, najprej na zdravljenje, nato je v argentinski prestolnici ostala za stalno. Na misijonu San José jo je nadomestila sestra Paragvajka. (Černe 1968, 221) Leto prej, julija 1966, so praznovali tridesetletnico prihoda slovenskih sester v misijon. Takrat sta od prvotne skupine bili misijonarki še dve: s. Serafina Černe v San Joséju in s. Tobija Fideršek v San Leonardu. S. Evfrozina Jureš je že bila med pokojnimi, s. Maksencija Vresnik pa je delovala v okolici Buenos Airesa. (Černe 1967, 191) Leta 1973 se je s. Serafina Černe preselila v osrednjo ustanovo šolskih sester v Argentini Rosario in nato v San Lorenzo, kjer je umrla 24. maja 1977. (Kogoj 2020) Julija 1976 se je s. Serafina Černe prvič po 42 letih mudila v domovini. Čeprav je bila že bolehna, si je želela

ogledati svoje domače kraje. Takrat je bila v slovenski javnosti predstavljena kot »neznana znanka« (R. A. 1976).

Učbenik v jeziku čulupi

Ob enem svojih redkih obiskov med rojaki v Buenos Airesu se je Serafina Černe leta 1954 srečala z urednikom *Katoliških misijonov* lazaristom Ladislavom Lenčkom.[19] Pogovor je nanesel na letno pomoč, ki so jo slovenski misijonarji dobivali iz različnih denarnih skladov, ustanovljenih med slovenskimi izseljenci. Po srečanju je Lenček zapisal: »S. Serafina Černe je prosila Slovensko misijonsko zvezo, da namesto daru iz sklada '3.000 dolarjev' natisne za njeno Čulupi mladino prvo čitanko čulupi jezika, katero je sestavila sama in bo to sploh prva tiskana knjiga v tem jeziku. Kajpada ji bomo ustregli! S. Serafina gre po Baragovih stopinjah ...« (Lenček 1954, 115) Naslov knjige, ki je obsegala 60 strani, je bil: *YI VATJUZA K'ISJAIYANACH* (šp. *Mi primer libro*). Za tisk prve knjige v jeziku čulupi so tako poskrbeli slovenski misijonski podporniki.

19 Lazarist Ladislav Lenček (1914, Ljubljana – 1993, Ljubljana) je že kot študent teologije v Ljubljani sodeloval pri misijonskih pobudah, ki so jih uresničevali lazaristi. Že takrat je bil občasno sodelavec osrednjega misijonskega lista *Katoliški misijoni*. Po drugi svetovni vojni se je prek Italije umaknil v Argentino in deloval med slovenskimi begunci. Že v Rimu je obnovil *Katoliške misijone* in bil njihov urednik v Argentini vse do prenehanja izhajanja leta 1987. Velja za osrednjo osebnost slovenskega misijonskega gibanja med izseljenci. Osebno je poznal večino misijonarjev, bil z njimi v pisnih stikih in jim vsako leto pošiljal sredstva, ki so se zbirala v misijonskem skladu. (Gajšek 2009, 125–129)

Slika 3: Naslovnica prve čulupske knjige (KM 1955, št. 8, str. 357)

Veliko delo, v katerem je Serafina Černe povzela svoje dvajsetletne izkušnje in pedagoška spoznanja, je bil prvi učbenik ali neke vrste čitanka v jeziku čulupi za otroke v prvih letih izobraževanja (v nekaterih zapisih je imenovan abecednik), natisnjena v Argentini leta 1955. »Pravijo, da so bile druge sestre bolj izobražene kot ona, vendar so ji predstojniki kljub temu zaupali pouk domačega jezika. Njeno prvo čitanko so pozneje porabili kot podlago za druge šolske knjige. Eno je prinesla tudi s seboj v domovino.« (R. A. 1976) Učbenik je izdala Slovenska misijonska zveza v Argentini, ki je poskrbela tudi za kritje stroškov, ilustracije so bile delo Staneta Snoja. Tiskarsko delo je opravila slovenska tiskarna »Federico Grote« v Buenos Airesu. Natisnjena je bila v 600 izvodih, formata A5. Uporabljali so ga na vseh

misijonskih postajah, kjer so delale šolske sestre in tudi nekatere druge skupnosti. Ob prejemu prvih izvodov je s. Serafina zapisala: »Veliko veselje in še večjo korist ste s tem napravili naši mladini in nam.« (Černe 1956, 385) Šlo je zares za pionirsko delo, saj je bil učbenik prvo tiskano besedilo v tem jeziku, katerim so pozneje sledila druga. Šele leta 1995 je bilo v jezik čulupi/nivaclé prevedeno in natisnjeno tudi Sveto pismo.[20]

S. Tobija Fideršek, ki je takrat delala med Čulupi na misijonu San José, je po prejemu prvih izvodov zapisala:

> Sestra Serafina mi je precej izvodov tega učbenika odstopila za našo šolo v misijonu San José. Škoda, da niste mogli tudi sami doživeti veselja, ki so ga naši otroci imeli s to knjigo. Kar niso se je mogli nagledati; pa tudi načuditi ne, da je njih govorica v knjigi natiskana. Deklicam so najbolj ugajale podobe, ki prikazujejo indijanska dekleta pri narodnem plesu; to je namreč zanje največje veselje. (Fideršek 1956, 101)

Velik podpornik dela Serafine Černe in urednik *Katoliških misijonov* lazarist Lenček je ob izidu prve knjige v jeziku čulupi in ob deležu, ki so ga za to prispevali slovenski misijonski prijatelji, zapisal:

> Izid čulupskega abecednika je velik in vreden kulturni dogodek, ki zahteva, da se ga spomnimo. Kot je pred sto in več leti naš veliki indijanski misijonar na ameriškem severu, svetniški škof Friderik Baraga napisal in izdal svoj očipvejski slovar in slovnico, je zdaj sestra Serafina Černe – če smemo malo primerjati z velikim – storila nekaj podobnega za indijanski čulupski rod na ameriškem jugu. Kot je Baraga očipvejščino s pisanjem prvih dveh knjig v tem jeziku uvrstil med kulturne govorice našega planeta – saj bo jezik njegovih očipvejskih sinov živel, vsaj v knjigah, še mnogo dlje kot poslednji bojevnik tega rodu – je sestra Serafina čulupščino približala s svojim abecednikom kulturnim jezikom naših dni, ko je v tej primitivni indijanski govorici dosegla vredno mesto v vrsti modernih svetovnih jezikov. Abecednik sam po sebi res ne predstavlja

20 V istem času je bil pripravljen tudi prvi slovar v tem jeziku (Wikipedia [s. a.] a).

> bogsigavedi kakšne znanstvene vrednosti in veličine. Je pa prva knjiga sploh v čulupščini. In je, kar je za nas Slovence še posebno važno, sad slovenske prizadevnosti in slovenske misijonske vneme. (Lenček 1955, 358)

Sodelovanje pri raziskovalnem delu

Serafina Černe in druge šolske sestre, ki so delovale med indijanskimi rodovi v Argentini in Paragvaju, so k prvotnim prebivalcem pristopale pod različnimi vidiki, danes bi rekli, da je bil njihov pristop multidisciplinaren. Niso jih zanimale samo duše Indijancev, kar bi ustrezalo zelo enostranskemu pogledu na delo in poslanstvo misijonark, temveč so v njih videle ljudi, ki imajo dušo in telo ter potrebujejo pomoč na vseh področjih življenja (skrb za izboljšanje zdravja, zdravstvena preventiva in higiena, boljša prehrana, oskrba z obleko in zdravili, zaščita pred nasiljem ...). V skladu s svojim redovnim poslanstvom so res dajale večji poudarek izobraževanju, ker so v tem videle najboljše sredstvo, da si bodo ljudje izboljšali pogoje življenja in zagotovili svoje pravice. Ker je več sester imelo zdravstveno izobrazbo, so lahko ponudile alternativo tradicionalnim pristopom k boleznim in vlogi čarovnikov, ki so sicer imeli primat na tem področju.

Zanimanje za življenjske navade staroselskega prebivalstva pa jim narekovalo, da so več pozornosti namenjale iskanju razlogov za življenjske navade in izročilo, kar so začeli izvajati tudi posamezni znanstveniki, ki so na kraju samem iskali argumente za svoje analize. V stiku s slovenskimi šolskimi sestrami je bila rojakinja in antropologinja dr. Branka Sušnik,[21] raziskovalka antropologije in starih kultur, ki se je najprej posvetila

21 Antropologinja in etnoantropologinja dr. Branislava Sušnik (1920, Medvode – 1996, Asunción, Paragvaj) se je s šolskimi sestrami srečala že v Rimu, kjer je v času druge svetovne vojne študirala na papeškem Bibličnem inštitutu. Šolske sestre so namreč vrhovno vodstvo na začetku vojne iz Maribora preselile v Rim. K sestram v Rimu se je vrnila kot begunka po koncu vojne, potem ko je prišla v nemilost pri slovenskih oblasteh. Leta 1947 je odšla v Argentino. Tam je na povabilo šolskih sester šla med Indijance rodu Tobas in začela preučevati njihov način življenja in zlasti jezik. Leta 1951 je odšla v Asunción, prestolnico Paragvaja, in se vključila v delo tamkajšnjih muzejev. Naučila se je jezike več indijanskih rodov in veliko raziskovalnega časa preživela na terenu. Preučevala je tudi Indijance v Peruju. Bila je učiteljica na univerzi, posebej se je zanimala za ameriško antropologijo in etnologijo ter objavila številne izvirne znanstvene razprave. Njen vzornik in vodnik pri zanimanju za Indijance je bil slovenski misijonar v Severni Ameriki Friderik I. Baraga. Prim. ES 1998, 12: 377; I. Mislej, »Dr. Branislava Sušnik, slovenska antropologinja v Paragvaju (nedokončana zgodba)«, *Slovenski koledar 1993*, (Ljubljana 1992), 266–271.

raziskovanju Indijancev Tobas in nato v paragvajskem Chacu, tj. prav na področju, kjer sta bili dve misijonski postaji šolskih sester. Večletno delo, v katerem je preučevala navade, običaje in verovanja paragvajskih indijanskih rodov, je prvič predstavila v *Misijonskem zborniku* 1953 in s tem pritegnila pozornost mnogih rojakov v Argentini (Sušnik 1953). Večje število razprav je objavila v raznih revijah in kot samostojne publikacije.

Po dogovoru z organizatorji misijonskega dela v Argentini je dr. Sušnikova pripravila daljši prispevek o razmerah v paragvajskem Chacu, v katerem je sistematično povzela ugotovitve lastnega raziskovalnega dela in dognanj misijonarjev, ki svojih spoznanj niso sistematično zapisovali in predstavljali. Kritično je pogledala stališča, ki so jih o ravnanju Indijancev in o odnosu do dela misijonarjev imeli Indijanci. Posebno pozornost je namenila razvadam, ki so jih Indijanci prevzemali od belcev in od stikov z vojaškimi posadkami, ki so bile na meji med ozemlji Indijancev in naselbinami belcev. Potrdila je verodostojnost besed enega od misijonarjev, ki so več let delovali med Indijanci: »'Indijansko družino moremo pokristjaniti samo z našo molitvijo in žrtvami; še tako blesteče misijonske metode tu ne opravijo ničesar.' Velik del resnice je v tem stavku,« je pripisala raziskovalka. (1954, 261) Razpravo je pod naslovom *Pogoji za misijone v Paraguaju* objavila v več številkah *Katoliških misijonov* leta 1954. Fotografije, ki so dopolnjevale objavo raziskave, je prispevala s. Serafina Černe.

Nadaljevanje dela med Čulupi – Nivaclé

S. Frančiška Flajšman (1920–2012)[22] je nadaljevala delo prve generacije slovenskih šolskih sester in je delovala v izvirnem misijonskem okolju, čeprav so največjo težo skrbi za misijonsko postajo prevzele sestre domačinke. (Turk 1977, 2) V skupnost šolskih sester je vstopila leta 1943 v Ljubljani. Delovala je v številnih sestrskih hišah, v javnih zdravstvenih ustanovah pa na Jesenicah, v Mariboru in Pančevu. Leta 1965 se je pridružila sestram v Paragvaju in tam vztrajala do konca. Njeno delo spada v čas, ko je bil velik del indijanskih plemen že vključen v redno življenje in je imel organizirane

22 S. Frančiška (Angela) Flajšman se je rodila v kraju Kalce pri Krškem. Redovnica je postala leta 1943 v Ljubljani, večne zaobljube je izpovedala leta 1954 v Pančevu. Umrla je 13. junija 2012 v Asunciónu. (*V večni luči* 2022, 514)

cerkvene skupnosti. Našli so se še le ostanki plemena Čulupi, ki so bili pritegnjeni v prvotno evangelizacijo.

S svojimi poročili se je pogosto oglašala v tisku, zato v njenih dopisih vidimo predstavitev življenja Indijancev Čulupi. Pri tem je posebno pozornost – glede na svojo strokovno usposobljenost – namenjala zdravstvenim razmeram in tradicionalnemu gledanju na srečanje z boleznijo.

> V našem misijonu San Leonardo delujejo že 40 let nemški misijonarji in slovenske misijonarke. Bog je precej blagoslovil njihovo delo. Več kot polovica Indijancev je sprejela katoliško vero. Tudi k zakramentom, k spovedi in k obhajilu jih veliko prihaja. A trdo se še držijo svojih poganskih običajev. Verujejo v zle duhove, katerim pripisujejo vse nesreče in bolezni. Med njimi je 11 čarovnikov. Če Indijanec zboli, brž pokličejo »al brujo« (čarovnika), ki potem z ustnicami sesa meso, kjer bolnika boli, med sesanjem pa prepeva neke poganske molitve. Te ceremonije so trikrat čez dan in trikrat ponoči. Če bolnik umre, hite vsi skupaj ter jokajo in vpijejo, da je jok čuti daleč okrog. Hišo, kjer je bolnik umrl, poderejo, ker mislijo, da v hiši ostane zli duh. Postavijo seveda novo, ki je kaj hitro grajena,

je zapisala leta 1973 (Flajšman 1973, 228). Pripisala je še nekaj informacij o šolskih dejavnostih na misijonski postaji. Tisto leto je šolo obiskovalo 132 otrok. »A šola je za otroke težak oreh, ker jih ne učimo v njihovem jeziku, marveč v španščini: zato so otroci po več let v prvem razredu. Bolj nadarjene misijonar pošlje v srednjo šolo. Tako zdaj pri nas uči že tudi učiteljica Indijanka.« (Flajšman 1973, 229)

Po letu 1974, ko je morala misijonsko delo pustiti še s. Tobija Fideršek, je s. Frančiška Flajšman ostala sama in kot medicinska sestra skrbela za majhno ambulanto in lekarno v kraju San Leonardo, Chaco Paraguayo. Vse njeno življenje je bilo namenjeno Indijancem in je v tem pogledu nadaljevala delo, ki ga je začela Serafina Černe.

Na začetku leta 1990 je misijonsko pot v Paragvaju in med tamkajšnjimi prvotnimi prebivalci začela s. Tadeja Mozetič (1949–2019).[23] Šla je na pomoč oboleli s. Frančiški Flajšman na misijonski postaji San Leonardo. Največ svojih moči in pozornosti je namenjala skrbi za zdravje in zdravstveno izobrazbo pa tudi za splošno izobraževanje. »Nivaclé so ljudstvo, ki te pogrezne vase in ti da nekaj, kar vsi iščemo, danes bi temu lahko rekla tudi popolna predanost, zaupanje v božjo previdnost. Morda bi temu lahko rekli sposobnost biti zadovoljen z malim, biti srečen s tem, kar si in kar imaš,« je povedala ob srečanju (Kerin 2010, 18). S. Tadeja Mozetič, ki je bila medicinska sestra, je omogočila, da so si pri njej nabirali znanje in izkušnje tudi študentje medicine iz Slovenije.

> S seboj smo pripeljali več kot 500 kg zdravil, medicinske opreme in sanitetnega materiala, ki so ga podarili sponzorji. Na misijonu in v okolici živi približno 2000 Indijancev Nivacle. Misijonarji jih izobražujejo, jim pomagajo pri reševanju težav, nudijo osnovno medicinsko pomoč in duhovno vodstvo. Na misijonu ni zdravnika. Najbližja bolnica je oddaljena več kot osem ur vožnje s terenskim vozilom po slabi cesti, ki je ob dežju zaradi blata neprevozna,

so zapisali medicinci po vrnitvi v Slovenijo leta 1996 (*Človekoljubna pomoč* 1977).

S. Tadeja Mozetič se je pri svojem delu z Indijanci, ki so sicer že bili del krščanske skupnosti, srečevala z izvirnimi sestavinami njihovega življenja in se je zavzemala, da bi vsaj del teh ohranili.

> Veliko delamo na tem, da bi Indijanci ohranili svoje navade, običaje in obrede prehoda – iniciacije. Nivaclé imajo na primer dva svoja čarovnika, ki zdravita z izsesavanjem hudih duhov. Z njima smo v zelo prijateljskih odnosih. Če čarovnik vidi, da ne more pomagati, pošlje bolnika v ambulanto. Tudi sama zase prideta po zdravila v misijon. Čarovniki se sicer nočejo krstiti, da s tem ne bi izgubili

23 S. Tadeja (Karmen) Mozetič je bila iz primorskega kraja Bilje. V noviciat šolskih sester je vstopila leta 1968, večne zaobljube je izpovedala leta 1974, v Paragvaj je odpotovala v začetku januarja 1990. Po izobrazbi je bila medicinska sestra, sicer pa je najraje delala na vzgojnem področju in kot katehistinja. (Mihelič 1996) Zaradi zdravstvenih težav se je leta 2014 vrnila v Slovenijo in je umrla v Repnjah 2. avgusta 2019. (*V večni luči* 2022, 458–459)

> svojih nadnaravnih moči, vendar na smrtni postelji sami prosijo za krst,

je povedala ob obisku v Sloveniji. (Mihelič 1996)

Dodala je še, da so misijonarji za ohranjanje indijanske kulture pripravili slovar njihovega jezika in prevedli Sveto pismo.

Kot novo razsežnost misijonskega delovanja, ki so ga razvile sestre, lahko vidimo sodelovanje prostovoljcev iz Slovenije, ki so se prav ob s. Tadeji Mozetič navdušili za pomoč misijonarjem in so del svojega življenja namenili ogroženemu indijanskemu prebivalstvu. Pridobivanje novih sodelavcev je bil redno tudi namen njihovih obiskov v domovini. (Mihelič 1996)

Zavzemanje za pravice Indijancev in za njihove temeljne človeške pravice je bilo med sestrami še naprej v ospredju vseh prizadevanj, čeprav je v paragvajski družbi med mnogimi veljalo, da Indijanci ne potrebujejo takšne pozornosti.

> Misijonarka s. Tadeja celo pravi, da Indijancev ne bi bilo več, če se zanje ne bi zavzela Cerkev s svojimi misijonarji. [...] Na splošno imajo naše misijonarke pomemben delež pri ohranjanju indijanskih ljudstev na območju Laguna Escalante. Do njih je res daleč, in vendar niso pozabljeni. Razdalje zmanjšuje dobrota misijonarjev, ki z veseljem pomagajo staroselcem, da lahko ohranijo svoje običaje, jezik, kulturo. Botrstvo za šolanje otrok in Pustna sobotna iskrica so kamenčki v mozaiku dobrote, ki vliva ljudstvu Nivaclé upanje, da bodo lahko živeli na zemlji, kjer so živeli njihovi predniki. (Kerin 2010, 18)

Junija 1976 so v San Leonardu slovesno praznovali 40-letnico prihoda prvih misijonark – vse so bile Slovenke. Krajevni škof se je ob tej priložnosti sestram posebej zahvalil za začetna leta, ko so bile razmere za delo zares zahtevne in je šlo za prvotno misijonsko delo. (Flajšman 1978, 55) Podobno slovesno so obhajale 70-letnico začetkov leta 2006 (cerkveni del je bil v katedrali v Asunciónu) in okrogli jubilej bodo slavile tudi leta 2026.

Sklep

Misijonsko delo, ki so ga šolske sestre opravljale v treh misijonih na obmejnem ozemlju med Argentino in Paragvajem, je bilo vseskozi sestavni del misijonskega zanimanja slovenskih skupnosti doma in po svetu. Od srede tridesetih let, ko so prišle prve slovenske šolske sestre, do leta 2014, ko se je poslovila poslednja Slovenka, se je življenje prvotnega prebivalstva bistveno spremenilo in delo med njimi je prenehalo imeti značaj misijona. O sestrskem delu je največ poročalo osrednje misijonsko glasilo *Katoliški misijoni* in iz nabirk prostovoljnih darov, ki jih je organiziral ta list, so redno prejemale pomoč. Po letu 1945 so svoje prispevke pošiljali slovenski rojaki iz raznih delov sveta, iz Slovenije, kjer so veljali jugoslovanski predpisi o stikih s tujino, pa to ni bilo mogoče. V samostojni Sloveniji so se odprle nove možnosti za pomoč načrtom, ki so jih imele sestre.[24] S. Serafina Černe je iskala izvirne poti dela med prvotnimi prebivalci in dajala največji poudarek izobraževanju. Bila je sodelavka slovenskega tiska in bralce seznanjala tako s svojim delom kot z značilnostmi življenja indijanskih plemen. Zanimiva poročila so Slovence po svetu seznanjala z delom v misijonskem okolju in s fotografskimi posnetki še bolj nazorno predstavljala svet, ki je bil za mnoge nekaj povsem novega. Njen učbenik v jeziku čulupi, izdan leta 1955, je bil prvo tiskano besedilo v tem jeziku in je pomenil temelj nadaljnje kodifikacije tega jezika.

24 Leta 2009 je Misijonsko središče skupaj z radiem Ognjišče v oddaji Sobotna iskrica in s pustnim plesom zbralo sredstva za gradnjo šole v misijonu, kjer je delovala s. Tadeja Mozetič (Kerin 2010, 18). Pomoč v različnih oblikah je s. Tadeja Mozetič prejemala že predtem in vse do svoje vrnitve v Slovenijo. O tem so redno objavljali poročila v MO.

Izjava o dostopu do raziskovalnih podatkov

Ker raziskava temelji na teoretičnih izhodiščih, v prispevku niso bili ustvarjeni ali analizirani novi raziskovalni podatki.

Kratice

ES *Enciklopedija Slovenije*
KM *Katoliški misijoni*
MO *Misijonska obzorja*

Reference

Arhivski vir

Škofijski arhiv Koper, Rojstna/krstna matična knjiga župnije Kromberk 1872–1910.

Ostale reference

Brecelj, Marijan. 1974. Černe Marija Serafina. *Primorski slovenski biografski leksikon*. Zv. 1, 231–232. Gorica: Goriška Mohorjeva družba.

Černe, Serapija. 1936. Pismo s. Serapije Černe, julij 1936. *Katoliški misijoni* 14/4 (1936–1937; januar 1937), 63.

– – –. 1937. Pismo iz novembra 1937. *Katoliški misijoni* 15/2 (1937–1938), 30.

– – –. 1939. Pismo iz oktobra 1939. *Katoliški misijoni* 17/1 (1939–1940), 12.

– – –. 1948. Slovenske misijonarke pišejo. *Oznanilo*, št. 12 (15. 2.), 4.

– – –. 1950. Pismo s. Serapije Černe, prednice misijona San Leonardo. *Katoliški misijoni* 24/10 (oktober), 718.

– – –. 1952. Slovenske misijonarke v Paraguaju. *Katoliški misijoni* 26/1–2 (januar–februar), 44–45.

– – –. 1956. Pismo za božič. *Katoliški misijoni* 30/6 (junij), 385.

– – –. 1959. Pismo iz avgusta 1958. *Katoliški misijoni* 33/1–2 (januar–februar), 88–89.

– – –. 1960. Pismo iz septembra 1959. *Katoliški misijoni* 34/1–2 (januar–februar), 57–58.

– – –. 1967. Pismo z dne 24. julija 1966. *Katoliški misijoni* 41/6 (junij), 90–192.

– – –. 1968. Pismo z dne 7. junija 1967. *Katoliški misijoni* 42/7 (julij), 221.

Človekoljubna pomoč. 1977. *Misijonska obzorja* 12/1 (februar), 12.

Doktorič, David. 1940. Slovenci v Urugvaju. *Duhovno življenje* 8/149, 103–106.

Enciklopedija Slovenije. 1998. Zv. 12. Ljubljana: DZS.

Fideršek, Tobija. 1955. Pismo konec leta 1954. *Katoliški misijoni* 29/1–2 (januar–februar), 66.

– – –. 1956. Pismo konec leta 1956. *Katoliški misijoni* 30/1–2 (januar–februar), 101.

Flajšman, Frančiška. 1973. Južna Amerika. *Katoliški misijoni* 47/5 (maj), 227–230.

– – –. 1978. Paragvaj. *Katoliški misijoni* 52/1–2 (januar–februar), 55–57.

Gajšek, Lojze. 2009. *Vredni spomina: Rajni sobratje slovenske province MD*. Ljubljana: Misijonska družba.

Hladnik, Janez. 1978. *Od Triglava do Andov: V službi Cerkve in naroda. Spomini*. Gorica: Goriška Mohorjeva družba.

Hlebanja, Neža. 2024. *Izbrana poglavja iz zgodovinske slovenske priseljenske skupnosti v Braziliji.* Ljubljana: Združenje Slovenska izseljenska matica/Inštitut za narodnostna vprašanja.

Jurak, Jože. 1959. Šolske sestre v Južni Ameriki. *Duhovno življenje* 26/8, 446–450.

Jureš, Evfrozina. 1936. Pismo sestram v Celju. *Katoliški misijoni* 14/7 (1936–1937; april 1937), 111.

Katoliški misijoni. 1923–1987.

Kastelic, Jože. 1937. Naše redovnice v Južni Ameriki. *Duhovno življenje* 5/116, 142–156.

Kerin, Stane. 2010. Boj za življenje in osnovne pravice. *Misijonska obzorja* 24/5 (oktober), 17–18.

Kodrič, M. Similjana, in Natalija B. Palac. 1986. *Šolske sestre svetega Frančiška Kristusa Kralja: Zgodovina – poslanstvo – življenje.* Ljubljana: Inštitut za zgodovino Cerkve.

Kogoj, Jasna Marija. 2020. Černe Marija Serafina. *Slovenski biografski leksikon*. Http://www.slovenska-biografija.si/oseba/sbi1006300/#primorski-slovenski-biografski-leksikon (pridobljeno 23. 4. 2025).

Kolar, Bogdan. 2025. Slovenski misijonarji in misijonarke v Južne Ameriki v dveh desetletjih pred drugo svetovno vojno. V: Matjaž Ambrožič, ur. *Slovenski misijoni 1918–1941*, 161–190. Ljubljana: Inštitut za zgodovino Cerkve.

Lenček, Ladislav. 1954. Napisi pod fotografijami. *Katoliški misijoni* 28/3 (marec), 115.

– – –. 1955. Prva tiskana knjiga v čulupi jeziku – slovensko delo. *Katoliški misijoni* 29/8 (avgust), 357–359.

– – –. 1956. Misijonarka iz Paragvaja v Buenos Airesu. *Katoliški misijoni* 30/8 (avgust), 509–511.

– – –. 1975. Slovensko misijonsko delo v svetu. *Katoliški misijoni* 49/12 (december), 455–463, 466–468.

Mihelič, Blaž. 1996. Rada imam otroke, veliko otrok. Pogovor z misijonarko s. Tadejo Mozetič iz Paragvaja. *Družina*, št. 48 (8. 12.), 9.

Misijoni v Ameriki. 1953. *Katoliški misijoni* 27/6–7 (junij–julij), 408–409.

Misijonski opazovalec. 1977. *Katoliški misijoni* 51/7 (julij), 267.

M. R. 1950. Najbližji misijon. *Katoliški misijoni* 24/10 (oktober), 714–718.

Obtožbe paragvajskih škofov. 1976. *Družina*, št. 30 (1. 8.), 3.

R.A. 1976. Neznana znanka. Misijonarka s. Serafina Černe. *Družina*, št. 32 (15. 8.), 5.

Rojs, Leonita, in Avguština Zorec. 1987. *Šolske sestre sv. Frančiška Mariborska provinca: Zgodovinski pogled na prehojeno pot.* Ljubljana: Mariborska provinca šolskih sester.

Slovenska redovnica med Indijanci. 1934–1935. *Katoliški misijoni* 12/6 (marec 1934–35), 97–98.

Slovenski misijonarji. 1956. *Katoliški misijoni* 30/12 (december), 756–757.

Sušnik, Branka. 1954. Pogoji za misijone v Paraguaju. *Katoliški misijoni* 28/3–7, 113–117.163–168.213–216.256–261

***Šematizem neposredno sveti Stolici podrejene lavantinske škofije za leto* 1937**. 1937. Maribor: s. n.

Turk, Lavoslava. 1977. Smrt misijonarke s. M. Serafine Černe. *Ameriška domovina*, št. 96 (21. 6.), 2.

V večni luči. 2022. Celje: Mohorjeva družba.

Wikipedia. [s. a.] a. Nivaclé. https://en.wikipedia.org/wiki/Nivaclé (pridobljeno 20. 5. 2026).

– – –. [s. a.] b. Alfredo Stroessner. https://sl.wikipedia.org/wiki/Alfredo_Stroessner (pridobljeno 25. 5. 2026).

Znanstvena knjižnica 88

Maria Carmela Palmisano, Samo Skralovnik, Miran Špelič in Aljaž Krajnc (ur.)

Navajanje in raziskovanje svetopisemskih, judovskih in zgodnjekrščanskih pisnih virov

»Monografija prinaša resnično obsežno in temeljito raziskavo, ki pomeni novo raven v predstavitvi teh virov in njihovih zakonitosti slovenskim bralcem ter bo generacijam prihodnjih študentov močno olajšala prve korake pri delu z njimi. Zasnovana je na interdisciplinarnem pristopu, skupina avtorjev, ki se ponaša s širokim strokovnim zaledjem, ponuja izčrpen pregled različnih teorij in vidikov, hkrati pa z jasnim slogom pisanja omogoča razumevanje tudi začetnikom.«

doc. dr. David Movrin, recenzent monografije

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2024. 340 str.
ISBN 978-961-7167-19-1, 15 €

Tiskano različico knjige lahko naročite na naslovu:
TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;
e-naslov: **zalozba@teof.uni-lj.si**
Knjiga je v e-obliki prosto dostopna.

Edinost in dialog *Unity and Dialogue*
81 (2026) 1: 329–369

Izvirni znanstveni članek Original scientific paper (1.01)
Besedilo prejeto Received: 3. 4. 2026; Sprejeto Accepted: 18. 7. 2026
UDK UDC: 272:314.151.3(737.3=163.6)
DOI: 10.34291/Edinost/81/01/Herle
© 2026 Herle CC BY 4.0

Dominik Janez Herle

Delovanje in vodstvena struktura slovensko-ameriške katoliške bratske podporne organizacije Družbe Svete Družine skozi posamezna zgodovinska obdobja

Activities and Leadership Structure of the Slovenian-American Catholic Fraternal Benevolent Organization, The Holy Family Society, through Individual Historical Periods

Izvleček: Članek obravnava zgodovino slovensko-ameriške katoliške bratske podporne organizacije Družbe Svete Družine, ki je delovala v Jolietu v zvezni državi Illinois. Poudarek je na njenem bratsko-podpornem delovanju in na njeni vodstveni strukturi, ki je bila do leta 2012 slovenska. Predstavljeni so začetki Družbe Svete Družine, njen razvoj skozi desetletja vse do obdobja nakupa. Prav tako so predstavljena društva Družbe Svete Družine, ki so delovala v Jolietu. Opisana je vodstvena struktura Družbe Svete Družine: nacionalni predsedniki, glavni tajniki in duhovni vodje. Pri pisanju članka sem v večji meri uporabil spominske knjige župnije sv. Jožefa v Jolietu v Illinoisu ter članke iz Družbinega uradnega glasila *Amerikanski Slovenec*. Članek poudarja pomen Družbe Svete Družine, ki ga je v času delovanja imela za skupnost slovenskih Američanov v Jolietu ter tudi širše. Društva Družbe Svete Družine, ki so bila ustanovljena znotraj jolietske škofije, so bila neposredno povezana z jolietsko župnijo sv. Jožefa in so kot taka vplivala na celostni razvoj njenih župljanov. S širjenjem slovenske besede preko družbinega uradnega glasila *Amerikanski Slovenec* je Družba Svete Družine ohranjala slovenski jezik med jolietskimi Slovenci ter tudi širše in tako utrjevala in širila zavest o slovenstvu. Družba je s svojimi dejavnostmi (zavarovalninami, tiskom, štipendiranjem, s sodelovanjem v programu papeževih prostovoljcev v Latinski Ameriki itd.) oblikovala kulturno, versko in gospodarsko življenje jolietske skupnosti ter širila prepoznavnost slovenstva med prebivalci Jolieta.

Ključne besede: Družba Svete Družine, delovanje, vodstvena struktura, župnija sv. Jožefa, nakup

Abstract: *The article discusses the history of the Slovenian-American Catholic fraternal benevolent organization, the Holy Family Society, which was active in Joliet, Illinois. The emphasis is on its operations and its leadership structure, which was Slovenian until 2012. The beginnings of the Holy Family Society are presented, as well as its development over the*

decades until the period of purchase. The lodges of the Holy Family Society that were active in Joliet are also presented. The leadership structure of the Holy Family Society is described; national presidents, general secretaries, and spiritual leaders. In writing the article, I used to a large extent the memorial books of St. Joseph Parish in Joliet, IL, and articles from the Society's official newsletter, Amerikanski Slovenec*. The article emphasizes the importance that the Holy Family Society had on the Slovenian American community in Joliet and beyond during its existence. The lodges of the Holy Family Society, which were established within the Joliet diocese, were directly connected to the Joliet parish of St. Joseph and as such influenced the holistic development of their parishioners. By spreading the Slovenian word through the Society's official newsletter,* Amerikanski Slovenec*, the Holy Family Society preserved the Slovenian language among the Joliet Slovenes and beyond, thus strengthening and spreading the awareness of Slovenianness. Through its activities (insurance premiums, printing, scholarships, participation in the Pope's Volunteers program in Latin America, etc.), the Society shaped the cultural, religious and economic life of the Joliet community and spread the recognition of Slovenianness among the residents of Joliet.*

Keywords: *Holy Family Society, activities, leadership structure, St. Joseph Parish, purchase*

Uvod

V Jolietu v zvezni državi Illinois (IL) so bile ustanovljene tri slovenske bratske podporne organizacije, ki so bile katoliško usmerjene. Prva, s sedežem v Jolietu, je bila Kranjsko slovenska katoliška jednota (KSKJ), ustanovljena 1. oz. 2. aprila 1894. (Vidmar 2019, 14) Glede na čas ustanovitve in slovensko-katoliško usmerjenost ji je sledila Družba Svete Družine (DSD) oz. Holy Family Society (HFS), ustanovljena 29. novembra 1914 v Jolietu (*Spominska knjiga* 1916, 85). Kot tretja slovensko-katoliško usmerjena organizacija v Jolietu je bila 19. decembra 1926 ustanovljena Slovenska ženska zveza (SŽZ) (*History of St. Joseph's parish, Joliet, Illinois* 1941, 142).

Čeprav je v Jolietu že delovala slovenska katoliška podporna organizacija – KSKJ, so mnogi rojaki množično pristopali v tuja društva (nemška, angleška itd.) in v razne zavarovalne družbe. Tako se je že več let pred ustanovitvijo DSD porajala misel o ustanovitvi še ene slovenske podporne in zavarovalniške organizacije, da se slovenskim priseljencem ne bi bilo treba vsiljevati med tujce, če bi želeli biti zavarovani. DSD je bila, kot lahko sklepamo po njenem imenu, prav tako katoliška in je imela sprva podobna pravila kot KSKJ. Po podatkih, pridobljenih iz spominske knjige župnije sv. Jožefa (*Župnija sv. Jožefa v Jolietu, Ill. Njen začetek in naraščaj od leta 1891–1916*), je bila v državi Illinois inkorporirana 14. maja 1915 in s tem v potrditev prejela uradno dovoljenje za svoje delovanje. (*Spominska knjiga* 1916, 85) Preden je bila organizacija inkorporirana v določeni državi, je namreč potrebovala »charter« (ustanovno listino oz. pravila).

Ustanovna listina je bila ključna za uradno registracijo organizacije znotraj posameznih ameriških zveznih držav (Klemenčič 1991, 107–112).

Ustanovitelji DSD so bili: George Stonich, John N. Pasdertz, Jerry Laurich, Anton Nemanich mlajši, John Nemanich, John Petrič starejši, Louise Wise, Joseph M. Grill, Joseph Klepec, Stephen Kukar in John Jerman. Prvi predsednik družbe je bil George Stonich; ta je funkcijo opravljal od leta 1914 do 1945. Za prvega tajnika je bil izvoljen Joseph Klepec, ki je kasneje opravljal delo blagajnika. Klepca je na mestu tajnika nasledil Joseph Slapnicar, ki je ustanovil mladinski oddelek (*History of St. Joseph's parish, Joliet, Illinois* 1941, 139–140).

Vodilni člani DSD so bili pogosto tudi vodilni člani KSKJ, in skoraj vsi izmed njih so bili slovenskega porekla. Oboji so pripadali župnijskemu občestvu slovenske župnije sv. Jožefa v Jolietu, župnije, ki je kljub poskusu ukinitve in združitve ostala slovenska (Herle, Hazemali, Klemenčič in Valentan 2025, 227–253). Po podatkih, pridobljenih iz spominske knjige župnije sv. Jožefa (*Župnija sv. Jožefa v Jolietu, Ill. Njen začetek in naraščaj od leta 1891–1916*), tako opazimo, da podobno funkcijo (prim. tajnik) opravlja ista oseba tako pri DSD kot tudi pri KSKJ, le na drugačni ravni. Tako je Joseph Klepec, ki je bil glavni tajnik DSD v obdobju 1914–1925, opravljal funkcijo tajnika Društva sv. treh kraljev KSKJ, št. 98, iz Rockdala v Illinoisu, že leta 1906 (*Spominska knjiga* 1916, 81), leta 1924 pa je opravljal funkcijo podpredsednika Društva Vitezov sv. Jurija KSKJ, št. 3, iz Jolieta (*Spominska knjiga* 1924, 131). Podobno je Frank Kocjan, ki je opravljal funkcijo reditelja v prvem odboru DSD, bil v prvem odboru Društva sv. Antona Padovanskega KSKJ, št. 87, in opravljal funkcijo tajnika. George Stonich, ki je bil dolgoletni predsednik DSD v obdobju 1914–1945, je bil hkrati član KSKJ in bil na deveti in deseti konvenciji KSKJ izvoljen za nadzornika jednote (*Spominska knjiga* 1916, 97, 81).

Iz zapisanega lahko sklepamo, da so se organizacijske izkušnje, ki jih je imel vodilni član ene organizacije, nato prenašale na drugo organizacijo. Čeprav sta vodilne člane obeh organizacij vodili pripadnost katoliški veri in pripadnost slovenskemu narodu, to nista bila edina motiva. V ozadju je šlo pogosto tudi za davčne olajšave in za pomnožitev premoženja, ki ga je nova funkcija prinesla. Vodilni člani DSD in KSKJ so bili med premožnejšimi člani slovenske skupnosti v Jolietu, med seboj so se dobro poznali

in so lažje sooblikovali razvoj slovenske katoliške skupnosti in pogosto celotnega kraja.

Namen članka je prikazati delovanje DSD od njene ustanovitve do obdobja nakupa. V članku bo prikazana vloga DSD, predvsem njena povezava s katolištvom, slovenstvom, zavarovalniško dejavnostjo in njeno lokalno vpetostjo v mestu Joliet. Za uspešno vodenje družbe je bilo odgovorno njeno vodstvo, zato so v članku člani vodstva posebej predstavljeni. Članek tudi želi izpostaviti doprinos, ki ga je družba imela pri kulturnem, verskem in gospodarskem razvoju slovenske skupnosti v Jolietu, saj je s svojimi pravili vidno posegala v življenje slovensko-katoliške skupnosti. To, da je DSD v 50. letih 20. stoletja spremenila statut in dovolila, da se lahko v družbo včlanijo rimskokatoličani katerekoli narodnosti, je družbi prineslo večetnično komponento ter večanje članstva. Prav tako je na večanje članstva vplivala odprava pogoja o velikonočnem prejemu zakramentov zaradi zakonodaje Oddelka za zavarovanje države Illinois, ki je trdil, da ukinitev zavarovalne police osebe zaradi verskih razlogov krši državni zakon in pravilo.

O družbi ni veliko napisanega. Članek je utemeljen na zgodovinopisnem pretresu izbranega arhivskega gradiva Župnije sv. Marije, Arhiva Republike Slovenije in osebnega arhiva Dominika Herleta. Poleg tega sem uporabljal spominske knjige župnije sv. Jožefa iz Jolieta in časopisne vire, predvsem *Amerikanskega Slovenca* in *Ameriško Domovino*. Podatke sem pridobival in preverjal tudi iz spletnih virov. Tako sem za ljudsko štetje (1900, 1930, 1950) uporabljal FamilySearch, za letnice rojstev in smrti posameznikov pa predvsem spletno stran Find a Grave.

1 Delovanje Družbe Svete Družine

Ustanovna seja DSD, ki se je sprva imenovala Društvo Svete Družine, je potekala 29. novembra 1914 v šolski dvorani sv. Jožefa v Jolietu. Na njej je k družbi pristopilo okoli 100 članov. Izvoljeni so bili naslednji odborniki: George Stonich, predsednik; Stephen Kukar, podpredsednik; Joseph Klepec, tajnik; Anton Nemanich mlajši, zapisnikar; John Petrič starejši, blagajnik; Anton Šraj mlajši; Nicholas J. Vranichar in Josip M. Grill, nadzornika, in Frank Kocjan, reditelj (*Spominska knjiga* 1916, 85; *AS* 16. 4. 1915, 5).

Članstvo je hitro naraščalo in tako je imela družba po dveh tednih delovanja že 250 članov (*AS* 18. 12. 1914, 8). Svojo drugo sejo je družba imela 13. decembra 1914 v šolski dvorani sv. Jožefa. Na tej seji je bil prisoten tudi tedanji jolietski župnik Janez (John) Kranjec, ki je bil soglasno izvoljen za njihovega prvega duhovnega vodjo (*AS* 15. 12. 1914, 4).

Geslo DSD se je glasilo: *Vse za vero, dom in narod; vsi za enega, eden za vse*! (*Spominska knjiga* 1916, 85), uradno glasilo družbe pa je decembra 1914 postal *Amerikanski Slovenec*. Glavno vodstvo DSD je namreč na drugi seji 13. decembra 1914 soglasno sprejelo predlog o imenovanju *Amerikanskega Slovenca* za uradno glasilo družbe (*AS* 15. 12. 1914, 4).[1] Prva številka družbinega glasila je tako izšla 5. januarja 1915 (*AS* 5. 1. 1915, 4). Pri svojem delovanju je družba uporabljala angleški in tudi slovenski jezik, sedež pa je imela na 301 Lime Street v Jolietu. V družbo so bili sprva lahko vključeni samo dejavni slovenski katoličani, kasneje se je možnost članstva razširila na vse katoličane (*History of St. Joseph's parish, Joliet, Illinois* 1941, 139–140; *Spominska knjiga* 1916, 86; ARS 1, *Kochevarjevo pismo Gobtzu* 1981, fond Gobetz, šk. 352).

5. in 6. aprila 1915 je imela DSD svoje prvo zborovanje, na katerem so potrdili pravila družbe in izpopolnili svoj program. Sklenili so, naj bo družba inkorporirana ne samo v državi Illinois, temveč tudi v Pensilvaniji (PA) (*Spominska knjiga* 1916, 85). Poleg tega je vodstvo DSD sklenilo, naj se ustanovi otroški oz. mladinski oddelek družbe, v katerega bodo včlanjeni otroci članov družbe, ki so stari od 5 do 16 let. (*AS* 6. 8. 1915, 5) Na tem zborovanju je prišlo do nekaterih sprememb vodstva družbe. Predsednik je še naprej ostal George Stonich, novi podpredsednik je postal John N. Pasdertz, tajnik je bil še naprej Joseph Klepec, prav tako sta ostala zapisnikar Anton Nemanich mlajši in blagajnik John Petrič mlajši. Do sprememb je prav tako prišlo v nadzornem odboru, saj sta Šraja in Grilla zamenjala Anton Kastello in John Stua, Vranichar je še naprej opravljal funkcijo nadzornika. Ustanovljena sta bila finančni in porotni odbor, ki so ga sestavljali Stephen Kukar, Anton Trgovčič in Josip Težak. Institucionalne spremembe

1 To je bilo pričakovano dejanje DSD, saj je *Amerikanski Slovenec* konec leta 1914 prenehal biti uradno glasilo KSKJ in je januarja 1915 njihovo uradno glasilo postalo *Glasilo K.S.K. jednote* (*AS* 29. 12. 1914, 5; *Glasilo K.S.K. jednote*, 1. 1. 1915, 1). Vodstvo KSKJ je namreč na 12. konvenciji v Milwaukeeju v Wisconsinu (WI) 21. avgusta 1914 glasovalo o lastnem uradnem glasilu, ki mora biti katoliško usmerjeno in naj bi imelo za glavnega urednika duhovnika (*AS* 28. 8. 1914, 5).

so bile nujno potrebne, saj je bilo že 17. decembra 1914 sklenjeno, da družba želi sprejemati oz. ustanavljati podružnice. Poleg tega sta bila ustanovljena stroškovni in rezervni sklad, kar je zahtevalo dodatni nadzor nad financami. (*AS* 9. 4. 1915, 5)

Glavni odbor DSD je 15. aprila 1915 sklenil, da naj se organizacija imenuje Družba Svete Družine, vsaka njena podružnica pa naj se imenuje Društvo Svete Družine. S tem je bila narejena potrebna razlika v imenu (*AS* 16. 4. 1915, 5). Poročilo DSD s 30. junija 1915 kaže, da je imela družba 12 podružnic oz. društev s skupno 771 člani in 4833,40 dolarja skupnega premoženja, kar danes predstavlja 148.507,89 dolarja (*Spominska knjiga* 1916, 86). Družbi so se lahko pridružili moški in ženske, stari od 16 do 55 let, ki so plačali 1 dolar v rezervni sklad. Za vstop v podružnico oz. društvo DSD članu/-ici ni bilo treba plačati dodatnega zneska. Ob vstopu v društvo DSD in v samo organizacijo je bil član/-ica deležen/-na vseh bonitet in pravic, ki jih je družba nudila po inkorporaciji. Društvo DSD je članom/-icam izplačevalo bolniško podporo (*AS* 30. 4. 1915, 5), odbor društva pa je člana/-ico v času bolezni redno obiskoval na domu in mu/ji stal ob strani (*AS* 8. 10. 1915, 5).

DSD je članstvu že v prvih mesecih delovanja nudila izplačilo odškodnin za popolno izgubo vida na enem očesu, za popolno izgubo vida na obeh očesih, za izgubo ene roke nad zapestjem, za izgubo obeh rok nad zapestjem, za izgubo ene noge nad členkom, za izgubo obeh nog nad členkom, za izgubo najmanj štirih prstov ali cele dlani ene roke, za izgubo najmanj štirih prstov na eni nogi ali stopala, za zlomljeno hrbtenico, če je član za vedno nezmožen za vsako delo. Prav tako je družba članstvu plačevala za operacije; 50 $, kar danes predstavlja 1538,36 $,[2] za enkratno operacijo slepiča ali za enkratno operacijo kile. Za poškodbe in operacije se niso pobirali redni mesečni prispevki, temveč je glavni tajnik družbe za celotno članstvo razpisal skladu primeren prispevek, kadar je bilo treba plačati za poškodbe ali operacije. Družba je leta 1915 plačala posmrtnino dedičem umrlega v višini 250 $, kar danes predstavlja 7691,77 $, oz. 500 $, kar danes predstavlja 15.383,55$. Posmrtnina je bila v celoti izplačana takoj

2 Podatek je bil pridobljen na podlagi izračuna inflacijskega kalkulatorja (CPI Inflation Calculator) z oktobrom 2023. Tudi drugi tovrstni podatki so bili posodobljeni na podoben način.

po sprejemu, še isti dan, oz. ko je bila dokumentacija urejena in sprejeta na glavnem uradu družbe (*AS* 30. 4. 1915, 5).

DSD je že v prvem letu delovanja skrbela za zavarovanje otrok svojih članov/-ic. Z ustanovitvijo otroškega oddelka so starši za otroka plačali 25 centov pristopnine, nato pa vsak mesec po 15 centov. Otrok je bil tako zavarovan za 100 $, kar danes predstavlja 3046,25 $. Zdravniški pregled otrok v tistem obdobju ni bil potreben, dovolj je bilo že, da je odbor društva DSD otroka videl in ga prepoznal za zdravega (*AS* 6. 8. 1915, 5).

DSD je bila že od ustanovitve trdno povezana z jolietsko župnijo sv. Jožefa in s takratnima župnikoma Janezom Kranjcem in Janezom Plevnikom, ki je leta 1915 postal njen duhovni vodja (*AS* 9. 4. 1915, 5). Tako je družba septembra 1915 želela namesto veselice organizirati dogodek, ki bi napolnil njihovo blagajno in iz katere bi nato za župnijo sv. Jožefa darovali sredstva za nakup stolpne ure oz. orgel (*AS* 3. 9. 1915, 5). Za župnijski sejem v novembru 1917 je družba darovala zlato uro, dvema tekmovalcema sejma pa prispevala 10 $ (*AS* 30. 11. 1917, 5). Pri cerkvenem življenju je DSD sodelovala tudi tako, da je v uradnem glasilu spodbujala svoje člane k izpolnjevanju velikonočne dolžnosti: k prejemu zakramenta svete spovedi in k prejemu obhajila. Poleg tega je DSD ob smrti člana povabila člane k udeležbi pri sveti maši in na pogrebu ter pokojnika priporočila v molitev (*AS* 17. 3. 1916, 5).

Leta 1917 so vodstvu družbe dodali funkcijo II. podpredsednika, ki jo je tistega leta opravljal George Weselich (*AS* 4. 12. 1917, 3). Leta 1920 se je vodstvu pridružil duhovnik Frančišek Šaloven, ki je postal duhovni vodja. Istega leta je funkcijo blagajnika namesto Petriča začel opravljati Anton Nemanich starejši (*AS* 10. 2. 1920, 3). Leta 1928 je DSD prvikrat imenovala svojega vrhovnega zdravnika dr. Martina J. Ivca. Leta 1939 so v vodstvo dodali načelnika propagande za publikacije; tistega leta je bil to p. Alexander Urankar (*AS* 22. 12. 1939, 3). Predsedniki, glavni tajniki in duhovni vodje družbe bodo predstavljeni v posebnem poglavju.

DSD je izdajala mnogo certifikatov, ki so imeli različne denarne vrednosti. Družba je poslovala v skladu s tabelo American Experience, ki jo je odobril Oddelek za zavarovanje države Illinois (State Insurance Department). Certifikat oz. potrdilo bratskih podpornih organizacij je uradna polica

življenjskega zavarovanja ali rentna pogodba člana organizacije. Član ima certifikate namesto tradicionalnih komercialnih polic, saj določajo omejitve kritja, denarne vrednosti in določene upravičence ter delujejo kot pravna finančna varovala. Poleg tega je član s certifikatom postal aktiven član podružnice oz. društva, kar mu je omogočalo udeležbo na dogodkih v skupnosti, kulturnih programih in štipendijah, ki so bili namenjeni samo članom (SNPJ 2026a). Društva DSD so za certifikate od članstva že leta 1915 zbirala po 50 centov. Ta denar se je nato porabil za kritje stroškov dokumentov s predpisi, knjig in ostalih nujnih potrebščin (*AS* 6. 8. 1915, 5).

Leta 1925 so vodstvo DSD sestavljali: George Stonich, predsednik; John N. Pasdertz, I. podpredsednik; Josip Pavlakovich, II. podpredsednik; Josip Slapničar, tajnik; Paul J. Laurich, zapisnikar; Simon Shetina, blagajnik, in p. Kazimir Zakrajšek, duhovni vodja. V nadzornem odboru so bili Andrew Glavach, Joseph Medic in John Petrič, v porotnem oz. finančnem pa Anton Strukel, Josip Klemenčič in Frank Pavlakovich (*AS* 4. 12. 1925, 3). Leta 1926 je na mestu duhovnega vodja p. Zakrajška zamenjal duhovnik Joseph Škur.

Leta 1928 je bilo izvoljeno novo vodstvo DSD. Prvikrat je v njem dobila mesto ženska, kar je posledica sprememb ustavne ureditve Združenih držav Amerike (ZDA), ko so leta 1920 sprejeli XIX. amandma k ustavi, ki je zagotavljal ženskam volilno pravico tudi na zveznem nivoju in v vseh zveznih državah. Leta 1920 je KSKJ, ki je imela svoj sedež prav tako v Jolietu, na svoji 14. konvenciji potrdila enakovreden položaj žensk v organizaciji, čeprav v vodstveni strukturi ni imela nobene ženske (Agel 2000, 48). Leta 1926 je bila v Jolietu ustanovljena SŽZ, ki je imela v svoji prvi vodstveni strukturi samo ženske (*Zarja*, januar 1976, 18). Prva slovensko-ameriška bratska podporna organizacija v ZDA, ki je ženskam omogočila enakovreden položaj v organizaciji, je sicer bila Slovenska Narodna Podporna Jednota (SNPJ), saj so se ženske že leta 1909 lahko priključile tej organizaciji in imele enakovredne pravice (Milanič 2000, 79).

Vodstvo DSD so leta 1928 sestavljali: George Stonich, predsednik; Filip Živec, I. podpredsednik; Mary Kremesec, II. podpredsednica;3 Frank J. Wedic, tajnik; Paul J. Laurich, zapisnikar; John Petrič, blagajnik; Joseph

3 Leta 1932 jo je na tej funkciji zamenjala Kathrine Bayuk (*AS* 30. 12. 1932, 3).

Škur, duhovni vodja, in dr. Martin J. Ivec, vrhovni zdravnik. Nadzorni odbor so sestavljali Andrew Glavach, Jakob Štrukel in John Gerčar, porotni odbor pa Anton Štrukel, Joseph Pavlakovich in Joseph Wolf (*AS* 29. 11. 1928, 5).

Leta 1935 so vodstvo DSD sestavljali: George Stonich, predsednik; Joseph Klepec, I. podpredsednik, Kathrine Bayuk, II. podpredsednica; Frank J. Wedich, tajnik; John Petrič, blagajnik, duhovnik Anzelm Murn, duhovni vodja, in dr. Martin J. Ivec, vrhovni zdravnik. V nadzornem odboru so bili Andrew Glavach, Jakob Štrukel in Joseph L. Drašler mlajši, v porotnem odboru pa Anton Štrukel, Joseph Pavlakovich in Mary Kremesec (*AS* 20. 12. 1935, 3).

Fotografija 1: Fotografija z 9. konvencije DSD v Jolietu v Illinoisu avgusta 1934 (OADH 4, *Agnichevo pismo Herletu 2026*)

Ivan Mladineo je leta 1937 napisal *Narodni adresar Hrvata-Slovenaca-Srba*, kjer so seznami vseh tedanjih društev, ki so jih v ZDA ustanovili Srbi, Hrvati in Slovenci. Z omembo društev DSD v tem adresarju je družba

postala bolj prepoznavna, saj je bila umeščena v širši jugoslovanski organizacijski prostor. Mladineo zapiše, da je v Jolietu delovala DSD, ki ji je predsedoval George Stonič, glavni tajnik je bil Frank J. Wedic, glavni blagajnik John Petrič. Družba je imela svoj sedež na 501 Lime Street v Jolietu. Družba Svete Družine je imela leta 1937 v Jolietu tri podružnice. Društvo Svete Družine št. 1 je vodil Louis Martinčič, tajnik društva je bil John Barbič, blagajnik pa Joseph Geršir. Društvo je imelo svoje prostore na 1303 Vine Street v Jolietu. Seje so bile četrto nedeljo v mesecu v stari šoli sv. Jožefa. DSD št. 12 svete Cecilije je vodila Anna Jerisha, tajnica društva je bila Rose Bahor, blagajničarka pa Jennie Krall. Prostore je imela na 1219 North Center Street v Jolietu, seje so potekale drugo nedeljo v mesecu v stari šoli sv. Jožefa. DSD št. 21 ESL St. Bernard je predsedoval Emery Subar, tajnik je bil John Rolih, blagajnik Frank Ivnik. Družba je imela svoje prostore na 702 North Bluff Street v Jolietu, seje so potekale drugo nedeljo v mesecu v slovenski dvorani (Mladineo 1937, 212). Leta 1937 je DSD imela 1645 članov (Klemenčič 1991, 109).

Leta 1941 je DSD dobila novo vodstvo, ki so ga sestavljali: George Stonich, predsednik; Frank Tushek, I. podpredsednik; Kathrine Bayuk, II. podpredsednica; Frank J. Wedich, tajnik; John Nemanich mlajši, zapisnikar; Joseph Klepec, blagajnik; Matthew Kebe, duhovni vodja; Joseph A. Zalar, vrhovni zdravnik. V nadzornem odboru so bili Andrew Glavach, Joseph L. Drasler in Joseph Jerman, v porotnem pa Joseph Pavlakovich, Mary Kovacich, John Denša in predsednik atletskega odseka Frank Likovich (*AS* 19. 12. 1941, 3). DSD je do leta 1941 izplačala svojim članom za več kot 250.000 dolarjev (danes to predstavlja 5.311.768,71 dolarja) posmrtnin, zdravstvenih premij in drugih oblik pomoči. Leta 1941 je bila solventnost družbe 111,90-odstotna. (*History of St. Joseph's parish, Joliet, Illinois* 1941, 139–140; *Spominska knjiga* 1916, 86; ARS 1, *Kochevarjevo pismo Gobtzu* 1981, fond Gobetz, šk. 352)

Leta 1945 je DSD dobila novo vodstvo. Častni predsednik je postal dolgoletni predsednik družbe George Stonich. Po več kot 30 letih je postal novi predsednik Frank Tushek, I. podpredsednik Steve J. Kosar, II. podpredsednica Kathrine Bayuk. Za tajnika je bil ponovno izvoljen Frank J. Wedic, za zapisnikarja John Nemanich mlajši, za blagajnika Joseph Klepec, za duhovnega vodjo Matthew (Matija) Kebe, za vrhovnega zdravnika dr. Joseph A. Zalar. Nadzorniki so postali Andrew Glavach, Joseph L. Drasler

in Joseph Jerman. V porotni odbor so bili izvoljeni Joseph Pavlakovich, Mary Kovačič, John Denša in predsednik atletskega odseka Gabriel Drasler (*AS* 10. 8. 1945, 5).

Fotografija 2: Fotografija s 13. konvencije DSD v Jolietu v Illinoisu avgusta 1948 (OADH 3, *Agnichevo pismo Herletu 2026*)

Leta 1950 so vodstvo DSD sestavljali: Frank Tushek, predsednik; Steve J. Kosar, I. podpredsednik; II. podpredsednica Ann Jerisha; Frank J. Wedic, tajnik; John Nemanich mlajši, zapisnikar;4 Anton Smrekar, blagajnik; George Kuzma, duhovni vodja, in Joseph A. Zalar, vrhovni zdravnik. V nadzornem odboru so bili Andrew Glavach, Anna Frank in Joseph Jerman, v porotnem pa Joseph Pavlakovich, Mary Kovačič, Frank Less in predsednik atletskega odseka Joseph L. Drasler (*AD* 2. 3. 1950, 5).

4 Leta 1953 je Nemanicha na tej funkciji zamenjal Matthew Vranesic (*AD* 17. 12. 1953, 4).

Časopis *Ameriška domovina* je o delovanju DSD v letu 1952 poročal:

> Do 1. januarja 1952 je DSD izplačala svojim članom in članicam in njih dedičem raznih posmrtnin, poškodbin, bolniških podpor ter drugih izplačil denarne vrednosti do četrt milijona dolarjev. Društvo za DSD se lahko ustanovi v vsakem mestu Zdr. držav z ne manj kot 5 člani(cami) za odrasli oddelek. Sprejme se vsak katoličan moškega ali ženskega spola v starosti od 16 do 60 let. V mladinski oddelek pa od rojstva do 16. leta. (19. 12. 1952, 3)

Sredi 50. let 20. stoletja je DSD tako kot tudi mnoge druge bratske podporne organizacije pestilo predvsem pomanjkanje novih članov, obstoječi člani so bili zelo stari, finančno stanje je bilo slabo. Od ustanovitve družbe (leta 1914) do leta 1957 je bilo vanjo vključenih 1047 ameriških Slovencev, skupno premoženje družbe je znašalo 176.000 dolarjev oz. današnjih 1.956.243,13 dolarja. Po finančni strani bi bilo za DSD morebiti bolje, če bi se že tedaj združila s katero izmed močnih bratskih podpornih organizacij. Kakorkoli, glavni odbor družbe je začel delovati inovativno in se lotil spremembe statuta. Določil je, da se lahko v DSD včlanijo rimskokatoličani katerekoli narodnosti, kar je organizaciji prineslo večetnično komponento. To novo določilo so začeli oglaševati v vseh katoliških časopisih države Illinois. Prvi tovrstni oglas se je pojavil v uradnem časopisu čikaške nadškofije *The New World*. Posledica je bila, da se je včlanilo 1000 novih članov (rimskokatolikov) (ARS 2, *Konradovo pismo Gobtzu* 1981, fond Gobetz, šk. 352). Poleg tega pogoj o velikonočnem prejemu zakramentov ni več veljal od poznih 50. let 20. stoletja zaradi zakonodaje Oddelka za zavarovanje države Illinois, ki je trdil, da ukinitev zavarovalne police osebe zaradi verskih razlogov krši državni zakon in pravilo. Tako je oseba za več let dobila status neaktivnega člana lokalnega društva, toda njena zavarovalna polica je ostala aktivna, čeprav so dokazali, da ni izpolnjevala velikonočne dolžnosti (Vidmar 2019, 25).

Leta 1957 so vodstvo DSD sestavljali: Steve Kosar, predsednik; Nickolas Pavlakovich, I. podpredsednik; Anna Jerisha, II. podpredsednica; Frank J. Wedic, tajnik; Joseph L. Drasler, zapisnikar; Anton Smrekar, blagajnik; p. Aleksander Urankar, duhovni vodja, in dr. Joseph A. Zalar, vrhovni zdravnik. V nadzornem odboru so bili Frank Tushek, Anna Frank in John

Barbic, v porotnem pa Joseph Pavlakovich, Antonija Densa in Ann Thomas. Predsednik atletskega odseka je bil Anthony Tomazin (*AD* 22. 8. 1957, 3).

Leta 1959 so vodstvo DSD sestavljali: Steve Kosar, predsednik; Nicholas Pavlick, I. podpredsednik;5 Anna Jerisha, II. podpredsednica; Joseph Kochevar, tajnik;6 Joseph L. Drasler, zapisnikar; Anton Smrekar, blagajnik; duhovnik DeSalles Snyder, duhovni vodja,7 in dr. Joseph A. Zalar. V nadzornem odboru so bili Frank Tushek, Anna Frank in John Barbic, v porotnem pa Joseph Pavlakovich, Antonija Densa in Anna Thomas. Predsednik atletskega odseka je bil Anthony Tomažin (*AD* 24. 12. 1959, 3).

Leta 1969 pride do menjave vodstva DSD. Člani vodstva so postali: Joseph J. Konrad, predsednik; Louis R. Zefran, I. podpredsednik; Anna Jerisha, II. podpredsednica; Robert M. Kochevar, tajnik; Anthony J. Smrekar, blagajnik; Joseph L. Drasler, zapisnikar.8 Nadzorniki so bili Joseph Sinkovec, Matthew Kochevar in Anthony Tomazin, v porotnem odboru pa Mary Riola, John Kovas in Frances Yucevicius. Vodja družbenih aktivnosti je bila Nany Owen, p. Aloysius Madic je bil duhovni vodja,9 dr. Joseph A. Zalar pa vrhovni zdravnik (*AD* 26. 12. 1969, 4). Januarja 1969 je imela DSD 1.243.457,66 dolarja premoženja, kar danes predstavlja 10.641.185,39 dolarja. Naj omenim, da je nekdanji predsednik družbe Joseph J. Konrad v 70. letih sodeloval v odboru za nabiranje denarja za kapelo v Washingtonu (WA), D. C. (*AD* 26. 12. 1969, 4).

Leta 1980 je DSD delovala v devetih ameriških zveznih državah. Njeno premoženje je bilo večmilijonsko, članstvo je štelo več tisoč rimskokatoličanov (*AD* 26. 12. 1969, 4). Vodstvo družbe so tistega leta sestavljali: Joseph J. Konrad, predsednik; Ronald Zefran, I. podpredsednik; Anna Jerisha, II. podpredsednica; Robert M. Kochevar, tajnik; Anton J. Smrekar,

5 Leta 1965 Pavlicka na funkciji I. podpredsednika zamenja Louis Barbic (*AD* 23. 12. 1965, 4).

6 Leta 1962 Kochevarja na funkciji tajnika zamenja Joseph Konrad (*AD* 27. 12. 1962, 4).

7 Leta 1960 Snyderja na funkciji duhovnega vodje zamenja p. Thomas Hoge, njega pa leta 1964 p. Aloysius Madic (*AD* 22. 12. 1960, 4; *AD* 10. 12. 1964, 4).

8 Leta 1977 Draslerja na funkciji zapisnikarja zamenja Nancy Osborne (*AD* 22. 12. 1977, 3).

9 Leta 1980 Madica na funkciji duhovnega vodje zamenja David Stalzer. Leta 1982 je bila Družba Svete Družine brez duhovnega vodje. Leta 1983 postane duhovni vodja p. Lawrence Grom (*AS* 22. 12. 1980, 3; *AS* 21. 12. 1982, 6; *AS* 20. 12. 1983, 7).

blagajnik; Nancy Osborne, zapisnikarica; Joseph Sinkovec, prvi skrbnik; Frances Kumak, druga skrbnica; Anthony Tomazin, tretji skrbnik; Mary Riola, prva sodnica; John Kovas, drugi sodnik; Frank Toplak, tretji sodnik; Mary Lou Golf, socialna vodja; duhovnik David Stalzer, duhovni vodja; dr. Joseph A. Zalar, zdravnik. (*AD* 26. 11. 1980, 4) Društvo je leta 1981 imelo svoj sedež na One Fairlane Drive v Jolietu (60434) (ARS 1, *Kochevarjevo pismo Gobtzu* 1981, fond Gobetz, šk. 352).

Program DSD za leto 1980 je obsegal zagotavljanje štipendij za bogoslovce, zagotavljanje štipendij za dekleta, ki bi rade postale redovnice, dodatne štipendije za neprivilegirane fante in dekleta, sodelovanje v programu papeževih prostovoljcev v Latinski Ameriki.10 Poleg tega je program podpiral nekatere športne aktivnosti (kegljanje, košarko in manjšo ligo v bejzbolu), družabne aktivnosti, finančno pa je podpiral tudi hišo molitve (St. Clare House of Prayer) v Kankakeeju v Illinoisu (*AD* 26. 11. 1980, 4; Sisters of St. Francis of Mary Immaculate 2005). Družba po svojem delovanju tako ni bila samo organizacija, ki je članom nudila zavarovanja, temveč je skrbela tudi za njihov verski, vzgojno-izobraževalni in socialni razvoj. Med jolietskimi Slovenci ter tudi širše je družba ohranjala in širila slovensko-katoliško identiteto.

10 *Papeški prostovoljci za latinsko Ameriko (Papal Volunteers for Latin America oz. PAVLA)* je bila organizacija socialne pastorale, ustanovljena leta 1960 v okviru papeške komisije za Latinsko Ameriko. Ko je organizacija leta 1971 prenehala delovati, so bili papeževi prostovoljci poslani v Peru, britanski Honduras, Brazilijo, Paragvaj, Kostariko in na Jamajko. Ker je PAVLA skušala spodbuditi razvoj v državah Latinske Amerike, so prostovoljci poleg teologije morali poznati tudi kakšno praktično veščino na področju izobraževanja, zdravstva ali gradbeništva. Prostovoljci so bili finančno podprti s strani njihove lokalne župnije in so se zavezali triletnemu bivanju v izbrani državi. Pred odhodom so imeli dodatno obdobje usposabljanja. Po prihodu v izbrano državo so prostovoljci gradili peči, stranišča in stavbe za splošne namene ali pa so prebivalcem zagotavljali zdravstveno varstvo in izobraževanje. Namesto neposredne evangelizacije naj bi prostovoljci raje med delom širili krščanski vpliv (ADOM 1997, *Papal Volunteers for Latin America Records, 1960–1986* [letniki 1960–1971], zbirka spisov št. 71).

	1987	1988	1998	2001
Obveznice	5.942.690 $ / 16.338.840,26 $*	7.461.946 $ / 19.700.798,97 $*	18.787.370 $ / 36.199.573,67 $*	22.534.666 $ / 39.962.958,87 $*
Delnice	59.716$ / 164.183,25 $*	70.214$ / 185.376,83 $*		
Nepremičnine	985.015 $ / 2,708.201,63 $*	941.515 $ / 2,485.758,77 $*		
Certifikati, posojila, zastavne pravice	193.662 $ / 532.454,58 $*	184.188 $ / 486.287,46 $*		
Gotovina, bančni depoziti	3.003.045$ / 8,256.576,15 $*	2.114.917$ / 5,583.738,43 $*		
Zavarovalne premije in rente (plačila so bila odložena ali nepobrana)	311.837 $ / 857.365,09 $*	360.257 $ / 951.139,39 $*		
Zapadli in obračunani prihodki od naložb	254.939 $ / 700.929,65 $*	266.988 $ / 704.893,46 $*		
Nepodpisani skladi (oz. pogodbe) in posebne rezerve	4.678.293 $ / 12.862.505,36 $*	4.824.445 $ / 12.737.350,43 $*		
Redni prihodek	10.750.909 $ / 29.558.564,35 $*	11.400.037 $/ 30.388.64,00 $*	21.779.700 $ / 41.965.206,13 $*	25.675.226 $ / 45.532.425,49 $*

$* (2024)

Tabela 1: Podatki o premoženju DSD (1987, 1988, 1998, 2001)

Podatki o premoženju DSD za leto 1987 kažejo, da je imela družba 10.750.909 dolarjev rednega prihodka, kar danes predstavlja 29.558.564,35 dolarjev (*AD* 1. 3. 1988, 8). Leto kasneje so podatki o premoženju DSD še spodbudnejši, saj je imela družba leta 1988 11.400.037 dolarjev rednega prihodka, kar danes predstavlja 30.388.64,00 dolarjev (*AD* 7. 3. 1989, 8). Leta 1998 je imela družba 21.779.700 dolarjev rednega prihodka kar danes

predstavlja 41.965.206,13 dolarja. (*AD* 25. 3. 1999, 12) Leta 2001 je imela DSD 25.675.226 dolarjev rednega prihodka, kar danes predstavlja 45.532.425,49 dolarja (*AD* 7. 3. 2002, 8). Podatki kažejo, da je DSD od srede 80. let 20. stoletja pa vse do začetka 21. stoletja ostajala finančno stabilna organizacija.

Leta 2003 so glavni odbor DSD sestavljali: Robert M. Kochevar, predsednik; James A. Paul, I. podpredsednik; Mary Riola, II. podpredsednica; Jean Konrad, blagajničarka; Nancy Thorndyke, tajnica in zapisnikarica; Anthony Thomazin mlajši, prvi nadzornik; Mary Lou Golf, druga nadzornica; Frank Toplak, tretji nadzornik; redovnica Elizabeth Marie Klepec, prva sodnica; Carol Barlec, druga sodnica. Duhovni vodja družbe je bil George Klepec. Družba je tistega leta postavila uradno spletno stran: www.holyfamilysociety.com (*Diamond Anniversary Souvenir Book* 2003, 2).

2 Vodstvo Družbe Svete Družine

Nacionalni predsedniki	Glavni tajniki	Duhovni vodje
George Stonich, 1914–1945	Joseph Klepec, 1914–1925	Janez (John) Kranjec, 1914–1915
Frank Tushek, 1945–1957	Josip Slapničar, 1925–1928	Janez (John) Plevnik, 1915–1920
Steve Kosar, 1957–1969	Frank J. Wedic, 1928–1957	Frančišek Šaloven, 1920–1925
Joseph J. Konrad, 1969–1988	Joseph Kochevar, 1957–1969	p. Kazimir Zakrajšek, 1925–1926
Robert M. Kochevar, 1988–2012	Robert M. Kochevar, 1969–1988	Joseph Škur, 1926–1935
*James A. Rial mlajši, 2012–2015	Nancy Thorndyke, 1988–2008	p. Anzelm Murn, 1935–1941
		Matija Kebe, 1941–1950
		George Kuzma, 1950–1957
		p. Aleksander Urankar, 1957–1959
		DeSales Snyder, 1959–1969
		p. Aloysius Madic, 1969–1980
		David Stalzer, 1980–1988
		George Klepec, 1988–2008

Tabela 2: Vodstvo DSD (1914–2008)

2.1 Nacionalni predsedniki

Nacionalni predsednik opravlja funkcijo predsedujočega organizaciji. Nadzoruje ohranjanje kulturne dediščine, javno zastopa društvo in predseduje nacionalnemu upravnemu odboru. Predseduje sestankom nacionalnega odbora, zagotavlja spoštovanje statuta društva in sodeluje z drugimi nacionalnimi funkcionarji (z glavnim tajnikom in blagajnikom) pri vodenju organizacije. (*Prosveta*, 1. 12. 2023, 3)

Nacionalni predsedniki DSD so bili: George Stonich (1914–1945), Frank Tushek (1945–1957), Steve Kosar (1957–1969), Joseph J. Konrad (1969–1988), Robert M. Kochevar (1988–2012) in James A. Rial mlajši (2012–2015).

George Stonich je bil prvi nacionalni predsednik DSD in je to funkcijo opravljal več kot 30 let (1914–1945). Rodil se je leta 1868 v vasi Geršiči v župniji Podzemelj v Beli krajini. Leta 1888 se je preselil v Združene države. (*Novi svet* 1939, 146–148; *Spominska knjiga* 1916, 85) Stonich je v Jolietu vrsto let vodil različne trgovine in se z družino naselil v dvonadstropni hiši na 813/814 North Chicago Street. Znan je bil tudi po tem, da je v različnih društvih opravljal delo uradnika. Tako je bil v Jolietu 29. novembra 1914 izvoljen za prvega predsednika DSD. Umrl je 22. februarja 1947 v Jolietu in je pokopan na pokopališču sv. Jožefa v Jolietu (*Novi svet* 1939, 146–148; *Spominska knjiga* 1916, 85; Smrti in mrtvorojenosti v Illinoisu 1916–1947; *Zarja* november/december 2008, 10).

Fotografija 3: George Stonich, prvi predsednik DSD (*Spominska knjiga* 1916, 123)

Stonicha je na mestu nacionalnega predsednika DSD nasledil *Frank Tushek*, ki je to funkcijo opravljal v letih 1945–1957. Rodil se je 15. februarja 1890 v kraju Stari Kot v občini Loški Potok. V ZDA je odšel leta 1901 in se naselil v Jolietu, kjer je odprl gostilno in jo vodil nekaj let. Tushek je bil aktiven v društvenem življenju, saj je bil član glavnega odbora DSD. Tako je leta 1941 postal I. podpredsednik, leto kasneje pa njen predsednik. Funkcijo predsednika je opravljal do leta 1957. Umrl je februarja 1978 in je pokopan na jolietskem pokopališču sv. Jožefa.

Tretji predsednik DSD je bil *Steve (Stephan) Joseph Kosar*, ki je to funkcijo opravljal v letih 1957–1969. Rodil se je 5. avgusta 1912. Leta 1945 je postal I. podpredsednik DSD in to funkcijo opravljal do leta 1956, ko je bil izvoljen za predsednika. To funkcijo je opravljal do leta 1969. Pripadal je Društvu sv. Janeza Krstnika št. 13 in bil odbornik tega društva ter njihov aktivni član več kot 30 let. Umrl je 16. junija leta 1974 v Hemitu v Kaliforniji (CA). Pogrebni sprevod je 22. junija 1974 potekal od pogrebnega zavoda *Zefran Funeral Home* do slovenske cerkve svetega Štefana v Čikagu v Illinoisu. Nato je bil pokopan na pokopališču Resurrection v Justiceu v Illinoisu

(Stephan Joseph Kosar [n. d.]; Zapisi župnijskega pokopališča 1864–1989 [n. d.]).

Kosarja je nasledil *Joseph J. Konrad*, ki je funkcijo predsednika opravljal v letih 1969–1988. Joseph J. Konrad se je rodil 20. oktobra 1926 v Jolietu. Bil je zelo dejaven član DSD. Leta 1962 je kratek čas opravljal funkcijo glavnega tajnika. Poročil se je z Normo Jean, ki je bila več kot 40 let aktivna članica DSD; med drugim je opravljala delo blagajničarke. Umrl je 15. maja 1988 v Jolietu (Javni zapisi Združenih držav Amerike 1970–2009 [n. d.]; Farkas Funeral Home 2018a).

Peti predsednik DSD je bil *Robert M. Kochevar*, ki je družbo vodil v letih 1988–2012. Rodil se je novembra 1940 v Jolietu. Bil je dejaven član DSD, njen tajnik, kasneje njen predsednik. Umrl je na svojem domu v Jolietu 29. novembra 2020 (Legacy.com 1998).

Po združitvi DSD s Catholic Holy Family Society (CHFS) je postal predsednik te organizacije *James A. Rial mlajši*, ki je to funkcijo opravljal v letih 2012–2015. Rial ni imel slovenskih korenin niti ni bil katolik, temveč metodist. CFL je namreč že leta 1996 posodobila svoj statut, da bi članstvo odprla vsem krščenim kristjanom (ali vsem, ki so poročeni z obstoječim članom) in tistim, ki podpirajo poslanstvo organizacije (Catholic Fraternal Life 2008). Rial se je rodil 5. septembra 1944 v kraju San Angelo v Teksasu (TX). Kasneje je živel v Rocky Groveu, Michigan Cityju, Park Forestu, Chicago Heightsu, Plainfieldu in nazadnje v Lockportu. Leta 1999 je bil predsednik Bratskega kongresa države Illinois (Illinois Fraternal Congress). Užival je v župnijski skupnosti (katoliški in združeni metodistični) in je za ti dve skupnosti mnogo let opravljal finančne posle. Verjel je v izobraževanje in poučevanje ter pomagal nadarjenim študentom (v finančnih težavah) s šolnino. Umrl je 10. novembra 2023 v Lockportu v Illinoisu, pogrebni obred je bil opravljen v župniji Lemont Methodist Church (Anderson-Goodale Memorial Homes 2019; Linkedin Corporation 2003).

2.2 Glavni tajniki

Glavni oz. generalni tajnik opravlja funkcijo korporativnega in kulturnega vodje organizacije. Opravlja službo glavnega upravnega uradnika

organizacije in tajnika nacionalnega odbora ter je pomemben most za ohranjanje komunikacije med člani organizacije (SNPJ 2026b).

Glavni tajniki DSD so bili: Joseph Klepec (1914–1925), Josip Slapničar (1925–1928), Frank J. Wedic (1928–1957), Joseph Kochevar (1957–1969), Robert M. Kochevar (1969–1988) in Nancy Thorndyke (1988–2008).

Joseph Klepec je bil prvi glavni tajnik DSD in je to funkcijo opravljal v letih 1914–1925. Rodil se je 15. novembra 1883 v Metliki. V ZDA je odšel leta 1904. Od leta 1905 do 1923 je bil urednik časopisa *Amerikanski Slovenec*, poleg tega je bil direktor založbe *Slavonic American Printing*, ki je delovala v Jolietu. Klepec je bil eden od ustanoviteljev DSD in njen prvi glavni tajnik. Kasneje je opravljal še delo blagajnika in tudi podpredsednika. Bil je član Društva Svete Družine št. 1. v Jolietu in vrsto let opravljal delo tajnika. Poleg tega je bil v Jolietu več mandatov mirovni sodnik (Justice of the peace). Joseph Klepec je po triletni bolezni 20. novembra 1949 umrl na svojem domu v Jolietu. Pokopan je na pokopališču sv. Jožefa v Jolietu (Find a Grave 1995b; *Belleville Daily Advocate*, 22. 11. 1949, 5; *The Joliet Daily News*, 29. 11. 1908, 7; *AD* 5. 12. 1949, 2; *AS* 14. 12. 1917, 8).

Klepca je na mestu glavnega tajnika nasledil *Josip Slapničar*, ki je to funkcijo opravljal v obdobju 1925–1928. Rodil se je okoli leta 1882 v Sv. Križu pri Kojskem. V ZDA je odšel marca 1902, ko mu je bilo 20 let. Po poklicu je bil delavec in se je kmalu po prihodu v ZDA naselil v Jolietu. Slapničar je bil društveno zelo dejaven. Pripadal je tako Jugoslovanski katoliški jednoti (JSKJ) kot tudi DSD. Leta 1925 je bil glavni tajnik DSD. To funkcijo je opravljal do leta 1928. Slapničar je rad sodeloval na dogodkih, ki jih je organizirala DSD. Tako je bil eden izmed finančnih podpornikov veselice »Card party«, ki jo je leta 1928 organiziralo Društvo Svete Družine št. 1 DSD (*Spominska knjiga* 1916, 83, 105; Migracije, Maryland, indeks seznamov potnikov v Baltimoru 1897–1952 [n. d.]; *AS* 24. 2. 1928, 3).

Tretji glavni tajnik DSD je bil *Frank J. Wedic (Vedic)*; to funkcijo je opravljal v letih 1928–1957. Rodil se je 15. decembra 1896 v Jolietu. Wedic je bil društveno dejaven in je bil član DSD. V 30., 40. in delno 50. letih 20. stoletja je bil njen glavni tajnik in tako družbi prinesel določeno trdnost in izkušnje. Wedicevo delo je bilo predvsem opazno v času med drugo svetovno vojno in po njej. Ustno ali pisno je bil na voljo za vsa pojasnila o delovanju

DSD, na zasedanjih glavnega odbora je podrobno poročal o poslovanju družbe in spremljal izplačilo darila (10 $) za vsakega člana, ki se je vrnil iz vojne (*AS* 8. 2. 1946, 3). Kot glavni tajnik in zastopnik DSD je pripravljal pozdravne govore, ki so jih nato prebirali na sejah KSKJ (*Glasilo K.S.K. jednote*, 2. 9. 1942, 2). Poleg tega je vodil zapisnike sej in konvencij ter vodil korespondence, upravljal seznam članstva in bil zadolžen za komunikacijo z lokalnimi društvi. Frank J. Wedic je umrl 19. oktobra 1957 in je pokopan na jolietskem pokopališču sv. Jožefa (Ancestry 1996; *Chicago Tribune*, 12. 9. 1948, 290; Rodoslovni indeks porok [n. d.]; Find a Grave 1995a).

Wedica je nasledil *Joseph Kochevar*, ki je funkcijo glavnega tajnika opravljal v letih 1957–1969. Rodil se je 18. maja 1903 v Leadvillu v Koloradu (CO). Kasneje se je preselil v Joliet, IL, kjer je vodil gostilno. Bil je aktiven tudi na društvenem področju. Kot nadzornik Mladeniškega društva sv. Alojzija je pomagal pri mobilizaciji slovenske priseljenske skupnosti k vzpostavitvi centraliziranih bratskih zavarovalniških okvirov, kot je bila ustanovitev DSD leta 1914. Kot glavni tajnik DSD je opravljal razna administrativna dela, poleg tega pa postavil temelje za večgeneracijsko vodenje svoje družine v DSD; njegov sin Robert Kochevar je postal glavni tajnik in predsednik družbe, njegova hči Carol M. Malnar pa je skupaj z možem Bernardom več let skrbela za finančni pregled družbe. Ko je leta 1959 DSD odprla pisarno v Čikagu v Illinoisu, je Joseph Kochevar pozval članstvo DSD k opravljanju poslov v družbeni novi pisarni in k njenemu obisku. Na družbinem letnem srečanju 27. januarja 1962 je predlagal resolucijo, ki bi dovoljevala nekaterim članom vodstva DSD (tudi samemu Kochevarju) pogajanje o pogodbi z družbinem vrhovnim zastopnikom Hirshom J. Kravitom za zastopanje Društva Svete Družine pri prodaji zdravstvenega in nezgodnega ter življenjskega zavarovanja v vseh ameriških zveznih državah, v katerih bo Društvo pridobilo licenco. Resolucija je bila sprejeta še istega dne. Joseph J. Kochevar je umrl 12. oktobra 1987 v Jolietu in je pokopan na pokopališču sv. Jožefa v Jolietu (Illinois, vojaške kartice za registracijo vpoklica v drugo svetovno vojno 1940 – 1945 [n. d.]; Ljudsko štetje 1950 [n. d]; Find a Grave 1995c; *Spominska knjiga* 1916, 74, 85; Farkas Funeral Home 2018b; Fred C. Dames Funeral Home & Crematory [n. d.]; *AD* 25. 6. 1959, 3; *AD* 24. 5. 1962, 4).

Peti glavni tajnik DSD je bil *Robert M. Kochevar*, ki je to funkcijo opravljal v letih 1969–1988; nato je postal nacionalni predsednik družbe. Kot

glavni tajnik DSD je skrbel za njeno administracijo, skladnost s predpisi in upravljanjem. Veliko vlogo je imel pri širjenju obsega, uspeha in nadaljnji izgradnji sistema DSD. Robert je velik del svoje kariere posvetil DSD, zagotavljanju njene stabilnosti in sodelovanja z lokalno skupnostjo. Še preden je nastopil funkcijo glavnega tajnika DSD, je predlagal predsednikom lokalnih društev DSD, naj njihova društva neprenehoma rastejo, naj sebe in ostale člane društev navdihujejo k širjenju bratskih, socialnih in materialnih interesov, naj poskrbijo za pomoč in olajšanje vseh potrebnih, naj raziščejo posamezno strukturo društva, naj vodji plačajo, kolikor si zasluži, naj se ne bojijo dati pohval in nagrad članom, ki si prizadevajo za promocijo društva. Poleg tega naj se društva, ki so manjša in ki ne morejo izpeljati velikih dogodkov, povežejo z večjimi društvi ter skupaj organizirajo dogodke, in tako bodo tudi ona ponosna na svoje delo. Robert M. Kochevar je postal ena izmed najbolj vplivnih osebnosti v sodobni zgodovini DSD. Umrl je 29. novembra 2020 v Jolietu (Propublica 2007; Farkas Funeral Home 2018b; *AD* 10. 10. 1963, 4).

Funkcijo glavne tajnice DSD je kot zadnja prevzela *Nancy Thorndyke*, ki je to funkcijo opravljala v letih 1988–2008. Rodila se je 24. junija 1933 v Rockdalu v Illinoisu. Nancy je bila aktivna članica DSD 43 let. Vrsto let je opravljala delo glavne tajnice DSD ter upravljala visokonivojske administrativne operacije in organizacijsko logistiko za družbo. Poleg tega je bila zapisnikarica izvršnega odbora DSD in tako skrbela za uradno dokumentacijo, zapisnike sej in poslovne evidence izvršnega odbora. Umrla je 5. junija 2012 v Jolietu in bila pokopana tri dni kasneje na jolietskem pokopališču sv. Jožefa (Find a Grave 1995d; Tezak's Home to Celebrate Life 2006).

2.3 Duhovni vodje

Duhovni vodja je skrbel predvsem za duhovno dobrobit članstva organizacije. Bil je član vodstvene strukture organizacije in zadolžen za ohranitev njenega katoliškega značaja. Članstvo je duhovno oskrboval z zakramenti in se udeleževal zborovanj organizacije (Kolar 1997, 157–158). DSD je duhovnega vodjo izbiral postopoma. Duhovnik je moral najprej biti član družbe oz. lokalnega društva, pri nadaljnji izbiri pa je pomagalo, če je duhovnik deloval v družbinem odboru za pravila (*Rules Committee*) (*AS* 23. 10. 1925, 3).

Duhovni vodje DSD so bili: Janez (John) Kranjec (1914–1915), Janez (John) Plevnik (1915–1920), Frančišek Šaloven (1920–1925), p. Kazimir Zakrajšek (1925–1926), Joseph Škur (1926–1935), p. Anzelm Murn (1935–1941), Matija Kebe (1941–1950), George Kuzma (1950–1957), p. Aleksander Urankar (1957–1959), DeSales Snyder (1959–1969), p. Aloysius Madic (1969–1979), David Stalzer (1979–1988) in George Klepec (1988–2008). Razen Snyderja in Stalzerja so bili Slovenci.

Prvi duhovni vodja DSD je bil *Janez (John) Kranjec*, ki je to funkcijo opravljal le kratko obdobje (1914–1915). Rodil se je 22. februarja 1871 v Starem trgu na Dolenjskem. V ZDA se je preselil leta 1892 in se vpisal v semenišče St. Francis v Wisconsinu. Po končanem študiju je bil julija 1897 posvečen v duhovnika in bil najprej nastavljen v irski župniji sv. Patrika v Jolietu. Leta 1911 je postal župnik jolietske župnije sv. Jožefa. Od decembra 1914 pa vse do smrti je bil duhovni vodja DSD, poleg tega pa urejal njeno glasilo *Amerikanski Slovenec*. Umrl je v Jolietu 12. februarja 1915 za posledicami pljučnice (Trunk 1912, 565; Klemenčič 1999, 43; *AS* 16. 2. 1915, 1).

Po smrti Kranjca je funkcijo duhovnega vodje opravljal *Janez (John) Plevnik*. Rodil se je 28. avgusta 1873 na Dobrovi pri Ljubljani. V ZDA je odšel leta 1882 in se naselil v Čikagu v Illinoisu. Kasneje se je šolal v semenišču St. Mary's Seminary v Baltimoru v Marylandu (MD). V duhovnika je bil posvečen 17. junija 1897 v slovenski župniji sv. Jožefa v Jolietu, kjer je tri dni kasneje daroval svojo novo mašo. Plevnik je leta 1915 postal župnik v Jolietu, kjer je upravljal župnijo sv. Jožefa, od leta 1924 pa je upravljal še župnijo v Rockdalu v Illinoisu. V obdobju 1915–1920 je bil duhovni vodja DSD in krajši čas urednikoval družbino glasilo *Amerikanski Slovenec*. Kot duhovni vodja DSD je Plevnik njene člane oskrboval z zakramenti, obiskoval obolele člane, jim priskrbel časopisje in bil na uslugo. Prav tako je vodil molitev na družbenih srečanjih in bil slavnostni govornik. Umrl je 23. marca 1938 v Jolietu in bil pokopan 28. marca 1938 na pokopališču sv. Jožefa v Jolietu (Friš 1994, 59; *AS* 9. 4. 1915, 5; *AS* 24. 12. 1917, 5; *AS* 25. 3. 1938, 1; NŠAL, *Janez Plevnik* 1894, fond spisi, spričevala št. 1458; Ljudsko štetje 1900 [n. d.]).

Plevnika je nasledil *Frančišek Šaloven*, ki je to funkcijo opravljal v letih 1920–1925. Šaloven se je rodil 9. septembra 1869 v Velenju – Sv. Martinu. Na duhovniški poklic se je pripravljal v mariborskem semenišču. Po posvetitvi

je kot duhovni pomočnik deloval v lavantinski škofiji, nato pa ga je monsinjor Frančišek Buh, ki je bil glavni vikar dulutske škofije v Minnesoti (MN), povabil, da bi bil v Elyju duhovni pomočnik. Šaloven je odšel v ZDA leta 1906 in je nekaj časa deloval kot duhovni pomočnik v Elyju, potem v Biwabiku in nato postal župnik slovenske župnije svetega rožnega venca (Holy Rosary Church) v Aurori. Novembra 1914 je postal župnik slovenske župnije sv. Roka v La Sallu v Illinoisu. Leta 1920 je postal duhovni vodja DSD in na tej funkciji ostal le do leta 1925, saj se mu je zdravstveno stanje slabšalo. Škof Schlarman mu je dal dodaten čas za počitek, da si znova pridobi zdravje. Šaloven je v župniji sv. Roka zadnjikrat krščeval 12. oktobra 1930. V upanju, da si izboljša zdravje, se je vrnil v Jugoslavijo, kjer je živel pri sorodnikih. Umrl je 5. julija 1942 v Prevorju (*St. Roch's Diamond Jubilee* 1975, 17, 21, 31; *The Catholic Bulletin*, 5. 8. 1911, 5; Ljudsko štetje 1930 [n. d.]; Thompson 1927, 488–489).

Šalovna je nasledil *p. Kazimir Zakrajšek*, ki je bil duhovni vodja družbe v letih 1925–1926. Rodil se je 3. maja 1878 v Preserju pod Krimom. 4. septembra 1897 je vstopil v frančiškanski red in dobil imel Kazimir. Gimnazijo in teologijo je obiskoval v Gorici, se zaobljubil leta 1901 in bil posvečen v duhovnika leta 1902. Leta 1904 je postal katehet v Kamniku na Gorenjskem in leta 1906 odšel v ZDA. V Clevelandu v Ohiu (OH) si je prizadeval za ustanovitev nove župnije, ki bi bila v službi večjega števila slovenskih vernikov. Leta 1907 je deloval v slovenski župniji sv. Cirila in Metoda v Lorainu v Ohiu, že naslednje leto pa odšel v New York (New York – N.Y.), kjer je na otoku Ellis Island deloval kot začasen član frančiškanske province Holy Name (Presvetega imena) pri priseljenski komisiji ZDA za newyorško pristanišče. Leta 1908 je ustanovil Družbo sv. Rafaela za slovenske priseljence v New Yorku, bil pa je tudi ustanovitelj več drugih katoliških društev. Leta 1909 je ustanovil misijonski superiorat, ki je leta 1912 prerasel v slovensko-hrvaško-slovaški komisariat sv. Križa. V New Yorku je leta 1909 ustanovil časnik *Ave Maria*, dve leti kasneje pa še *Ave Maria koledar* in politični časnik *Edinost*. Pater Zakrajšek je leta 1925 postal duhovni vodja DSD in jo duhovno vodil ter zakramentalno oskrboval le eno leto. Kot duhovni vodja je skupaj s še nekaterimi slovenskimi duhovniki organiziral romanje slovenskih Američanov na Brezje k Mariji Pomagaj. Člane DSD je spremljal tudi na poti v Rim, ko so člani DSD in KSKJ papežu izročili posebno spomenico, ta pa je njim, vsem slovenskim Američanom in katoliškemu časopisju nato podelil poseben

blagoslov (*AS* 5. 8. 1925, 1). Pater Zakrajšek je bil kot duhovni vodja navzoč na šesti redni konvenciji DSD v Čikagu. Pred otvoritvijo konvencije je daroval sv. mašo za žive in pokojne člane DSD. Med sveto mašo je imel navdušujoč govor, v katerem je spodbujal zbrane delegate k napredku organizacije. Kasneje je z molitvijo otvoril večerni banket, ki so se ga poleg delegatov DSD udeležili še predstavniki katoliških čikaških društev. Na banketu je imel ognjevit govor, v katerem je navzoče spodbujal k še večji in močnejši DSD (*AS* 30. 9. 1925, 1). Umrl je 27. januarja 1958 (Novak 1994, 63–78; Friš 1995, 9–16).

Tretji duhovni vodja DSD je bil *Joseph Škur*, ki je to funkcijo opravljal v letih 1926–1935. Rodil se je 25. oktobra 1880 v Benetkah italijanskim staršem. Po posvetitvi v duhovnika je 15. novembra 1914 prišel v Joliet, kjer je postal duhovni pomočnik slovenske fare sv. Jožefa. Tu je ostal do 1. novembra 1915, nato pa je odšel v Lorain v Ohiu. Škur je v Collinwoodu v Ohiu nasledil župnika Paula (Pavla) Hribarja in tam ustanovil Društvo sv. Jožefa št. 169 (KSKJ). Škur je bil dejaven član DSD, saj je pripadal Društvu DSD št. 11 iz Pittsburgha v Pensilvaniji in zakramentalno oskrboval tamkajšnje članstvo. Bil je na 6. redni konvenciji DSD v Čikagu, kjer je vodil molitev in bil izvoljen v odbor za pravila družbe (*Rules Committee*) (*AS* 23. 10. 1925, 3). Leta 1926 je postal duhovni vodja DSD in jo duhovno oskrboval do leta 1935. Umrl je leta 1934 v Sharpsburgu v Pensilvaniji. Pokopan je na tamkajšnjem pokopališču sv. Marije (Ljudsko štetje 1930 [n. d.]; *Spominska knjiga* 1916, 53, 55; Find a Grave 1995i; *Spominska knjiga* 1928, 25–36; *Novi svet* 1940, 244; Rebol 1962, 39; AŽSM 1, *Teržekovo pismo duhovniku Oikleyu* [n. d.]; AŽSM 2, *Hribarjevo pismo clevelandskemu škofu* [n. d.]; Klemenčič 1995,158).

Za Škurjem je vlogo duhovnega vodje v letih 1935–1941 prevzel frančiškan *p. Anzelm Murn*. Rodil se je 29. avgusta 1875 v Toplicah pri Novem mestu. V Ljubljani je obiskoval gimnazijo in po zaključku 16. januarja 1897 postal redovnik frančiškan. V duhovnika je bil posvečen 22. decembra 1900. Leta 1919 je odšel v ZDA. Obiskoval je tedanje slovenske naselbine in vodil ljudske misijone, deloval v New Yorku v zvezni državi New York, v Betlehemu v Pensilvaniji, Cliftonu in Detroitu v Michiganu (MI), La Sallu, Čikagu in južnem Čikagu v Illinoisu ter v Willardu v Wisconsinu (WI) (Kuzmič 2001, 257). Leta 1935 je postal duhovni vodja DSD in jo duhovno oskrboval vse do smrti novembra 1941 (*AM* 1941, 48; *AM* 1942, 8–9;

The Morning Call 22. 11. 1941, 3–4; *AD*, 22. 11. 1941, 1; *Rev. Anselm Murn O.F.M.* [n. d.]).

V letih 1941–1950 je bil duhovni vodja DSD *Matija Frenk Kebe*. Rodil se je 12. septembra 1886 v Dolnjem Jezeru pri Cerknici. Leta 1901 je prispel v ZDA, vstopil v semenišče v Latrobi v Pensilvaniji in bil posvečen v duhovnika pittsburške škofije 1. julija 1911. V letih 1934–1966 je bil župnik slovenske župnije Marije vnebovzete (St. Mary) v Pittsburghu v Pensilvaniji. Kebe je bil v letih 1941–1950 duhovni vodja DSD, bil pa je tudi duhovni vodja SŽZ (1946–1952). Kebe je avgusta 1944 kot duhovni vodja sodeloval na 12. redni konvenciji DSD. Tam je daroval slovesno sveto mašo, poleg tega je imel pridigo, ki je bila zelo primerna tedanjemu medvojnemu času, saj je govorila o sovraštvu in ljubezni. Bil je tudi eden izmed slavnostnih govorcev konvencije. Umrl je 19. septembra 1969 v Sharpsburgu v predmestju Pittsburgha in je pokopan na tamkajšnjem pokopališču sv. Marije (Vojaške kartice za registracijo vpoklica v prvo svetovno vojno Združenih držav Amerike 1917–1918 [n. d.]; Ljudsko štetje 1930 [n. d.]; Find a Grave 1995j; *AD* 22. 9. 1969, 1; *AS* 29. 8. 1944, 1, 5).

George Kuzma je nasledil Kebeta na mestu duhovnega vodje DSD in je to funkcijo opravljal v letih 1950–1957. Kuzma se je rodil 16. septembra 1904 v kraju Tanča Gora v občini Črnomelj. Po prihodu v ZDA je diplomiral na St. Saint Bede's College (danes Saint Bede Academy) v Peruju v Illinoisu in v semenišču St. Mary's Seminary v Mundeleinu v Illinoisu. 37 let je deloval kot župnik v župniji St. Rose Catholic Church v Wilmingtonu v Illinoisu in v župniji St. Patrick of Wilton Center. Poleg tega je bil duhovni pomočnik slovenske župnije sv. Jožefa v Jolietu. Dejaven je bil na društvenem področju; bil je član KSKJ in Kolumbovih vitezov (četrte stopnje) odbora Brainwood. V letih 1950–1957 je bil duhovni vodja DSD in je duhovno oskrboval njeno članstvo. Umrl je 20. marca 1990 v Saint Joseph Medical Centru v Jolietu in je pokopan na tamkajšnjem pokopališču sv. Jožefa (Find a Grave 1995g).

Frančiškan *p. Aleksander Urankar* je dve leti deloval kot duhovni vodja DSD (1957–1959). Rodil se je 25. aprila 1902 v Mariboru. Osnovno šolo in nižjo gimnazijo je obiskoval v Mariboru. Med prvo svetovno vojno je vstopil v frančiškanski red in 4. septembra 1917 v Nazarjah prejel redovno obleko; tam je tudi opravil noviciat. Nato je odšel v Kamnik,

kjer je nadaljeval izobraževanje na gimnaziji, ki so jo vodili frančiškani. Bogoslovje je študiral v Ljubljani in bil 5. julija 1925 posvečen v duhovnika. Pozimi leta 1930 se je naselil v Čikagu, kjer je sprva deloval kot kaplan v slovenski župniji sv. Štefana. Nato je bil župnik v slovenski župniji sv. Cirila in Metoda v New Yorku v zvezni državi New York in v župniji sv. Jožefa v Jolietu. Aleksander Urankar je leta 1957 postal duhovni vodja DSD in jo duhovno oskrboval vse do smrti 9. februarja leta 1959, ko je umrl v samostanu v Lemontu v Illinoisu (*AMK* 1959, 131–133).

V obdobju 1959–1969 je duhovno vodenje DSD prevzel karmeličan *p. DeSales Snyder*, ki se je rodil 28. oktobra 1914. Snyder je magistriral na University of Chicago in kasneje postal docent za področje šolstva na univerzi Lewis v Romeovillu v Ilinoisu. Po smrti p. Urankarja je tedanji tajnik DSD Joseph Kochevar nagovoril p. DeSalesa, naj sprejme službo duhovnega vodje DSD. Pater Snyder je povabilo sprejel in nato deset let duhovno oskrboval članstvo DSD. Snyder je umrl 13. aprila 1977 in je pokopan na čikaškem pokopališču Mount Olivet Catholic Cemetery (*Beacon 1975,* 39, Find a Grave 1995f).

V letih 1969–1979 ga je nasledil frančiškan *p. Alojzij Madic*, ki se je rodil 12. decembra 1911 v Čikagu. V duhovnika je bil posvečen 16. maja 1937 v Quigleyju v Ilinoisu. Kot duhovnik je služboval v Johnstownu v Pensilvaniji, Willardu v Wisconsinu in v Čikagu. V letih 1959–69 je duhovno oskrboval članstvo DSD. Umrl je 12. septembra 1979 v Lemontu v Illinoisu. Vodstvo DSD je zelo cenilo delo p. Madica, tako so njemu na čast pripravili posmrtno slovesnost v domu starostnikov Alvernia Manor v Lemontu, poleg tega so njemu v spomin darovali arkadne igre, ki so jih namestili v sobi za rekreacijo doma Alvernia Manor (*Proletarec*, 19. 9. 1945, 4; *Lemont Metropolitan*, 20. 9. 1979, 6; *AD* 14. 5. 1959, 3, *AD* 21. 5. 1980, 4; *AD* 11. 3. 1981, 4).

Madica je na mestu duhovnega vodje nasledil škofijski duhovnik *David Stalzer*, ki je DSD duhovno oskrboval v obdobju 1979–1988. Stalzer se je rodil 28. junija 1947 v Jolietu. V duhovnika je bil posvečen 9. novembra 1974. V času vodenja slovenske župnije sv. Jožefa v Jolietu s strani frančiškanov (1978–1995) je bil Stalzer duhovni pomočnik te župnije. Nato je 13 let deloval v župniji Marijinega rojstva (North Broadway) v Jolietu, nazadnje pa je deloval v župniji sv. Marije Magdalene na North Briggs Street v vzhodnem delu Jolieta. Leta 1979 je postal duhovni vodja DSD. Stalzer je bil v DSD

zelo dejaven že takoj po nastopu funkcije duhovnega vodje. Tako je v glasilu *Ameriška domovina* pisal članke o delovanju DSD, se januarja 1981 udeležil umestitvene večerje, ki jo zanj pripravilo Društvo sv. Cecilije DSD, in istega leta članstvu DSD poslal velikonočno poslanico. Poleg tega, da je duhovno oskrboval članstvo DSD, je bil od leta 1979 do 2000 tudi duhovni vodja podružnice št. 20 SŽZ. Umrl je 18. junija 2000 v Jolietu in je pokopan na tamkajšnjem pokopališču sv. Jožefa (Find a Grave 1995e; *Celebrating 125 years of Faith & Community* 2016, 51, 53: *Zarja*, julij/avgust 2000, 4–5; *AD* 22. 7. 1981, 4).

Zadnji duhovni vodja DSD je bil *George Klepec*, ki je to funkcijo opravljal v letih 1988–2008. Rodil se je 5. maja 1938 v Jolietu. Obiskoval je lokalne šole: osnovno šolo sv. Jožefa in katoliško srednjo šolo v Jolietu, ki jo je dokončal leta 1956, Univerzo Lewis in Joliet Junior College, kjer je prejel nagrado Roberta M. Adama za akademske dosežke. Leta 1962 je doktoriral iz prava na univerzi De Paul v Čikagu, leta 1970 je magistriral iz bogoslovja v semenišču blaženega Janeza XXIII. v Bostonu v Massachusettsu (MA). Klepec je bil v 80. letih prejšnjega stoletja dekan okrožja Will in škofijski delegat pri katoliški konferenci v Illinoisu. Služil je kot duhovni vodja DSD, duhovno spremljal njene člane in jih zakramentalno oskrboval. Poleg tega je bil duhovni vodja Društva sv. Frančiška Saleškega št. 29 (KSKJ) in Jolietske katoliške ženske lige. V letih 2002–2009 je bil župnik župnije sv. apostola Pavla v Jolietu, nato se je iz zdravstvenih razlogov upokojil. Umrl je 17. marca 2012 v Jolietu. Maša zadušnica je bila darovana 24. marca 2012 v župnijski cerkvi sv. apostola Pavla, nato pa je bil pokopan na jolietskem pokopališču sv. Jožefa (Find a Grave 1995h).

3 Obdobje nakupa

Proti koncu samostojnega delovanja je DSD prodala veliko zavarovalnih polic (vsako v vrednosti 1000 dolarjev) strankam po pošti. Od tega je sicer imelo dobiček veliko ljudi, revnejši člani pa si dražjih zavarovalnih polic niso mogli privoščiti (OADH 2, *Vidmarjevo elektronsko pismo Herletu* 2024). Ker družba ni imela na voljo veliko zavarovalniških produktov, je na zahtevnem finančnem trgu vedno bolj nazadovala. Poleg tega ni bila dovolj prilagodljiva, imela pa je tudi premalo podružnic. Zaradi

vsega naštetega je bratska podporna organizacija Catholic Fraternal Life11 (CFL), ustanovljena leta 1884) v Bellevillu v Illinoisu, leta 2008 kupila DSD in jo integrirala v svoje delovanje. Za lažje razumevanje situacije, v kateri se je znašla DSD proti koncu samostojnega delovanja, je dobro razlikovati med *nakupom* oz. *prevzemom*, *združitvijo*, *pravnim nasledstvom* in *poznejšim preimenovanjem*. Pri nakupu kupec (posameznik oz. druga organizacija) kupi lastniške deleže (delnice ali poslovne deleže) obstoječe organizacije. Iz tega sledijo pravni učinki, ki so: organizacija ostane nespremenjena, saj se zamenjajo le njeni lastniki. Vse pravice, obveznosti, pogodbe in ime organizacije ostanejo v celoti ohranjeni. Kupec prevzame nadzor nad organizacijo (Prelič 2018, 705). Pri združitvi organizacije z drugo organizacijo gre bodisi za pripojitev bodisi za spojitev. Pri pripojitvi ena ali več organizacij (prevzete družbe) preneha obstajati, njihovo celotno premoženje pa se prenese na drugo, že obstoječo organizacijo. Pri spojitvi dve ali več obstoječih organizacij prenehata obstajati, njuno premoženje pa se prenese na popolnoma novo ustanovljeno organizacijo (ZGD-1-NPB14, 580. člen). Pravno nasledstvo je avtomatična posledica združitve (pripojitve/spojitve) ali delitve. Pomeni, da celotno premoženje in vse obveznosti prevzete organizacije samodejno preidejo na prevzemno organizacijo. Pri poznejšem preimenovanju gre za spremembo imena (in celostne grafične podobe) organizacije po zaključku lastniških ali statusnih sprememb; preimenovanje je le formalna sprememba. Organizacija obdrži svojo matično številko, davčno številko, pravno identiteto in vse veljavne pogodbe (Kocbek in Prelič 2016, 427).

11 *Catholic Fraternal Life oz. CFL* je bila ustanovljena kot bratska podporna družba leta 1884 pod imenom Catholic Knights of Illinois. Članstvo je bilo pridobljeno z nakupom potrdila (police) življenjskega zavarovanja. Družba je sprva imela dovoljenje za prodajo življenjskega zavarovanja samo v zvezni državi Illinois. Družbo je ustanovila skupina katoliških moških, večinoma nemškega porekla, da bi ponudili produkte življenjskega zavarovanja z namenom, da svojim družinam zagotovijo nekaj finančne pomoči v primeru njihove prezgodnje smrti. To je postalo še posebej pomembno v času vojne. Približno 425 katoliških moških (laikov in duhovnikov) je postalo članov te nove družbe že v prvem letu ustanovitve. Leta 1892 je društvo ponudilo včlanitev tudi ženskam. Takrat se je ime spremenilo v Katoliški vitezi (Catholic Knights) in Dame Illinoisa (Ladies of Illinois). Če je nekdo hotel postati član te organizacije, je moral biti katoličan ali poročen s katoličanko. Leta 1982 je družba začela ponujati rente svojim sedanjim članom. Leta 1993 je spremenila svoj statut, da bi omogočila nakup rente za članstvo. Leta 1996 je spremenila svoje ime v Catholic Fraternal Life, da bi s tem bolje odražala, kdo pravzaprav so. V tem času je bil statut spremenjen, tako da je bilo članstvo na voljo vsem, ki podpirajo poslanstvo družbe. Leta 1997 je družba preko pogrebnih podjetij začela tržiti svoj izdelek, imenovan Pre-Need. Leta 1999 je pridobila licenco za delovanje v Missouriju, leta 2000 pa tudi v Nebraski. Leta 2008 je družba kupila Holy Family Society (ZDA) s sedežem v Jolietu in se nato preimenovala v Catholic Holy Family Society. Leta 2022 je odbor skupaj z delegati soglasno glasoval za spremembo imena nazaj v Catholic Fraternal Life (Catholic Fraternal Life 2008).

Organizaciji sta bili nato znani pod imenom Catholic Holy Family Society oz. CHFS s sedežem v Jolietu. Nova organizacija je delovala v 19 državah ZDA (Kalifornija, Kolorado, Florida, Illinois, Indiana, Iowa, Kansas, Louisiana, Maryland, Massachusetts, Michigan, Minnesota, Misuri, Nebraska, New Jersey, Ohio, Pensilvanija, Rhode Island in Wisconsin) (Catholic Fraternal Life 2008). Kmalu po nakupu je DSD izgubila vso povezavo s slovenstvom (OADH 1, *Vidmarjevo elektronsko pismo Herletu* 2024).

Leta 2016 je imela CHFS konvencijo (Quadrennial Convention), na kateri je bil izvoljen nov vodstveni odbor. Nekateri izmed vodij so bili v odboru CFL, še preden je ta kupila DSD. Leta 2017 je vodstveni odbor CHFS sklenil, da bo zaprl pisarno v Jolietu in da bo odslej sedež organizacije v Bellevillu v Illinoisu. Za ta korak se je odločil zato, da bi poenostavil poslovanje in povečal dobiček. Obe organizaciji sta sicer do leta 2017 delovali kot samostojni podjetji (OADH 2, *Vidmarjevo elektronsko pismo Herletu* 2024). Pisarna v Bellevillu je še naprej ponujala svojim članom življenjsko zavarovanje, predhodno potrebno zavarovanje in rente. Leta 2022 je vodstvo CHFS soglasno sklenilo, naj se organizacija preimenuje v prvotno CFL (Catholic Fraternal Life 2008).

4 Društva Družbe Svete Družine v Jolietu in okolici

Na območju jolietske škofije je bilo ustanovljenih pet društev DSD, ki so bila neposredno povezana z jolietsko župnijo sv. Jožefa: Društvo Svete Družine št. 1, Društvo Svete Družine št. 8, Društvo Svete Cecilije št. 12, (*Spominska knjiga* 1916, 86), Društvo Svete Družine št. 23 in Društvo sv. Mihaela št. 24 (*History of St. Joseph's parish, Joliet, Illinois* 1941, 140).

Ime društva	Št.	Kraj	Datum ustanovitve
Društvo Svete Družine	1	Joliet, IL	14. maj 1914
Društvo Svete Družine	2	Mount Olive, IL	2. januar 1915
Društvo Svete Družine	3	La Salle, IL	17. januar 1915
Društvo Svete Družine	4	Bradley, IL	24. januar 1915
Društvo Svete Družine	5	Ottawa, IL	24. januar 1915
Društvo Svete Družine	6	Waukegan, IL	19. maj 1915
Društvo Svete Družine	7	Madison, IL	31. maj 1915
Društvo Svete Družine	8	Rockdale, IL	8. junij 1916
Društvo Svete Družine	9	Chicago, IL	15. avgust 1915
Društvo Svete Družine	10	južni Chicago, IL	1. november 1915
Društvo Svete Družine	11	Pittsburgh, PA	19. marec 1916
Društvo Svete Cecilije	12	Joliet, IL	21. maj 1916
Društvo sv. Bernarda	23	Joliet, IL	14. april 1935
Društvo sv. Mihaela	24	Joliet, IL	12. maj 1940

Tabela 3: Prvotna društva DSD v Jolietu in okolici

Društvo Svete Družine št. 1, Joliet, IL, je bilo ustanovljeno 14. maja 1914 v Jolietu in je vse do prvega zborovanja 5. in 6. aprila 1915 poslovalo tudi kot glavni odbor družbe. Leta 1916 je bilo največje slovensko podporno društvo v Jolietu, saj je imelo že 470 članov, v svoji »bolniški« blagajni pa je imelo že nad 2000 dolarjev, kar danes predstavlja 57.308,62 dolarja. V prvem letu svojega delovanja je to društvo svojim članom izplačalo že do 1300 dolarjev bolniške podpore, kar danes predstavlja 37.250,61 dolarja. Odbor Društva Svete Družine št. 1 so leta 1916 sestavljali: George Stonich, predsednik; Stephen Kukar, podpredsednik; Joseph Klepec, tajnik; John Barbich, zapisnikar; John Petric starejši, blagajnik; Nicholas J. Vranichar, John N. Pasdertz in Joseph Tezak, nadzorniki. Društvo je imelo seje zadnjo nedeljo v mesecu (*Spominska knjiga* 1916, 86).

Društvo svete Cecilije št. 12, Joliet, IL, je bilo ustanovljeno 21. maja 1916 v Jolietu. To je bilo žensko društvo, v katero so bile vključene Slovenke in Hrvatice oz. njihove potomke. Društvo je svojim članicam dajalo bolniško podporo. Leta 1916 so se lahko članice društva zavarovale bodisi za 500 dolarjev, kar danes predstavlja 14.327,16 dolarja, ali za 250 dolarjev, kar danes predstavlja 7,163.58 dolarja. Tistega leta so bile v odboru Društva svete Cecilije št. 12 naslednje članice: Frances Spelich, predsednica; Amalia Želko, podpredsednica; Mary Stefanich, tajnica; Frances Čulik, zapisnikarica; Therese Nemanich, blagajničarka. Nadzornice društva so bile Anna Mutz, Anna Znidarsich in Josephine Šetina. Seje društva so bile drugo nedeljo v mesecu (*Spominska knjiga* 1916, 86–87).

Društvo Svete Družine št. 8, Rockdale, IL, je bilo ustanovljeno 8. junija 1916 z osmimi člani. Prvi predsednik društva je bil Albert Lesh, tajnik Valentin Fajnik mlajši. V prvem letu delovanja je število članov društva naraslo na 38, izvolili so naslednje uradnike: Johna Šetina za predsednika, Joseph Boštjančič je postal podpredsednik, Valentin Fajnik tajnik, John Milkovič zapisnikar. Za prve nadzornike društva so bili imenovani: Alojzij Piškur, Matthew Saršen in John Bukovec. Društvene seje so potekale vsako drugo nedeljo v mesecu (*Spominska knjiga* 1916, 86).

Društvo sv. Bernarda št. 23 je bilo ustanovljeno 14. aprila 1935 v Jolietu. Posebnost tega društva je bila, da je bil uradni jezik angleščina. Društvo je bilo del DSD. Leta 1941 so Društvo sv. Bernarda št. 23 vodili: Emery Subar, predsednik; Ralph Wedic, tajnik, in Frank Ivnik, blagajnik. 12. maja 1940 (na ameriški materinski dan) je bilo ustanovljeno Društvo sv. Mihaela št. 24, ki je prav tako spadalo pod okrilje DSD. Leta 1941 so ga vodili: Martin R. Dragovan, predsednik; Matthew Pershey mlajši in John Russ, blagajnik (*History of St. Joseph's parish, Joliet, Illinois* 1941, 140).

Poleg teh društev je DSD 2. januarja 1915 v Mount Olivu v Illinoisu ustanovila Društvo Svete Družine št. 2, petnajst dni kasneje pa v La Sallu v Illinoisu Društvo Svete Družine št. 3. 24. januarja 1915 (na praznik Svete Družine) sta bili ustanovljeni Društvo Svete Družine št. 4 v Bradleyju v Illinoisu ter Društvo Svete Družine št. 5 v Ottawi v Illinoisu. V Waukeganu v Illinoisu je 19. maja 1915 nastalo Društvo Svete Družine št. 6, v Madisonu v Illinoisu 31. maja 1915 Društvo Svete Družine št. 7, v Čikagu 15. avgusta 1915 Društvo Svete Družine št. 9, v južnem Čikagu 1.

novembra 1915 Društvo Svete Družine št. 10, v Pittsburghu v Pensilvaniji pa 19. marca 1916 Društvo Svete Družine št. 11 (*Spominska knjiga* 1916, 85).

Sklep

Delovanje Družbe Svete Družine v Jolietu v Illinoisu predstavlja pomemben doprinos skupnosti slovenskih Američanov v Jolietu. Družba, ki je delovala skoraj 100 let, je s svojimi dejavnostmi (zavarovalninami, tiskom, štipendiranjem itd.) vidno oblikovala kulturno, versko in gospodarsko življenje tamkajšnje skupnosti ter širila prepoznavnost slovenstva med prebivalci Jolieta. Preko bratsko-zavarovalne infrastrukture je slovenskim priseljencem in njihovim potomcem nudila zavarovalno podporo, poleg tega pa bila dobrodelno-izobraževalno usmerjena. Tako je zagotavljala štipendije za slovenske bogoslovce, za bodoče slovenske redovnike in redovnice, za neprivilegirane fante in dekleta ter sodelovala v programu papeževih prostovoljcev v Latinski Ameriki. Družba je imela dobro razvito slovensko katoliško in kulturno mrežo, saj je bila vodstvena struktura družbe večinoma slovenska, njena društva, ki so bila ustanovljena znotraj jolietske škofije, pa so bila neposredno povezana z jolietsko župnijo sv. Jožefa in so tako vplivala na celostni razvoj njenih župljanov. S širjenjem slovenske besede preko družbinega uradnega glasila *Amerikanski Slovenec* je družba ohranjala slovenski jezik med jolietskimi Slovenci ter tudi širše in tako utrjevala in širila zavest o slovenstvu. Do institucionalne asimilacije Družbe Svete Družine je prišlo leta 2008, ko je družbo kupila Catholic Fraternal Life. S tem dejanjem je prišlo do prekinitve slovenskega kontinuitetnega okvira družbe in do manjšanja vpliva slovenskih Američanov v Jolietu. Dokončno asimilacijo pa je Družba Svete Družine doživela leta 2017, ko je vodstvo odbora Catholic Holy Family Society sklenilo, da bo zaprlo pisarno v Jolietu in da bo odslej sedež organizacije v Bellevillu v Illinoisu.

Izjava o dostopu do raziskovalnih podatkov

Ker raziskava temelji na teoretičnih izhodiščih, v prispevku niso bili ustvarjeni ali analizirani novi raziskovalni podatki.

Kratice

AD	*Ameriška domovina*
AM	*Ave Maria*
AMK	*Ave Maria koledar*
ARS	Arhiv Republike Slovenije
AS	*Amerikanski Slovenec*
AŽSM	Arhiv župnije Svete Marije
CA	Kalifornija
CFL	Catholic Fraternal Life
CHFS	Catholic Holy Family Society
CO	Kolorado
DSD	Družba Svete Družine
HFS	Holy Family Society
IL	Illinois
JSKJ	Jugoslovanska katoliška jednota
KSKJ	Kranjsko slovenska katoliška jednota
MA	Massachusetts
MD	Maryland
MN	Minnesota
N.Y.	New York
NŠAL	Nadškofijski arhiv Ljubljana
OADH	Osebni arhiv Dominika Herleta
OH	Ohio
PA	Pensilvanija
PAVLA	Papal Volunteers for Latin America
SŽZ	Slovenska ženska zveza
TX	Teksas
WA	Washington
WI	Wisconsin
ZDA	Združene države Amerike
ZGD-1-NPB14	Zakon o gospodarskih družbah

Reference

Arhivski viri

Arhiv župnije Svete Marije 1, *Teržekovo pismo duhovniku Oikleyu* (datum ni podan). Arhiv župnije Svete Marije (Cleveland, Ohio, ZDA). *Pismo Luke Teržeka duhovniku Oikleyu* (datum ni podan).

Arhiv župnije Svete Marije 2, *Hribarjevo pismo clevelandskemu škofu* (datum ni podan). Arhiv župnije Svete Marije (Cleveland, Ohio, ZDA). *Pismo duhovnika Vitusa Hribarja clevelandskemu škofu* (datum ni podan).

Arhiv Republike Slovenije 1, *Kochevarjevo pismo Gobtzu 1981* – Arhiv Republike Slovenije, 1468, fond Gobetz, šk. 352, *Pismo tajnika Društva Svete Družine Roberta M. Kochevarja dr. Edwardu Gobtzu z dne 25. junija 1981*.

Arhiv Republike Slovenije 2, *Konradovo pismo Gobtzu 1981* – Arhiv Republike Slovenije, 1468, fond Gobetz, šk. 352, *Pismo predsednika Društva Svete Družine Josepha J. Konrada dr. Edwardu Gobtzu z dne 6. avgusta 1981.*

Nadškofijski arhiv Ljubljana, *Janez Plevnik,* fond spisi, spričevala (1894), št. 1458.

Nadškofijski arhiv Milwaukee, *Papal Volunteers for Latin America Records, 1960 – 1986*, [letniki 1960-1971] zbirka spisov št. 71. Https://archmil.hghlnd.com/legacy/MC-071-Fdg-Aid-web.pdf (pridobljeno 11. 5. 2024).

Osebni arhiv Dominika Herleta 1, *Vidmarjevo elektronsko pismo Herletu* 2024 – Osebni arhiv Dominika Herleta, *Elektronsko pismo dr. Johna Vidmarja Dominiku Herletu z dne 2. aprila 2024.*

Osebni arhiv Dominika Herleta 2, *Vidmarjevo pismo Herletu 2024* – Osebni arhiv Dominika Herleta, *Elektronsko pismo dr. Johna Vidmarja Dominiku Herletu z dne 3. aprila 2024.*

Osebni arhiv Dominika Herleta 3, *Agnichevo pismo Herletu 2026* – Osebni arhiv Dominika Herleta. *Elektronsko pismo Georgene Agnich Dominiku Herletu z dne 29. maja 2026.*

Osebni arhiv Dominika Herleta 4, *Agnichevo pismo Herletu 2026* – Osebni arhiv Dominika Herleta. *Elektronsko pismo Georgene Agnich Dominiku Herletu z dne 21. junija 2026.*

Časopisni viri

Ameriška domovina. 22. 11. 1941. Pater Murn umrl. 44/272: 1.

– – –. 5. 12. 1949. Novi grobovi in drugo iz Jolieta. 51/237: 2.

– – –. 2. 3. 1950. Družba sv. Družine. 52/43: 5.

– – –. 17. 12. 1953. Družba sv. Družine. 53/248: 4.

– – –. 22. 8. 1957. Družba sv. Družine. 56/161: 3.

– – –. 14. 5. 1959. Letna seja glavnega odbora. 58/95: 3.

– – –. 25. 6. 1959. Joseph J. Kochevar: Družba sv. Družine. 58/125: 3.

– – –. 24. 12. 1959. Družba sv. Družine. 58/248: 3.

– – –. 22. 12. 1960. Družba sv. Družine. 59/246: 4.

– – –. 24. 5. 1962. Minutes of the Holy Family Society, D. S. D. of U. S. A,

Joliet, Illinois Annual Meeting. 60/103: 4.

– – –. 27. 12. 1962. Družba sv. Družine. 60/249: 4.

– – –. 10. 10. 1963. The Holy Family Society, D.S.D. of the U.S.A. Minutes of the Lodge Meeting

September 7, 1963. 61/195: 4.

– – –. 10. 12. 1964. Družba sv. Družine. 62/239: 4.

– – –. 23. 12. 1965. Družba sv. Družine. 63/246: 4.

– – –. 22. 9. 1969. Župnik-zlatomašnik Matevž Kebe umrl. 67/181: 1.

– – –. 26. 12. 1969. Družba sv. Družine. 67/248: 4.

– – –. 22. 12. 1977. Družba sv. Družine. 79/191: 3.

– – –. 21. 5. 1980. Holy Family Society of the U.S.A. Minutes of the Supreme Board Annual Meeting March 1, 1980. 82/60: 4.

– – –. 26. 11. 1980. The Holy Family Society of the USA. 82/133: 4.

– – –. 11. 3. 1981. The Holy Family Society of the U.S.A Minutes of the 21st General Convention. 83/30: 4.

– – –. 22. 7. 1981. Holy Family Society of the U.S.A. Minutes of the Supreme Board Annual Meeting February 28, 1981. 83/80: 4.

– – –. 1. 3. 1988. The Holy Family Society of the USA. 90/17: 8.

– – –. 7. 3. 1989. Annual Statement – 1988 of The Holy Family Society – U.S.A. Joliet Illinois. 91/18: 8.

– – –. 25. 3. 1999. Annual Statement – 1998 of The Holy Family Society – U.S.A. Joliet Illinois. 101/12: 12.

– – –. 7. 3. 2002. Annual Statement – 2001 of The Holy Family Society – U.S.A. Joliet Illinois. 108/10: 8.

Amerikanski Slovenec. 28. 8. 1914. Zapisnik XII. glavnega zborovanja K. S. K. Jednote v Milwaukee, Wis., od dne do dne. 23/78: 5.

– – –. 15. 12. 1914. Odbor.: Društvo svete Družine, Joliet Ill. 24/5: 4.

– – –. 18. 12. 1914. Ud.: Društvo svete Družine, Joliet Ill. 24/6: 8.

– – –. 29. 12. 1914. Ud.: Društvena vest, Joliet, Ill. 24/9: 5.

– – –. 5. 1. 1915. Amerikanski Slovenec. 24/11: 4.

– – –. 16. 2. 1915. Rev. John Kranjec zaspal v Gospodu. 24/23: 1.

– – –. 9. 4. 1915. Društvo sv. Družine. 24/38: 5.

– – –. 9. 4. 1915. Zapisnik I. glavnega zborovanja Društva sv. Družine v Zjedinjenih Državah Severne Amerike. 24/38: 5.

– – –. 16. 4. 1915. Naznanilo. 24/40: 5.

– – –. 30. 4. 1915. Družba sv. Družine. 24/44: 5.

– – – . 6. 8. 1915. Jos. Klepec: Otroški oddelek D. S. D. 24/72: 5.

– – –. 3. 9. 1915. Jos. Klepec: Družba sv. Družine. 24/80: 5.

– – –. 8. 10. 1915. Martin Jakša: Zahvala. 24/90: 5.

– – –. 17. 3. 1916. Naznanilo. 25/32: 5.

– – –. 30. 11. 1917. Društvene vesti, Joliet, Ill. 27/2: 5.

– – –. 4. 12. 1917. Družba sv. Družine. 27/3: 3.

– – –. 14. 12. 1917. Društvo sv. Družine. 27/6: 8.

– – –. 24. 12. 1917. Anton Kastello: Zahvala in naznanilo. 27/9: 5.

– – –. 29. 11. 1918. Družba sv. Družine. 37/229: 5.

– – –. 10. 2. 1920. Družba sv. Družine. 29/23: 3.

– – –. 5. 8. 1925. Ameriški slovenski romarji v domovini. 34/122: 1.

– – –. 30. 9. 1925. Konvenčne vesti D.S.D. 34/153: 1.

– – –. 23. 10. 1925. Zapisnik VI. glavnega zborovanja Družbe sv. Družine, ki se je vršilo od 28. do 30. septembra 1925, Chicago, Illinois. 34/167: 3.

– – –. 4. 12. 1925. Družba sv. Družine. 34/194: 3.

– – –. 24. 2. 1928. Iz urada Društva sv. Družine. 37/37: 3.

– – –. 30. 12. 1932. Družba sv. Družine. 41/250: 3.

– – –. 20. 12. 1935. Družba sv. Družine. 44/246: 3.

– – –. 25. 3. 1938. Rev. John Plevnik preminul. 47/59: 1.

– – –. 22. 12. 1939. Družba sv. Družine. 48/244: 3.

– – –. 29. 8. 1944. Konvenčna slavnost D. S. D. sijajno uspela. 53/69: 5.

– – –. 10. 8. 1945. Družba sv. Družine. 54/64: 5.

– – –. 8. 2. 1946. Družba sv. Družine. 55/12: 3.

– – –. 22. 12. 1980. Družba sv. Družine. 82/144: 3.

– – –. 21. 12. 1982. Družba sv. Družine. 84/97: 6.

– – –. 20. 12. 1983. Družba sv. Družine. 85/96: 7.

Ave Maria. December 1941. Osmrtnica. 33/12: 48.

– – –. Januar 1942. Osmrtnica. 34/1: 8–9.

Belleville Daily Advocate. 22. 11. 1949. Founder of Holy Holy Family Society Dies. 110/297: 5.

Chicago Tribune. 12. 9. 1948. Jolietan Named Leader Of Holy Family Society. 107/37: 290.

Glasilo K.S.K. jednote. 1. 1. 1915. Mir z Vami! 1/1: 1.

– – –. 2. 9. 1942. Zapisnik 20. konvencije. 28/35: 2.

Lemont Metropolitan. 20. 9. 1979. Aloysius Madic, O.F.M., 67. 4/37: 6.

Proletarec. 29. 9. 1945. Liga katoliških Slovencev. 50/1983: 4.

Prosveta. 1. 12. 2023. Slovene National benefit Society National board minutes Meeting held Sept. 22, 2023, at the SNPJ Home Office, Imperial, Pa. 116/12:3.

Novi Svet. Maj 1939. Jurij M. Trunk: Naročniki. 2/5: 146–148.

– – –. September 1940. Ernest Trpin: Kratka zgodovina slovenske župnije Marije Vnebovzete v Collinwoodu. 3/9: 244.

The Catholic Bulletin. 5. 8. 1911. Diocese of Duluth. 1/30: 5.

– – –. 9. 9. 1911. Diocese of Duluth. 1/36: 5.

The Joliet Daily News. 29. 11. 1908. Going as delegate to Catholic Union. 32/146: 7.

The Morning Call. 22. 11. 1941. Father Anselm Murn, St. Joseph's Slovenian Church Organizer, Dies. 58/326: 3-4.

Zarja. Januar 1976. Prve glavne odbornice Slovenske ženske zveze. 68/1: 18.

– – –. Julij/avgust 2000. We Mourn a friend of Slovenians + Fr. David Stalzer. 72/4: 4-5.

– – –. November/december 2008. Mary Lou Voelk: The Path Taken ... Dopolnjena pot. 80/6: 10.

Ostale reference

Ancestry. 1996. Frank John Wedic. Https://www.ancestry.com.au/genealogy/records/frank-john-wedic-24-rl9jhx (pridobljeno 29. 6. 2024).

Anderson-Goodale Memorial Homes. 2019. James A. Rial Jr. Obituary. Https://www.anderson-goodale.com/obituaries/James-A-Rial-Jr?obId=32117437 (pridobljeno 26. 6. 2024).

Beacon 1975: Yearbook of Lewis University. 1975. Romeoville, IL: Lewis University.

Catholic Fraternal Life. 2008. Catholic Fraternal Life: A Fraternal Benefit Society Established in 1884. Https://www.cfllife.org/about-us/ (pridobljeno 11. 5. 2024).

Celebrating 125 Years of Faith & Community, 1891–2016. 2016. Joliet, IL: Parish of St. Joseph.

CPI Inflation Calculator. 1997. U.S. Bureau of Labor Statistics. Https://www.bls.gov/data/inflation_calculator.htm (pridobljeno oktobra 2023).

Diamond Anniversary Souvenir Book (75), 1928–2003: Branch No. 20, Slovenian Women's Union of America, Slovenska ženska zveza v Ameriki. 2003. Joliet, IL: SWUA.

Farkas Funeral Home. 2018a. Norma Jean Konrad Obituary. Https://www.farkasfuneralhome.com/obituaries/Norma-Jean-Konrad?obId=18440654 (pridobljeno 29. 6. 2024).

Farkas Funeral Home. 2018b. Robert M. Kochevar Obituary. Https://www.farkasfuneralhome.com/obituaries/Robert-M-Kochevar?obId=19119113 (pridobljeno 17. 7. 2026).

Find a Grave. 1995a. Frank J. Wedic. Https://www.findagrave.com/memorial/113764339/frank-j-wedic (pridobljeno 29. 6. 2024).

– – –. 1995b. Joseph Klepec. Https://www.findagrave.com/memorial/207763376/joseph-klepec (pridobljeno 8. 5. 2024).

– – –. 1995c. Joseph J. Kochevar. Https://www.findagrave.com/memorial/99910834/joseph-j-kochevar (pridobljeno 26. 6. 2024).

– – –. 1995d. Nancy Thorndyke. Https://www.findagrave.com/memorial/119964925/nancy-thorndyke (pridobljeno 26. 6. 2024).

– – –. 1995e. Rev. David J. »Fr. Dave« Stalzer. Https://www.findagrave.com/memorial/42986693/david-j-stalzer (pridobljeno 27. 6. 2024).

– – –. 1995f. Rev. Fr. DeSales Snyder. Https://www.findagrave.com/memorial/66219736/desales-snyder (pridobljeno 29. 6. 2024).

– – –. 1995g. Rev. Fr. George Kuzma. Https://www.findagrave.com/memorial/246274736/george-kuzma (pridobljeno 26. 6. 2024).

– – –. 1995h. Rev. George F. Klepec. Https://www.findagrave.com/memorial/86946859/george-f-klepec (pridobljeno 29. 6. 2024).

– – –. 1995i. Rev. Joseph Skur. Https://www.findagrave.com/memorial/108548246/joseph-skur (pridobljeno 27. 6. 2024).

– – –. 1995j. Rev. Matthew Kebe. Https://www.findagrave.com/memorial/100162154/matthew-kebe (pridobljeno 26. 6. 2024).

Fred C. Dames Funeral Home & Crematory. B. l. Carole M. Malnar. Https://fredcdames.com/tribute-ajax/print-obituary.html?id=7835 (pridobljeno 17. 7. 2026).

Friš, Darko. 1994. Pregled zgodovine KSKJ 1894–1924. V: *Prvih sto let Kranjsko slovenske katoliške jednote: Pregled zgodovine KSKJ, 1894–1994*, 59. Ljubljana: Izseljensko društvo Slovenija v svetu in Založba Ilex.

– – –. 1995. *Korespondenca Kazimirja Zakrajška, O.F.M. (1928–1958)*. Ljubljana: Arhivsko društvo Slovenije.

Gerome, Agel, ur. 2000. *We the People: Great Documents of the American Nation*. New York: Barnes & Noble.

Herle, Dominik, David Hazemali, Matjaž Klemenčič in Sebastijan Valentan. 2025. Pregled zgodovine, poskus ukinitve in ponovno rojstvo slovensko-ameriške Župnije sv. Jožefa v Jolietu v zvezni državi Illinois [Review of the History, Attempted Closure, and Rebirth of the Slovenian-American Parish of St. Joseph in Joliet, Illinois]. *Edinost in dialog: Revija za ekumensko teologijo in medreligijski dialog* 80/1: 227–253.

History of St. Joseph's Parish, Joliet, Illinois: Zlati jubilej, 1891–1941: 50th Anniversary. 1941. Joliet, IL: Parish of St. Joseph.

Illinois, vojaške kartice za registracijo vpoklica v drugo svetovno vojno, 1940–1945. B. l. FamilySearch.org. Https://www.familysearch.org/ark:/61903/1:1:QPHH-GCCC (pridobljeno 26. 6. 2024).

Javni zapisi Združenih držav Amerike, 1970–2009. B. l. FamilySearch.org. Https://www.familysearch.org/ark:/61903/1:1:K1F1-BQH (pridobljeno 8. 5. 2024).

Klemenčič, Matjaž. 1991. Slovenci v Združenih državah Amerike. *Zgodovinski časopis* 45/1: 107–112.

– – –. 1995. *Slovenes of Cleveland: The Creation of a New Nation and a New World Community, Slovenia and the Slovenes of Cleveland, Ohio*. Novo mesto: Dolenjska založba; Ljubljana: Scientific Institute of the Faculty of Arts.

– – –. 1999. *Jurij Trunk med Koroško in Združenimi državami Amerike ter zgodovina slovenskih naselbin v Leadvillu, Kolorado, in San Franciscu, Kalifornija*. Celovec, Ljubljana in Dunaj: Mohorjeva založba.

Kocbek, Marijan in Saša Prelič. 2016. Koncernske združitve – kapitalska razmerja pri združitvah povezanih družb. *Podjetje in delo* 3–4: 427.

Kolar, Bogdan. 1997. Pregled zgodovine KSKJ 1924–1994. V: *Prvih sto let Kranjsko slovenske katoliške jednote: Pregled zgodovine KSKJ, 1894–1994*, 157–158. Ljubljana: Izseljensko društvo Slovenija v svetu in Založba Ilex.

Kosar, Stephan Joseph. B. l. FamilySearch.org. Https://www.familysearch.org/tree/person/details/LJLF-DM5 (pridobljeno 25. 6. 2024).

Kuzmič, Mihael. 2001. *Slovenski izseljenci iz Prekmurja v Bethlehemu v ZDA: 1893–1924: Naselitev in njihove zgodovinske, socialne, politične, literarne in verske dejavnosti*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.

Legacy.com. 1998. Obituaries: Robert M. Kochevar. Https://www.legacy.com/us/obituaries/theherald-news/name/robert-kochevar-obituary?id=9677624 (pridobljeno 26. 6. 2024).

LinkedIn Corporation. 2003. James Rial, President at Catholic Holy Family Society. Https://www.linkedin.com/in/james-rial-31783a27/ (pridobljeno 26. 6. 2024).

Ljudsko štetje 1900. B. l. FamilySearch.org. Https://www.familysearch.org/ark:/61903/1:1:MS34-9FW (pridobljeno 27. 5. 2024).

Ljudsko štetje 1930. B. l. FamilySearch.org. Https://www.familysearch.org/ark:/61903/1:1:XSB6-Y92 (pridobljeno 9. 1. 2024).

Ljudsko štetje 1950. B. l. FamilySearch.org. Https://www.familysearch.org/ark:/61903/1:1:6X1G-F6F8 (pridobljeno 26. 6. 2024).

Migracije, Maryland, indeks seznamov potnikov v Baltimoru, 1897–1952. B. l. FamilySearch.org. Https://www.familysearch.org/ark:/61903/1:1:CHGT-PQW2 (pridobljeno 26. 7. 2024).

Milanič, Irena. 2000. The Second Generation of Slovene Americans and the Youth Magazine Mladinski list – Juvenile. *Acta Neophilologica* 33/1–2: 79–84.

Mladineo, Ivan. 1937. *Narodni adresar Hrvata-Slovenaca-Srba: The National Directory of the Croat-Slovene-Serb Organizations, Institutions, Business, Professional and Social Leaders in the United States and Canada*. New York: Samozaložba.

Novak, Bogdan C. 1994. Adamic and Yugoslavia during World War II: The Slovene Catholic Response. *Dve domovini / Two Homelands* 4–5: 63–78.

Poroke v okrožju, 1810–1940. B. l. FamilySearch.org. Https://www.familysearch.org/ark:/61903/1:1:Q28D-XKFC (pridobljeno 25. 4. 2024).

Prelič, Saša. 2018. Statusno preoblikovanje s prenosom premoženja. *Podjetje in delo* 5: 705.

ProPublica. 2007. Catholic Holy Family Society. Https://projects.propublica.org/nonprofits/organizations/362201108 (pridobljeno 17. 7. 2026).

Rahten, Andrej. 2022. *Anton Korošec: Slovenski državnik kraljeve Jugoslavije*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Rebol, Anthony. 1962. *History of St. Mary of the Assumption Church and School, Cleveland, Ohio, 1905–1962*. Cleveland, OH: St. Mary of Assumption Parish, Collinwood.

Rev. Anselm Murn O.F.M. B. l. FamilySearch.org. Https://www.familysearch.org/tree/person/details/LB5F-Q6L (pridobljeno 27. 7. 2024).

Rodoslovni indeks porok. B. l. Slovensko rodoslovno društvo. Http://www.genealogy.si/marriages/W002.html (pridobljeno 29. 6. 2024).

Sisters of St. Francis of Mary Immaculate. 2005. Sister Ferdinand Stalzer. Https://jolietfranciscanshistory.org/wp-content/uploads/2020/03/Stalzer-Ferdinand.pdf (pridobljeno 19. 8. 2024).

Smrti in mrtvorojenosti v Illinoisu, 1916–1947. B. l. FamilySearch.org. Https://www.familysearch.org/ark:/61903/1:1:N35G-M68 (pridobljeno 25. 4. 2024).

SNPJ. 2026. History of SNPJ. Https://snpj.org/about/history-of-snpj/ (pridobljeno 26. 6. 2026).

– – –. 2026. Member Services & Forms. Https://snpj.org/policy-services/member-services-forms/ (pridobljeno 23. 6. 2026).

Spominska knjiga 1916: Spominska knjiga ob srebrnem jubileju 1891–1916 cerkve sv. Jožefa, Joliet, Illinois, U.S.A. 1916. Joliet, IL: Župnija sv. Jožefa.

Spominska knjiga 1924: Jubilejna spominska knjiga, izdana povodom tridesetletnice Kranjsko-Slovenske Katoliške Jednote v Združenih državah ameriških s sedežem v Jolietu, Ill., 1894–1924. 1924. Cleveland, OH: Ameriška domovina.

Spominska knjiga 1928: Spominska knjiga župnije Device Marije Vnebovzete v Clevelandu, Ohio, 1906–1928. 1928. Cleveland, OH: Ameriška domovina.

St. Roch's Diamond Jubilee (1975). 1975. La Salle, IL: Župnija sv. Roka.

Tezak's Home to Celebrate Life. 2006. Nancy L. Thorndyke. Https://www.tezakfuneralhome.com/obituaries/nancy-thorndyke (pridobljeno 17. 7. 2026).

Thompson, James Joseph. 1927. *Diocese of Springfield in Illinois: Diamond Jubilee History*. Springfield, IL: Hartman Printing Company.

Trunk, Jurij Matej. 1912. *Amerika in Amerikanci*. Celovec: Samozaložba.

Vidmar, John. 2019. A Historical Perspective. V: *KSKJ Life, 125 Years (1894–2019): Honoring a Legacy That Inspires Our Future*, 25. Joliet, IL: KSKJ Life.

Vojaške kartice za registracijo vpoklica v prvo svetovno vojno Združenih držav Amerike, 1917–1918. B. l. FamilySearch.org. Https://www.familysearch.org/ark:/61903/1:1:K6VG-DZD (pridobljeno 26. 6. 2024).

Zakon o gospodarskih družbah (ZGD-1-NPB14). B. l. Zakonodaja.com. Https://zakonodaja.com/zakon/zgd-1/580-clen-pojem (pridobljeno 27. 6. 2026).

Zapisi župnijskega pokopališča, 1864–1989. B. l. FamilySearch.org. Https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HY-6FX4-SHD?view=index&personArk=%2Fark%3A%2F61903%2F1%3A1%3AQ2HJ-3RPW&action=view (pridobljeno 9. 7. 2024

Znanstvena knjižnica 86
Bojan Žalec
Človečnost v digitalni dobi: Izzivi umetne inteligence, transhumanizma in genetike

Avtor na naslovnici zapiše: »Namen pričujoče knjige je prispevati k oblikovanju ustrezne filozofske in teološke antropologije za sodobno digitalno dobo. Izhajam iz stališča, da je naloga kritične (javne) humanistike, filozofije in teologije zaščita človeka in obramba človeškosti in človečnosti pred razvojnimi trendi, nauki in ideologijami, ki ju ogrožajo. To poslanstvo in potenciali kritične humanistike so še posebno pomembni v sedanji tehnološki dobi, ko je človeškost človeka ogrožena tako korenito, kot ni bila še nikoli. Humanistično razumevanje človeka vse bolj izpodriva scientistični pogled na človeka, ki ga razume kot proizvod algoritmov in podatkov. Scientistično podobo človeka je zato treba podvreči kritični raziskavi in jo utemeljeno zavreči ter obenem razvijati alternativno človekoslovje, ki je primerno sodobnemu času in v skladu z resničnimi znanstvenimi spoznanji.«

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2023. 133 str.
ISBN 978-961-7167-17-7, 15 €

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

Edinost in dialog *Unity and Dialogue*
81 (2026) 1: 371–391

Pregledni znanstveni članek Review scientific paper (1.02)
Besedilo prejeto Received: 15. 5. 2026; Sprejeto Accepted: 14. 7. 2026
UDK UDC: 27-282.7:783(497.12)
DOI: 10.34291/Edinost/81/01/Jenko
© 2026 Jenko CC BY 4.0

Valentin Jenko

Uvajanje mašnih proprijev v slovenskem prevodu novega rimskega mašnega obreda po letu 1965

The Introduction of Mass Propria in the Slovenian Translation of the New Roman Mass Rite After 1965

Izvleček: Prvi del članka prikazuje mašne proprije oz. lastne mašne speve in temelji na popisu celotnega *Rimskega graduala* (1974). Tako je nastal pregled vseh spevov v *Rimskem gradualu*, razvrščenih po imenu, vrsti, liturgičnem času oziroma dnevu ter bibličnem mestu. Prikaz v članku je splošen. Posebej sta izpostavljena psalmsko-biblični značaj in kristološka dimenzija psalmov in drugih bibličnih besedil. V drugem delu članka obravnavamo vprašanje uveljavljanja teh besedil v Cerkvi na Slovenskem po drugem vatikanskem cerkvenem zboru. Pri tem najprej prikažemo stanje na področju mašnih spevov pred uvedbo domačih jezikov v bogoslužje. Nato črpamo iz prepisa debate o cerkveni glasbi, ki ga hrani Nadškofijski ordinariat v Ljubljani in ki je potekala v začetku leta 1965 na II. liturgičnem tečaju v Ljubljani. Prepis nam omogoča vpogled v del specifičnega procesa razmišljanja o mašnih spevih v Cerkvi na Slovenskem, v katerem so sodelovali vidnejši glasbeniki, zborovodje in duhovniki.

Ključne besede: mašni propriji, bogoslužno besedilo, *Rimski gradual*, cerkvena ljudska pesem, dejavno sodelovanje

Abstract: *The first part of the article presents the Mass propria, or proper Mass chants, and is based on a catalogue of the entire* Roman Gradual *(1974). This resulted in an overview of all the chants in the Roman Gradual, classified by name, type, liturgical season or day, and biblical passage. The presentation in the article is general in nature. Particular emphasis is placed on the psalmodic-biblical character and the Christological dimension of the psalms and other biblical texts. In the second part of the article, we address the issue of the adoption of these texts in the Church in Slovenia following the Second Vatican Council. In doing so, we first describe the situation regarding Mass chants prior to the introduction of vernacular languages into the liturgy. We then draw on a transcript of a debate on church music, preserved by the Archdiocesan Ordinariate in Ljubljana, which took place in early 1965 during the Second Liturgical Course in Ljubljana. The transcript provides insight into part of this specific process of reflection on Mass chants within the Church in Slovenia, in which prominent musicians, choir directors, and priests participated.*

Keywords: *Mass propers, liturgical text,* Roman Gradual*, folk church song, active participation*

Uvod

Iz dostopnih virov je razvidno, da je bilo uveljavljanje gregorijanskega petja na Slovenskem dokaj neuspešno. Čeprav je od začetka 20. stoletja prišlo do pomembnega napredka v bogoslužju, tudi na področju gregorijanskega korala, in je bila želja papeža Pija X., da bi pri koralnem petju bogoslužnih besedil sodelovali tudi verniki (TLS), Smolik ugotavlja, da »skušnja kaže, da ta želja ni bila izvedljiva, vsaj pri nas ne, kljub vztrajnemu prizadevanju naših glasbenikov. Ovira sta bila tako jezik kot koralni način petja.« (1969, 102) Pomen koralnega petja je tudi v tem, da je neločljivo povezano z bogoslužnim besedilom. Opuščanje petja koralnih spevov tako skoraj nujno privede tudi do opuščanja bogoslužnega besedila. Ker so mašni propriji pomemben in sestavni del uradnega obreda, je prvi del članka namenjen njihovi predstavitvi. Drugi del članka pa prikaže, kako so k temu vprašanju pristopali v Cerkvi na Slovenskem neposredno po zaključku drugega vatikanskega cerkvenega zbora.

1 Kaj so mašni propriji?

Lastni mašni spevi, kot v slovenščini imenujemo mašne proprije, so tisti spevi svete maše, ki jih v latinskem jeziku označujemo z izrazom *proprium missae*. Od tod tudi slovensko ime mašni propriji. Pridevnik *proprius* lahko ima v latinskem jeziku več pomenov: ne skupen z drugim, poseben, svoj na poseben način, posamezen, pravi, primeren, ustrezen. Gre torej za speve, ki posameznemu liturgičnemu dnevu dajejo pravo, njemu lastno vsebino in so se že zelo zgodaj v organskem razvoju liturgije ustalili (McKinnon 2000, 372) ter so kot taki s strani Cerkve tudi predpisani za javno bogoslužje.

Poglejmo, kaj o mašnih proprijih piše slovenski strokovnjak za gregorijanski koral Jurij Snoj: »Lastna liturgična vsebina kateregakoli praznika ali dne je mogla biti izražena le v posebnih besedilih, ki so bila lastna samo enemu prazniku ali dnevu liturgičnega leta. Vsebina posamičnih dni liturgičnega leta je tako potekala oz. se je obnavljala preko besedil mašnega in oficijskega proprija.« (1999, 29–30)

Spevi mašnega proprija so zbrani v uradni liturgični knjigi *Ordo cantus missae*, ki je bila uporabljena kot načrt za *Rimski gradual*, ki je izšel leta 1974, vendar ne kot tipična, ampak kot privatna izdaja (editione privata). *Spremni dekret za Ordo cantus missae*, s katerim je opremljen tudi *Rimski gradual*, v skladu s *Konstitucijo o svetem bogoslužju* določa, da je treba zaklad cerkvene glasbe ohranjati in gojiti z največjo skrbnostjo (B 114) ter da je treba izpopolniti tipične izdaje knjig gregorijanskega petja (*Decretum quo approbatur ordo cantus missae*, 117 [*Graduale sacrosanctae Romanae ecclesiae de tempore et de sanctis* 1974]). Gre za liturgično knjigo, ki je v prvi vrsti namenjena zboru (*sholi*) in vsebuje mašne proprije ter ordinarij za celotno liturgično leto.

1.1 Spevi po številu in glasbenih vrstah

Sestava *Rimskega graduala* po posameznih spevih, glasbenih vrstah in njihovem številu je razvidna iz tabele št. 1.

Glasbena vrsta	**Število spevov**
Introitus (vstopni spev)	164
Gradual (stopniški spev)	125
Alleluia (aleluja)	158
Sequentia (sekvenca)	5
Tractus et cantica (trakt)	25
Offertorium (darovanjski spev)	115
Communio (obhajilni spev)	163
Antiphona (antifona)	44
Hymna (himna)	14
Psalmi (psalmi)	21
Cantica evangelica (evangeljski slavospevi)	2
Responsoria (odpevi)	9
Responsa	6
Varia (različno)	4
Skupaj spevov	855

Tabela 1: Posamezne glasbene vrste/žanri po številu

Spevi so razvrščeni glede na kazalo v *Rimskem gradualu* in na splošno je to tudi vrstni red spevov pri bogoslužju, torej zapis, kdaj pridejo na vrsto pri sveti maši, ob upoštevanju reda svete maše. Najprej vstopni spev, nato stopniški spev, potem aleluja itd. To splošno pravilo velja sicer le za prvih sedem glasbenih vrst, če upoštevamo, da se v postnem času aleluja ne poje. Prav tako sekvence in trakti niso prisotni pri vsaki maši in se – tako kot himne – pojejo le na izbrane dni.

Prav tako psalmi, evangeljski spevi, odpevi itd. nimajo stalnega mesta pri vsakodnevni mašni liturgiji. Za natančno mesto posameznega speva je treba pogledati v *Rimski gradual*. V tabeli št. 2 je narejena primerjava spevov za prvo adventno nedeljo, prvo postno nedeljo in binkoštno nedeljo, ki ponazarja, kako so določeni spevi dodeljeni posameznemu liturgičnemu dnevu.

Glasbena vrsta	**1. adventna nedelja**	**1. postna nedelja**	**Binkoštna nedelja**
Vstopni spev	da	da	da
Stopniški spev	da	da	ne
Aleluja	da	ne	da (2 oz. 4 aleluje)
Sekvenca	ne	ne	da
Trakt	ne	da	ne
Darovanjski spev	da	da	da
Obhajilni spev	da	da	da

Tabela 2: Vrstni red spevov

Kot vidimo, vsaka maša oziroma vsak liturgični dan ne vsebuje vseh spevov, ampak so ti posameznemu dnevu dodeljeni glede na liturgični čas. Rimska liturgija torej ni šablonsko urejena – ravno nasprotno. Liturgija je bogata po vsebini in po svojih različnih spevih, ki so posameznemu dnevu dodeljeni glede na liturgični čas.

Tako npr. v adventu nimamo sekvenc in traktov. Trakti imajo zaradi spokornega značaja svoje mesto v postnem času, ko se pojejo namesto aleluje,

ki ima vselej značaj slovesnosti in veselja. Ob določenih dneh (npr. binkošti) ni stopniškega speva, so pa prisotne sekvenca in celo dve oziroma štiri aleluje.

V času od velikonočne osmine do binkoštne nedelje se stopniški spev izpusti, namesto njega pa se poje aleluja. Tako imamo v tem obdobju dve oziroma štiri aleluje, kar je gotovo ena izmed posebnosti rimske liturgije. Ker se v današnji liturgični praksi liturgična knjiga pevcev – *Rimski gradual* – skorajda ne uporablja, teh besedil v veliki večini nikoli ne slišimo. Splošna praksa je opustitev večine spevov mašnega proprija iz *Rimskega graduala* in zamenjava z drugimi, neliturgičnimi besedili. Izjemi sta psalm z odpevom in aleluja z vrstico, ki ju namesto iz *Rimskega graduala* vzamemo iz knjige beril in evangelijev (lekcionarja).

1.2 Žanrska različnost proprijev

Iz prve tabele je razvidno tudi, da so spevi razvrščeni glede na glasbeno vrsto oziroma nekakšen žanr. S tem želimo poudariti, da se spevi med seboj razlikujejo tudi po načinu izvajanja, kar je prav tako ena izmed značilnosti rimske liturgije. Žanrska različnost pomembno zaznamuje njen značaj. Vstopni spev je druga glasbena vrsta kot npr. aleluja, zato je tudi njegovo izvajanje povsem drugačno od izvajanja aleluje. To je še bolj razvidno, če upoštevamo trakte, ki so daljši, imajo bogato melizmatsko strukturo in so glasbeno bolj dodelani. Enako kot se knjige Svetega pisma med seboj ločijo po literarnih vrstah (npr. psalmi, evangelij), se tudi spevi liturgije razlikujejo po glasbenih vrstah (vstopni spev, gradual, aleluja, trakt ...). Smisel različnih glasbenih vrst je predvsem v tem, da različni trenutki v liturgiji zahtevajo lasten glasbeni izraz. (Mahrt 2006, 5–14) V tem smislu nam gregorijanski koral odpira pot do razumevanja in udejanjanja dejavnega sodelovanja vernikov: bodisi da izraža molitev, spodbuja k ubranosti duš ali pa svete obrede obdaja z večjo slovesnostjo, kakor lahko razberemo iz *Konstitucije o svetem bogoslužju* (B 112).

1.3 Svetopisemski značaj proprijev

V tabeli št. 3 je prikaz razporeditve spevov oziroma njihovih besedil glede na izvor. Vidimo lahko, kolikšen delež besedil je vzet iz Stare zaveze in kolikšen iz Nove zaveze oziroma iz kakšnega drugega vira. Za primerjavo

navajamo tudi, kolikšen delež besedil Stare zaveze je vzet iz knjige psalmov ter kolikšen del besedil Nove zaveze iz evangelijev. Navedena sta tudi deleža apokrifnih knjig ter drugih virov. To seveda ne pomeni, da v *Rimskem gradualu* ni besedil iz drugih knjig Stare in Nove zaveze; zaradi prostorske omejitve jih tukaj ni mogoče navesti.

Vrsta	**SZ**	**NZ**	**Psalmi**	**Evangeliji**	**Apokrifne**	**Drugo**	**Skupaj**
Introitus	142	17	109	5	3	2	164
Gradual	117	5	108	3	2	1	125
Alleluia	93	32	79	25	2	31	158
Sequentia	0	0	0	0	0	5	5
Tractus et cantica	23	0	19	0	0	2	25
Offertorium	103	6	87	3	0	6	115
Communio	83	75	68	64	2	3	163
Antiphona	22	15	17	13	0	7	44
Hymna	1	0	0	0	0	13	14
Psalmi	21	0	21	0	0	0	21
Cantica evangelica	0	2	0	2	0	0	2
Responsoria	2	1	0	1	0	6	9
Responsa	1	0	1	0	0	5	6
Varia	1	0	0	0	0	3	4
Skupaj	609	153	509	116	9	84	855

Tabela 3: Mesto liturgičnih besedil glede na izvor

Kot je razvidno, je besedil iz Stare zaveze precej več kot tistih iz Nove zaveze. Pravzaprav besedila Stare zaveze predstavljajo dobrih 70 % vseh besedil v *Rimskem gradualu*, medtem ko je besedil iz Nove zaveze nekoliko manj kot 18 %. Dalje je treba poudariti širok obseg besedil iz knjige psalmov. Ta v *Rimskem gradualu* predstavljajo kar 60 % vseh besedil in kar 83 % vseh besedil Stare zaveze. Znano je, da ima psalter že od začetkov Cerkve

posebno mesto v njenem liturgičnem življenju, zato ne preseneča, da ta besedila najdemo tudi v spevih mašnega proprija.

Ker je vseh bibličnih besedil v *Rimskem gradualu* skoraj 90 % (762 spevov od skupno 855), bi morda lahko rekli, da gre pri opuščanju teh besedil za svojevrstno neskladnost z naročilom drugega vatikanskega cerkvenega zbora, da je Sveto pismo pri obhajanju bogoslužja »največje važnosti« (B 24). Seveda s tem ne želimo postaviti branja Svetega pisma nad obhajanje evharistije. Vseeno pa je to pravilo pomembno, saj gre za eno izmed splošnih pravil, ki naj bi usmerjalo prenovo bogoslužja tako, »da bi krščansko ljudstvo v svetem bogoslužju bolj gotovo doseglo obilje milosti« (21). Liturgija namreč predstavlja živi kontekst, v katerem se razlaga bibličnih besedil neposredno nanaša na Kristusa in nanj usmerja, tako da je jasno, da preko teh besedil govori Bog sam.

1.4 Kristološki pomen proprijev

Ko govorimo o mašnih proprijih, običajno najprej poudarimo, da gre za navdihnjena besedila, ki so bila v bogoslužne knjige za petje sprejeta zaradi svojega mesijanskega in kristološkega pomena, in ne samo zato, ker so pesmi. »V skladu s tem pojmovanjem so cerkveni očetje sprejemali celotni psalter in ga razlagali kot prerokbo o Kristusu in Cerkvi. Iz istega razloga so psalmi določeni za sveto bogoslužje.« (MBu 109) Tako je učil papež Pavel VI. in osvetljeval izročilo, ki smo ga prejeli od svetih očetov in liturgije, ki so »v psalmih upravičeno slišali Kristusa, kako kliče k Očetu, ali Očeta, ki govori s Sinom« (109).

Kristološki pomen teh besedil izhaja iz enote med Staro in Novo zavezo, ki je v tem, »da se Nova zaveza v Stari skriva, Stara pa v Novi odkriva« (BR 16). Kot še poudarja konstitucija, besedila Stare zaveze »dobivajo ter razkrivajo polnost svojega pomena v Novi zavezi« (16). Zaradi tega mašni propriji v Cerkvi predstavljajo glas preroštva o Kristusu.

Pomislimo samo na besede psalma 24 na prvo adventno nedeljo: »Kajti vsi, ki te pričakujejo, ne bodo osramočeni.« (Ps 24,3a) Ali na vstopni spev božične vigilije: »Danes boste spoznali, da pride Gospod in nas reši.« (2 Mz 16,6-7) Ali pa na veličastno besedilo trakta pri večerni maši velikega četrtka (*In cena Domini*): »Od sončnega vzhoda do zahoda je veliko moje

ime med narodi. In na vsakem kraju se daruje in prinaša mojemu imenu čista daritev; kajti veliko je moje ime med narodi. Pridite, jejte moj kruh in pijte vino, ki sem vam ga pripravil.« (Mal 1,11; Prg 9,5)

2 Stanje na področju mašnih spevov pred bogoslužno obnovo

V času pred bogoslužno obnovo drugega vatikanskega cerkvenega zbora je bila na področju cerkvene glasbe v veljavi okrožnica o cerkveni glasbi papeža Pija XII. *Musicae sacrae disciplina* iz leta 1955. V skladu s predhodnim učenjem papežev okrožnica pri slovesnih mašah prepoveduje petje bogoslužnih besedil v domačih jezikih, krajevni ordinariji pa morejo izjemoma dati dovoljenje za petje nekaterih ljudskih pesmi v domačem jeziku, vendar šele potem ko so bila odpeta bogoslužna besedila v latinščini. (OG 47)

Pri neslovesnih evharističnih daritvah pa okrožnica dopušča tudi petje domačih pesmi, »da verniki pri sveti daritvi niso navzoči kot nemi in skoraj nedejavni opazovalci, ampak da spremljajo sveto dogajanje z mislijo in glasom, da se združijo z duhovnikovimi molitvami, le pesmi naj se pravilno prilagajajo raznim mašnim delom, kot smo z velikim veseljem zvedeli, da se dogaja v mnogih pokrajinah katoliškega sveta« (64).

Slovenija v tem pogledu ni bila izjema. Tudi pri nas so pri pétih mašah namesto liturgičnih spevov peli domače cerkvene ljudske pesmi. O tem poroča Nadrah v svoji disertaciji in pravi: »Da je bilo cerkveno ljudsko petje pri pétih mašah udomačeno tudi pri nas, dokazuje med drugim dejstvo, s kakšno težavo so naši cecilijanci uvajali pri péti in slovesni maši latinsko petje.« (1969, 19)

Vpogled v tedanjo pevsko prakso pri péti maši nam razkrivajo tudi zapisi liturgika Marijana Smolika, ki se ujemajo s tem, kar smo že navedli – namreč, da so namesto mašnih spevov peli ljudske cerkvene pesmi. Na podlagi Smolikovih zapisov dobimo vtis, da je današnja praksa petja ljudskih cerkvenih pesmi nekakšen ostanek predkoncilske prakse. Seveda ne gre za to, da bi on sam kaj takega izrecno trdil, vendar so zapisi takšni, da o tem praktično ne puščajo dvoma. Ko opisuje čas neposredno po drugem vatikanskem cerkvenem zboru, ko je bilo delno že dovoljeno maševati

v slovenščini, Smolik navaja, da »večina naših vernikov niti ni bila posebej pozorna, kaj mašnik moli slovensko, ker smo tudi prej med vso mašo s slovenskimi pesmimi 'prekrivali' mašnikovo latinsko molitev in branje« (1987, 15).

Drug, podoben Smolikov zapis je iz leta 1992. V njem navaja tudi težave in izzive pri ustvarjanju slovenskih besedil, ki bi se bolje skladala z latinskimi besedili proprijev. Omenja tudi, da je to področje občutljivo predvsem zaradi veselja Slovencev do petja in zaradi že uveljavljene prakse petja v cerkvi. Zaradi teh razlogov »smo tudi v skladu z navodili liturgičnih dokumentov v prenovljenem bogoslužju še naprej peli naše ustaljene cerkvene ljudske in zborovske pesmi« (1992, 168).

2.1 Liturgični tečaj v Ljubljani

Kar zadeva mašne speve, je Smolik že leta 1964 opozoril: »Videti je, da še nismo popolnoma pripravljeni na liturgijo v domačem jeziku, saj bo treba pripraviti za petje tudi vstopne, darovanjske in obhajilne speve ter graduale.« (1964, 18) Že leto zatem so na liturgičnem tečaju v Ljubljani razpravljali tudi o vprašanju mašnih spevov v domačem jeziku. V nadškofijskem arhivu v Ljubljani hranijo prepis razprave (NŠAL Cg, priloga k št. 252),[1] ki jo je nadškofijski ordinariat 1. februarja leta 1965 s spremnim pismom poslal škofijskemu ordinariatu v Mariboru »z željo, da ta vprašanja tudi Vaš svet preučuje ter nam sporoči svoje mišljenje« (NŠAL št. 252). Zaradi pomembnosti vprašanja je bilo potrebno, da to problematiko preuči tudi mariborski liturgični svet, a žal zaenkrat ni bilo moč najti nadaljnje korespondence.

2.2 Umestitev tečaja v kontekstu bogoslužne obnove

Liturgični tečaj, ki je potekal v začetku leta 1965 v Ljubljani, je zgodovinsko umeščen v čas neposredno pred izidom *Navodila za pravilno izvajanje konstitucije o svetem bogoslužju* (*Inter oecumenici*), ki pri mašah z udeležbo ljudstva dovoljuje širšo uporabo slovenskega jezika. Navodilo je stopilo v veljavo 7. marca 1965. V prej navedenem spremnem pismu nadškofije

1 Zahvaljujem se Nadškofijskemu ordinariatu Ljubljana za dostop do arhiva, ki je redno zaprt za javnost.

je tudi omenjeno, da bodo prepis odobrenih koralnih melodij za duhovnike verjetno prejeli pred 7. marcem, kar verjetno nakazuje določene priprave na nove ukrepe na področju bogoslužja.

Uradna mašna knjiga v tem času je misal Janeza XXIII., ki je v zadnji izdaji izšel leta 1961. Papež Benedikt XVI. je leta 2007 v motupropriju *Summorum pontificum* to obliko mašnega obreda imenoval *izredna oblika rimskega obreda*. V začetku leta 1965 je v ročni obliki izšla tretja izdaja misala p. dr. Metoda Turnška. (Smolik 2004, 66) V tem misalu pa se že odražajo spremembe v mašnem obredu, ki so stopile v veljavo z navodilom (npr. opustitev Ps 42 v pristopnih molitvah in evangelija na koncu maše).

S tem lahko razpravo v Ljubljani umestimo v kontekst najzgodnejših ukrepov, ki jih je Cerkev na Slovenskem sprejela za obnovo bogoslužja po drugem vatikanskem cerkvenem zboru. Umestimo jo torej v čas, ko se je Cerkev pripravljala na velike spremembe v bogoslužju.

Navodilo je izšlo že 26. septembra 1964, odlok o spremembah v bogoslužju pa je bil 21. januarja 1965 objavljen v škofijskih okrožnicah (NŠAL 1965, Okr. št. 2). Navodilo dovoljuje, da je v skladu s krajevnimi razmerami v domačem jeziku mogoče peti tudi spremenljive mašne dele, torej vstopne, obhajilne in darovanjske speve ter speve med berili (NK 57b). Odlok ljubljanske nadškofije, ki smo ga navedli, so spremljala navodila o uvajanju slovenskega jezika ter opisi različnih oblik sodelovanja vernikov pri sveti maši. Pri preprosti obliki zborne maše s petjem je bilo dovoljeno, da »spremenljive speve ali tudi nespremenljive dele maše pa nadomestuje ali spremlja ljudsko ali zborovsko petje cerkvenih pesmi (NŠAL 1965, Okr. št. 2, 9). Pri zborni maši »na spopolnjeni stopnji« je spremenljive speve bral molivec ali mašnik; ob večjem številu liturgičnih sodelavcev so jih recitirali, na najvišji stopnji pa so uporabljali liturgično besedilo za petje po preprostih napevih. Pri peti maši je bilo dovoljeno spremenljive speve slovensko recitirati, če jih ni pel zbor. (1965, 10–11) Odlok je določal, da se za maše z udeležbo ljudstva uporablja *Rimski misal* p. dr. Metoda Turnška.

Z vidika petja je največ sodelovanja za ljudstvo omogočala preprosta oblika zborne maše, ki je dovoljevala nadomeščanje ali spremljanje spevov z domačimi pesmimi. Tudi izpopolnjena zborna maša je omogočala petje

spremenljivih delov, vendar je bilo treba peti liturgična besedila po preprostem koralnem napevu, pri peti maši pa jih je pel zbor.

2.2.1 Predlogi na II. liturgičnem tečaju

Na tečaju so sodelovali naši cerkveni skladatelji, med njimi prof. Matija Tomc. Sodelovali so tudi duhovniki in zborovodje (Tomaž Holmar, prošt Pavel Verderber) ter prevajalci (dr. Ferdinand Kolednik). Prisotna sta bila tudi ljubljanski ordinarij Jožef Pogačnik in generalni vikar Stanislav Lenič. Udeleženci tečaja so podali konkretne predloge za uvajanje mašnih spevov, ki si jih bomo pobliže ogledali.

Izražena so bila različna mnenja, vendar so se sodelujoči v eni stvari strinjali: liturgija naj bo domača tudi v cerkveni glasbi. Pomen te želje je lepo povzel dr. Oražem, ko je nekako na sredi razprave dejal: »[K]er vrata so odprta tudi za to, za izjemno dovoljenje, da bi se ti spevi, kot so darovanjski, obhajilni itn., nadomestili z domačimi kulturnimi vrednotami.« (NŠAL Cg, priloga k št. 252, 5)

Ko je leta 1969 izšel novi rimski misal, je bilo v ureditvi določeno, da je namesto mašnih spevov mogoče peti tudi druge primerne pesmi, ki jih mora odobriti škofovska konferenca (RMu 48, 87). Upanje, da bo nekoč mogoče namesto mašnih spevov peti tudi domače pesmi, se je s tem dokončno začelo uresničevati.

2.2.2 Opredelitev izrazov

Preden nadaljujemo, osvetlimo izraze, ki jih uporabljajo za besedila, o katerih razpravljajo. To so: *spremenljivi deli, teksti, ki jih imamo v sveti maši, mašni teksti, obdobne pesmi, psalmi, svetopisemsko in staro liturgično besedilo, koralni spevi.*

Holmar npr. uporablja več izrazov (*teksti, ki jih imamo v sveti maši,* in *mašni teksti iz psalmov in drugih svetopisemskih knjig*), Verderber pa npr. samo izraz *spremenljivi deli*. Verderberjevemu mnenju, da ljudstvo ne bo nikoli pelo spremenljivih delov, ki jih je naštel (gradualov, ofertorijev itd.), je Holmar pritrdil in imel pri tem v mislih *tekste, ki jih imamo v sveti maši.* (NŠAL Cg, priloga k št. 252, 3) Ta besedila imajo torej enak pomen. Gre za mašne proprije, tj. za vstopne speve, graduale, aleluje, obhajilne speve itd.

Izraz *mašni teksti* ima samo Holmar. Uporablja ga v kontekstu, ko predlaga, da bi pesniki in literati na podlagi prevoda Svetega pisma sestavili nova besedila. Malo kasneje ga uporabi še skupaj v kontekstu z izrazom *spremenljivi deli,* to pa na tak način, da se vidi, da mu izraza pomenita isto stvar. Glede na to bi izraz *mašni teksti* lahko pomenil slovenske prevode starih spremenljivih delov oziroma nove spremenljive dele, ki so namenjeni petju vernikov. (4)

Izraz *obdobne pesmi* uporabi samo dr. Oražem. Zanj so to »tiste mašne pesmi ali obdobne in prazniške, ki nekako parafrazirajo dogajanje« (4–5). Dr. Oražem ima v mislih to, kar je glede *mašnih tekstov* in *spremenljivih delov* predlagal Holmar. (4) Nadškofijska korespondenca potrjuje, da so bile *obdobne pesmi* tiste, ki jih je pel zbor pri peti maši, medtem ko je mašnik recitiral spremenljive mašne dele. (NŠAL Lz, 1462)

Izraz *koralni spevi* lahko pomeni katerikoli koralni spev, ne samo mašnih proprijev, izrazi *psalmi, svetopisemsko in staro liturgično besedilo* pa so tudi splošni. Iz konteksta izhaja, da se nanašajo na mašne proprije. (5–6)

V razpravi mnenja glede tega, katero slovensko besedilo uporabiti oziroma v kakšni obliki naj se poje, niso bila povsem enotna. Oblikovali sta se dve stališči: 1. besedila mašnih spevov je treba parafrazirati in 2. besedila mašnih spevov je treba prevesti in jih uporabljati.

2.2.3 Besedila spevov je treba parafrazirati

Prošt Verderber je poudarjal, da »verjetno nikoli ne bomo prišli do tega, da bi ljudstvo pelo spremenljive dele, vložke pri zborni maši: graduale, ofertorij itn., ampak bo treba sestaviti neke parafraze« (2). Te bi se pripravile kot skupine besedil, ki bi jih uporabljali za nedelje posameznih liturgičnih časov (po binkoštih, po veliki noči, za praznike).

V podobno smer je razmišljal dr. Dokler, ko je predstavil primer iz nemške Cerkve. Pri tem se je skliceval na članek graškega profesorja Amana, v katerem je ta predlagal, da bi nemški škofje »potrdili, da smemo naše domače cerkvene pesmi z melodijami in vsebino vplesti namesto tistih koralnih spevov v liturgiji, ki jih doslej na koralen način nikakor nismo mogli udomačiti« (5). Pri tem je poudaril, da v prizadevanjih za uvedbo

domačih pesmi namesto spremenljivih delov nismo sami, ampak imamo podporo tudi v drugih katoliških deželah.

2.2.4 Besedila mašnih spevov je treba prevesti

Med zagovorniki prevajanja besedil mašnih spevov so bili Tomaž Holmar, Kirigin in Medveščček. Naš duhovnik, organist in zborovodja Tomaž Holmar je sprva predlagal parafraze, nato metrične prevode, nato pa je svoje predloge dopolnil z mislijo, da bi umetniki in pesniki morali – kot se je izrazil – »ustvariti nekaj novega«. Ta predlog je pospremil z besedami: »Jaz mislim, da druge poti sploh ni, če hočemo, da bo ljudstvo res tako sodelovalo, kakor bi bil pravi ideal.« (4) Podobno kot Verderber pa je tudi on menil, da besedila mašnih spevov verjetno nikoli ne bodo postala ljudska: »Nikdar se jih naše ljudstvo ne bo oprijelo. Kakor tudi ne korala.« (3)

Holmarjevo stališče zato ni povsem enotno, saj je podpiral tako parafraze kot prevode. Iz njegovega zadnjega predloga pa lahko sklepamo, da je dejavno sodelovanje ljudstva pomembnejše od prevodov, ki ljudstvu po njegovem mnenju ne omogočajo takšne stopnje sodelovanja, kot jo omogočajo parafraze ali nova besedila.

Hrvaški liturgik, benediktinec p. Martin Josip Kirigin, je bil ostro proti parafraziranju. Izrazil je zaskrbljenost, saj parafraziranje vedno nekoliko razvodeni pomen besedila; ker pa gre za svetopisemska besedila, je predlagal, da »svetopisemsko in staro liturgično besedilo ohranimo v čim boljšem prevodu« (5). Stanko Medveščček je uporabo prevodov utemeljil s tem, da »če namreč ljudje ali pevci pojejo prevod iz latinskega besedila, tedaj ga duhovniku ni treba brati« (6). Skliceval se je na 48. člen *Navodila za pravilno izvajanje Konstitucije o svetem bogoslužju*, ki je stopilo v veljavo 7. marca tistega leta.

2.3 Sklepi liturgičnega tečaja

Dr. Oražem, ki je debato moderiral, je večkrat poudaril, da so ta vprašanja zahtevna. Že uvodoma, ko je bilo navedeno mnenje, da so slovenske folklorne parafraze slabokrvne in rahitične (1), je dejal, da je to »naš najtežji problem, pa tudi naša največja bolečina« (1). Pri tem se je skliceval na to, da imamo premalo glasbenikov, kot da bi bila to glavna težava.

Razprava se je potem sicer nadaljevala v kontekstu besedila, kar pa smo že obravnavali.

Pomembno je poudariti, da je Oražem v razpravi zaznal stremljenje k idealu, ki ga je nedvomno poudaril Holmar, kot smo tudi že navedli, in sicer, da naj bi ljudstvo dejavno sodelovalo tudi s petjem lastnih mašnih spevov. Ko je za besedila mašnih spevov predlagal uporabo metrike slovenskih pesmi, je še izrazil mnenje, »da bi ljudstvu ostala melodija, ki mu je priljubljena, ljudstvu bi ostal metrum, ki mu je tudi domač, in bi s tem res daleč prišli, da bi moglo ljudstvo sodelovati pri maši v tem okviru, kot smo jih tukaj slišali in ki so bili postavljeni kot ideal« (4). Oražem je nato malo kasneje ob razpravi poudaril: »To, kar nam bodo glasbeniki, upajmo, pripravili, pa vse to petje liturgično, ki je končno velik ideal, še ne bo takoj vpeljano. Še dolga leta, prav gotovo pa še letos, bodo te naše domače, slovenske maše prepletene z domačimi, slovenskimi pesmimi. Saj to je edino realno. Ne zamenjavati vrstnega reda. Velik problem je to in videli smo, da so zelo različni nazori.« (6)

Tako liturgični tečaj ni dal končnega odgovora na vprašanje vpeljevanja mašnih spevov v slovensko bogoslužje. Nedvomno pa je pokazal, da so bila ta vprašanja v tistem času zelo aktualna in da so se jih lotevali resno. Resnično lahko slutimo, da je bilo v igri nič več in nič manj kot »liturgično petje kot ideal«, kot se je izrazil Oražem. Čas pa še ni omogočal, da bi se v okviru bogoslužne obnove uresničil tudi ideal petja mašnih proprijev iz *Rimskega graduala* ali *Rimskega misala*, bodisi parafraziranih bodisi prevedenih v slovenščino. Ob tem pa so nekateri razpravljavci menili, da tak razvoj sploh ni mogoč, saj besedila oziroma »teksti, ki jih imamo v sveti maši, vzeti iz psalmov in drugih svetopisemskih knjig«, kakor je dejal Holmar, »nikdar se jih naše ljudstvo ne bo oprijelo« (3). Enako stališče sta imela tudi Verderber in dr. Dokler.

Liturgični tečaj je pokazal tudi na različne možnosti, ki so bile v okviru cerkvenih navodil takrat na voljo. Besedila Svetega pisma, torej predvsem psalmi, razpravljavcem predstavljajo temeljno besedišče mašnih proprijev, podan pa je bil tudi predlog, da bi za mašne proprije ustvarili nova besedila. Predloga, dana na liturgičnem tečaju, da bi namesto proprijev imeli skupine besedil za nedelje po liturgičnih časih in da bi domače cerkvene pesmi vpletli namesto koralnih spevov, sta se pravzaprav na neki način

uresničila. Do tega je prišlo nekaj let kasneje z izdajama ljudske pesmarice *Slavimo Gospoda* (1979) ter *Cerkvene zborovske pesmarice* (zv. 1–12) (1978 – 1983). Kaj s tem mislimo, bomo posebej razložili v zaključku.

3 Po letu 1965

Eno leto po razpravi je slovenska liturgična komisija v Rim poslala prošnjo za odobritev in potrditev prevodov v slovenski jezik. Med drugim je prosila za odobritev slovenskega prevoda Svetega pisma ter tudi za mašne proprije, in sicer takole: »Psalmi, ki se nahajajo v isti izdaji Svetega pisma v slovenskem jeziku in so zvesto prevedeni iz hebrejskega besedila, kakor latinski prevod papeža Pija XII. iz leta 1945. Ti psalmi naj se uporabljajo pri podaljševanju vstopnih antifon in podobnih besedil pri sveti maši.« (NŠAL Lz, št. 403)[2] Odobritev in potrditev je iz Rima prišla 2. 3. 1966. (NŠAL Lz, št. 469)

Tri leta kasneje, leta 1969, je revija *Cerkev v sedanjem svetu* pod skupnim naslovom *Različni načini petja mašnih spevov* objavila več člankov o petju mašnih spevov z namenom, da bi nakazali smeri možnih rešitev (1969, 101–106). Treba pa je navesti, da je v vmesnem času izšlo Navodilo o cerkveni glasbi (1967), ki dovoljuje, da se namesto mašnih proprijev lahko pojejo druge pesmi, »če se le take pesmi skladajo z delom maše, s praznikom ali z bogoslužnim časom« (NG 32). To je bilo seveda novo dovoljenje, ki v času liturgičnega tečaja še ni bilo dano. Avtorji, ki so članke objavili v navedeni številki revije *Cerkev v sedanjem svetu*, pa so to že lahko upoštevali.

Smolik je tako tam predstavil tudi *Preprosti gradual* (*Graduale simplex*) in navedel dve možnosti večje prilagoditve našim posebnostim. Po prvi bi antifone proprijev oblikovali svobodneje, po drugi pa, kot pravi, bi »morali najprej spodbuditi pesnike, da bi nam dali izvirna besedila z vsebino, ki bi ustrezala praznikom in časom ter delom mašnega obreda, po obliki pa bi bila spodbudna za komponiranje in izvajanje« (1969, 104). Prispevek Toneta Drofenika je v marsičem podoben predlogom, ki so bili

2 Iz latinščine prevedel avtor.

podani že na liturgičnem tečaju v Ljubljani, mnenja pa je tudi bil, da prevodi mašnih proprijev v *Rimskem misalu* niso primerni (1969, 104–105). Eden od avtorjev (naveden samo z inicialkami R. V.) pa je takole zapisal: »Odprimo knjigo psalmov in spoznali bomo, da je Božja beseda vedno živa, vedno prepričljiva in nova. Veliki narodi imajo psalme celo prepesnjene in uglasbene v narodnem duhu. Nekaj podobnega bomo morali ustvariti tudi Slovenci.« (1969, 135)

4 Zaključek

Razprava na liturgičnem tečaju o mašnih proprijih ter tudi kasnejši prispevki naših avtorjev, kot smo jih navedli, pričajo, da je bilo to vprašanje močno prisotno vsaj v drugi polovici šestdesetih let prejšnjega stoletja. Dvajset let kasneje je France Oražem v Cerkvenem glasbeniku pisal o mašnih in darovanjskih spevih, zbranih v prvem zvezku *Cerkvene zborovske pesmarice*. V prispevku pojasni tudi to, kako te pesmi nadomeščajo nekatere proprije (vstopne speve, darovanjske speve) ter tudi dele ordinarija (slava, vrstica aleluje, svet). (Oražem 1986, 66-67) V tem »nadomeščanju« lahko morda vidimo uresničenje predloga, danega na liturgičnem tečaju, da naj se domače cerkvene pesmi vpletejo namesto koralnih spevov. Je pa to tudi v skladu z liturgično zakonodajo, da se namesto speva iz graduala lahko poje katera druga ustrezna pesem, ki jo je odobrila škofovska konferenca. (RMu 48) Vzporednico temu lahko najdemo v pregledu notnih prilog revije *Cerkveni glasbenik* med leti 1976 in 2026. Ta pokaže, da so slovenski cerkveni skladatelji v tem obdobju zložili veliko več zborovskih pesmi z domačim besedilom kot pa glasbo za besedila mašnih proprijev, ki so v *Rimskem gradualu*. Zavedamo se, da tak pregled ne more zaobjeti celotnega ustvarjalnega dela slovenskih cerkvenih skladateljev, a vseeno menimo, da odraža realnost, da je pravih mašnih proprijev tudi v praksi veliko manj kot parafraziranih besedil ali besedil, ki niso povezana z vsebino *Rimskega graduala*.

Ali se je ideal, o katerem je bil govor na liturgičnem tečaju, do danes uresničil? Leta 2018, več kot petdeset let po zaključku drugega vatikanskega cerkvenega zbora, je Cecilija Oblonšek opozorila, da »v slovenskih cerkvah marsikje še vedno vključujemo nekakšne ‘splošne’ pesmi, ki jim ne moremo določiti točnega mesta v bogoslužju, in namesto da bi se besedila

pesmi poglabljala v liturgične skrivnosti ter specifičnost posameznih mašnih delov, energijo usmerjamo v ustvarjanje besedil (in melodij), ki so izrazito splošna, nedoločna.«[3] (147) Čeprav je od objave navedene ugotovitve minilo že osem let, tudi novejša praksa kaže, da vprašanje ostaja aktualno. Tako je mogoče je celo opaziti, da se besedila, ki vsebinsko ustrezajo določenemu bogoslužnemu času ali opravilu, včasih prenašajo v neustrezen bogoslužni kontekst. Kot primer lahko navedemo pesem *Čakaj in moli Boga*, ki po svoji vsebini spada v binkoštni čas, a se pogosto interpretira kot pesem, primerna za adventni čas. Tako je bila izvedena na eno izmed adventnih nedelj. Sam naslov pesmi bi sicer lahko napeljeval na misel, da gre za adventno pesem, vendar besedilo večkrat omenja dar Svetega Duha, in ne drugega Kristusovega prihoda ali oznanila oziroma pričakovanja njegovega rojstva iz Device Marije. Ko zazveni vrstica »Saj v Jeruzalemu Duh se razlije v srca«, postane jasno, da pesem ne spada v adventni repertoar. Tak primer nazorno razkriva, da ostaja potreba po bogoslužni vzgoji še vedno zelo velika.

V zaključnih mislih lahko na vse doslej povedano rečemo, da pri razumevanju današnjega stanja nemalo luči pride iz spoznanja, vsaj tako kaže, da so bile v času neposredno po drugem vatikanskem cerkvenem zboru vse moči usmerjene v to, da bi mašne proprije nadomestile slovenske cerkvene ljudske in zborovske pesmi. Toda kot smo videli, je bila ta praksa v bogoslužju uveljavljena že pred dovoljenjem uporabe domačega jezika, ki je bilo v omejenem obsegu dano s *Konstitucijo o svetem bogoslužju* (1963), nato pa razširjeno z *Navodilom o glasbi pri svetem bogoslužju* (1967). Za nadomeščanje latinskih besedil mašnih proprijev s slovenskimi ljudskimi in zborovskimi pesmimi so se še pred koncilom zavzemali tudi nekateri slovenski skladatelji, kot je bil Hugolin Sattner. »Razvijal je rajši takratnim uradnim latinskim besedilom vzporeden in bolj ljudski način pevskega sodelovanja s poudarkom na obdobnih, mašnih, evharističnih, Marijinih pesmih. S tem je nehote stopil na pot bogoslužne prenove, ki jo

3 Ali ni škoda, da npr. čudovitega besedila »prototipa« obhajilnega speva *Okusite in glejte, kako dober je Gospod* nikoli ne slišimo kot obhajilno pesem, kot obhajilne pesmi pa pojemo zelo splošne pesmi, kot je pesem *Jezus moj, ljubim te* ali celo pesem, ki ima zgolj besedilo *Jezus* (pesmarica *On živi*, str. 192)? Takšne pesmi so odlične za adoracijo pred Najsvetejšim, ne pa med evharističnim bogoslužjem. Takšna »splošnost« v liturgiji ni v skladu z zavedanjem, da ima glasba v liturgiji točno določen namen in ni le glasbeni okras.

je trideset let po njegovi smrti tudi formalno izpeljal drugi vatikanski cerkveni zbor.« (Trošt 1995, 13–14)

Tako je pri nas skozi ta proces cerkvena ljudska in zborovska glasba postala, če lahko tako rečemo, pretežno edino liturgično petje. Zato verjetno lahko tudi rečemo, da je bilo prilagajanje bogoslužja na področju cerkvene glasbe v Cerkvi na Slovenskem veliko bolj usmerjeno v ljudske in domače zborovske pesmi kot pa v koralno glasbo in liturgična besedila proprijev iz *Graduala* oziroma *Rimskega misala*. Zato se zdi, da je obnova bogoslužja pri nas na področju cerkvene glasbe veliko bolj upoštevala določilo *Konstitucije o bogoslužju* o gojitvi cerkvenega ljudskega petja, manj pa to, da je treba ohraniti tudi zaklad koralnega petja in z njim povezanih liturgičnih besedil, tj. proprijev, in v manjšem obsegu tudi spodbudo za ustvarjanje novih cerkvenih skladb na besedila mašnih proprijev.

Naši cerkveni skladatelji (npr. Trošt, Strmčnik, Kimovec, Premrl, Mav, Močnik Damijan, Podobnik) pa so oziroma pišejo tudi glasbo za proprije, vendar je teh, kot smo že rekli, malo oziroma v primerjavi z drugimi pesmimi veliko manj. Med vsemi našimi cerkvenimi skladatelji lahko z vidika proprijev posebej izpostavimo Alojzija Mava in njegove nedeljske in praznične mašne speve. Partiture za nedeljske speve vsebujejo proprije za advent, božič, predpostni čas, štiri postne nedelje, tiho nedeljo, cvetno nedeljo, povelikončni in pobinkoštni čas. Praznični spevi so razdeljeni na pomladni, poletni in jesenski del ter zimski del. Mav je tako morda edini slovenski cerkveni skladatelj, ki je v svoj glasbeni opus vključil tudi mašne proprije, tako da je pravzaprav s tem pokril skoraj celotno liturgično leto oziroma vsaj njegove glavne in večje dele.

Ob premisleku o uvajanju mašnih proprijev pri nas se nam poraja še vprašanje razumevanja in porazdelitve vlog med zbor in ljudstvo. Ali obstaja delitev, po kateri so določeni mašni deli res lastni zboru, drugi pa lastni ljudstvu? Verjamemo, da obstaja. Zbor ni podaljšek ljudstva, ampak ima svoj glas, tako kot ima ljudstvo svoj glas. Dogaja pa se, da zbor prevzema tudi tiste dele, ki so po naravi stvari namenjeni prav ljudstvu. (B 54) Tako se redno dogaja, da celo na največji praznik, pri vstajenjski maši, zbor poje vse stalne dele v latinščini. In to niso preprosti gregorijanski napevi, pri katerih bi lahko s petjem sodelovali tudi verniki. To so zahtevne skladbe

znanih skladateljev, ki jih lahko pojejo le boljši zbori. Takšna praksa ni v skladu s *Konstitucijo o svetem bogoslužju*.

Naslednji uvid, ki ga moremo navesti, je, da sta pri nas z uvajanjem domačega jezika iz bogoslužja skoraj popolnoma izginila dva tradicionalna elementa svete maše: gregorijanski koral in bogoslužna besedila mašnih proprijev, ki jih vsebuje gradual. Zdi se, da so bili izzivi, izpostavljeni že na liturgičnem tečaju, preveliki, da bi te speve uspeli integrirati v obnovljeno bogoslužje. Po besedah Marijana Smolika pa sta bila za uvajanje koralnih spevov v bogoslužje ovira tako jezik kot način petja. (1969, 102) Pa vendarle bi vključevanje teh dveh elementov v bogoslužje gotovo pomenilo obogatitev.

Vrnimo v evharistično bogoslužje neverjetno bogastvo teh liturgičnih spevov, ki na najboljši možen način prinašajo sporočilo in poudarke oznanila določene svete maše. To v nobenem primeru ne pomeni zatiranja naše ljudske, zborovske ali sodobne (mladinske) pesmi, saj bo vse to še vedno mogoče peti kot izbiro »druge pesmi«, kakor predvideva RMu 48 in 87, ampak želi biti ena od možnih izbir, ki pa naj bo v vsakem bogoslužju vsaj v deležu zastopana glede na možnosti posamezne župnije.

Izjava o dostopu do raziskovalnih podatkov

Ker raziskava temelji na teoretičnih izhodiščih, v prispevku niso bili ustvarjeni ali analizirani novi raziskovalni podatki.

Kratice

B	*Konstitucija o svetem bogoslužju* 2004
BR	*Konstitucija o Božjem razodetju* 2004
MBu	Kongregacija za bogoslužje 1972
NCG	*Navodilo o glasbi pri svetem bogoslužju* 2003
NK	Kongregacija za svete obrede 1964
NŠAL Cg	Nadškofijski arhiv Ljubljana, Cg, Nadškofija Ljubljana, Ordinariat, Poslovni arhiv, geslo: cerkvena glasba
NŠAL Lz	Nadškofijski arhiv Ljubljana, Lz, Nadškofija Ljubljana, Ordinariat, Poslovni arhiv, geslo: liturgične zadeve
OG	Pij XII. 2003
RMu	Kongregacija za bogoslužje in disciplino zakramentov 2002
TLS	Pij X. 2003

Reference

Arhivska vira

Nadškofijski arhiv Ljubljana, Cg, Nadškofija Ljubljana, Ordinariat, Poslovni arhiv, geslo: cerkvena glasba.

–, Lz, Nadškofija Ljubljana, Ordinariat, Poslovni arhiv, geslo: liturgične zadeve.

Ostale reference

Drofenik, Tone. 1969. Pesmi namesto spevov? *Cerkev v sedanjem svetu* 3/5–6: 104–106.

Graduale sacrosanctae Romanae ecclesiae de tempore et de sanctis. 1974. Sablé-sur-Sarthe: Abbaye Saint-Pierre de Solesmes.

Kongregacija za bogoslužje. 1972. Splošna ureditev molitvenega bogoslužja. V: *Molitveno bogoslužje: Navodila za molitev prenovljenega brevirja*, 15–99. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat v Ljubljani.

Kongregacija za bogoslužje in disciplino zakramentov. 2002. *Splošna ureditev Rimskega misala*. 3. izd. Ljubljana: Družina.

Kongregacija za svete obrede. 1964. *Prvo navodilo za pravilno izvajanje konstitucije o svetem bogoslužju*. Zavod za cerkveno glasbo. Https://cerkvena-glasba.si/dokumenti/inter-oecumenici (pridobljeno 1. 1. 2024).

Konstitucija o svetem bogoslužju. 2004. V: *Koncilski odloki*, 62–94. Ljubljana: Družina.

Konstitucija o Božjem razodetju. 2004. V: *Koncilski odloki*. Ljubljana: Družina.

Mahrt, William. 2006. Gregorian Chant as a Paradigm of Sacred Music. *Sacred Music* 133/1: 5–14.

Nadrah, Anton. 1969. *Cerkvene ljudske pesmi v liturgiji: Oznanjevalno-liturgična vrednost cerkvene ljudske pesmarice iz leta 1961*. Ljubljana: Cistercijanski samostan v Stični.

Navodilo o glasbi pri svetem bogoslužju. 2003. V: Edo Škulj, ur. *Odloki o cerkveni glasbi*, 303–328. Ljubljana: Družina.

Oblonšek, Cecilija. 2018. Liturgična glasba po drugem vatikanskem cerkvenem zboru in doprinos Gregorja Zafošnika v glasbeno zakladnico pokoncilske Cerkve na Slovenskem. *Edinost in dialog* 73: 139–161.

Pij X. 2003. *Tra le sollecitudini*. V: Edo Škulj, ur. *Odloki o cerkveni glasbi*, 195–208. Ljubljana: Družina.

Pij XII. 2003. *Okrožnica o cerkveni glasbi*. V: Edo Škulj, ur. *Odloki o cerkveni glasbi*, 221–247. Ljubljana: Družina.

Smolik, Marijan. 1964. *Pripombe k liturgični konstituciji*. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat v Ljubljani.

– – –. 1969. Preprosti mašni spevi. *Cerkev v sedanjem svetu* 3/5–6: 102.

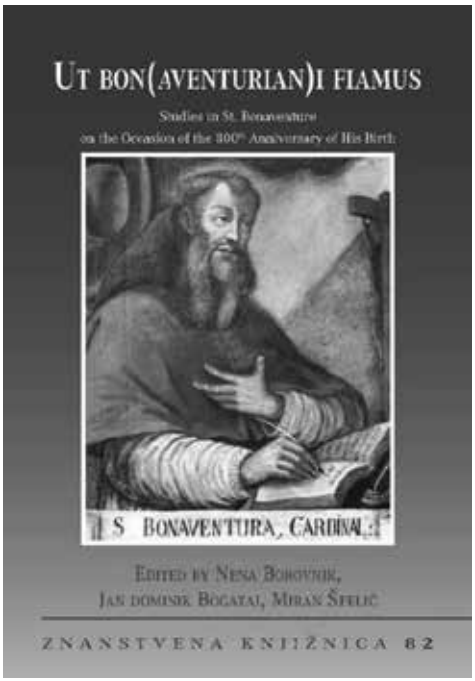
– – –. 1987. Ob dvajsetletnici Navodila o glasbi. *Cerkveni glasbenik* 80/1–3: 15.

– – –. 1992. Bilanca tridesetletnega liturgičnega prizadevanja. *Cerkev v sedanjem svetu* 26/11–12: 168.

Snoj, Jurij. 1999. *Gregorijanski koral*. Ljubljana: Založba ZRC SAZU.

Trošt, Jože. 1995. Sattnerjeve cerkvene skladbe. V: Edo Škulj, ur. *Sattnerjev zbornik*, 13–14. Ljubljana: Družina.

V. R. 1969. Nova besedila in melodije. *Cerkev v sedanjem svetu* 3/5–6: 135.



Znanstvena knjižnica 82
Nena Bobovnik, Jan Dominik Bogataj in Miran Špelič (ur.)
UT BON(AVENTURIAN)I FIAMUS:
Studies in St. Bonaventure on the Occasion of the 800th Anniversary of His Birth

»V tem zborniku avtorji osvetljujejo filozofske, teološke in druge vidike sodobnega razumevanja Bonaventurove misli. Zanimiv bo tako za znanstvene kot tudi za neznanstvene bralce, zlasti tiste, ki se ukvarjajo s študijem frančiškanstva in širšim področjem srednjeveške filozofije ter evropske kulturne zgodovine.«

doc. dr. Simon Malmenvall, recenzija zbornika

Ljubljana: Teološka fakulteta, Brat Frančišek, 2022. 170 str.
ISBN 978-961-7128-74-1, 20 €

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

Edinost in dialog *Unity and Dialogue*
81 (2026) 1: 393–417

Izvirni znanstveni članek Original scientific paper (1.01)
Besedilo prejeto Received: 16. 3. 2026; Sprejeto Accepted: 15. 7. 2026
UDK UDC: 37.091.12-057.86:2-584
DOI: 10.34291/Edinost/81/01/Novitasari
© 2026 Novitasari & Susanto CC BY 4.0

Yuni Novitasari and Eko Susanto

Validation of a Spirituality-Based School Counseling Model: Evidence from a Counselor Survey

Validacija na duhovnosti temelječega modela šolskega svetovanja: ugotovitve raziskave med svetovalnimi delavci

Abstract: The integration of spirituality into school counseling has received increasing attention within educational psychology; however, empirical evidence regarding its professional acceptance and implementation readiness remains limited. This study investigated school counselors' professional evaluations of a spirituality-based counseling model using a quantitative descriptive-evaluative methodology. A total of 114 counselors from various educational levels participated in the survey. The assessment instrument evaluated conceptual clarity, relevance to students' mental health needs, ease of implementation, practical utility as a counseling guide, and structural coherence. Data analysis employed descriptive statistics and Kendall's coefficient of concordance to determine the degree of agreement among counselors. Results demonstrated high mean scores across all dimensions, with the highest ratings for relevance to students' needs, and indicated a very strong level of professional consensus. These findings provide evidence of substantial professional legitimacy and a high degree of implementation readiness for school-based mental health services. The study positions spirituality as an ethical and evidence-based dimension that supports holistic student development and offers implications for counselor education, practice, and institutional policy.

Keywords: school-based mental health, school counseling, spirituality-based counseling, spiritual intelligence, professional consensus

Izvleček: *Vključevanje duhovnosti v šolsko svetovanje je v okviru izobraževalne psihologije deležno vse večje pozornosti, vendar so empirični dokazi glede njegovega strokovnega sprejemanja in pripravljenosti za izvajanje še vedno omejeni. Ta študija je z uporabo kvantitativne deskriptivno-evalvativne metodologije preučevala strokovne ocene šolskih svetovalcev glede svetovalnega modela, ki temelji na duhovnosti. V raziskavi je sodelovalo skupno 114 svetovalcev z različnih izobraževalnih ravni. Ocenjevalni instrument je meril konceptualno jasnost, ustreznost potrebam učencev na področju duševnega zdravja, enostavnost izvajanja, praktično uporabnost kot vodilo za svetovanje ter strukturno koherenco. Pri analizi podatkov so bile uporabljene deskriptivne statistike in Kendallov koeficient skladnosti za določitev stopnje soglasja med svetovalci. Rezultati so pokazali visoke povprečne ocene na vseh področjih – pri čemer so bile najvišje ocene podeljene za ustreznost potrebam učencev – ter nakazali zelo močno raven strokovnega soglasja. Ti izsledki dokazujejo znatno strokovno*

legitimnost in visoko stopnjo pripravljenosti za izvajanje storitev duševnega zdravja v šolah. Študija duhovnost umešča kot etično in na dokazih temelječo dimenzijo, ki podpira celostni razvoj učencev, ter ponuja implikacije za izobraževanje svetovalcev, prakso in institucionalno politiko.

Ključne besede: *duševno zdravje v šoli, šolsko svetovanje, svetovanje, ki temelji na duhovnosti, duhovna inteligentnost, strokovno soglasje*

Introduction

Over the past two decades, the fields of school guidance, counseling, and educational psychology have undergone a notable shift from primarily cognitive and emotional approaches to more holistic, integrative frameworks. This transformation situates school-based psychological services within a health services psychology model, emphasizing not only academic performance but also mental well-being, prevention of psychological disorders, and comprehensive individual development (Hughes and Minke 2015; Ajuwon et al. 2024). In this context, student mental health is conceptualized as a multidimensional construct that includes psychological, social, moral, and existential components (Chen 2025; Wong 2022).

Contemporary educational discourse increasingly emphasizes holistic and contemplative approaches that integrate intellectual, emotional, and spiritual dimensions into both learning processes and student support services. The contemplative educational framework underscores reflective awareness, the pursuit of meaning, and the integration of values as essential components for psychological well-being and character development (Wagle and Panta 2025; Kabat-Zinn 2003). Within this framework, spirituality is defined as the pursuit of meaning, life purpose, and core values that inform behavior and decision-making (Pargament et al. 2013; Webb et al. 2014). In the Indonesian context, spirituality is frequently closely associated with individuals' religious beliefs and values.

A clear distinction exists between spirituality and religiosity. Religiosity refers to systems of beliefs, practices, symbols, and affiliations associated with specific religious traditions. In contrast, spirituality is defined as an individual's capacity to seek meaning, establish a life purpose, internalize values, and develop deeper connections with oneself, others, nature, or a transcendent reality. The concept of meaning in life encompasses understanding one's existence, direction, and the values that inform

decision-making. Existential orientation addresses fundamental human concerns such as freedom, responsibility, suffering, limitations, choice, and hope (Frankl 1969; Längle 2003; Wong 2022). Counselors are advised to recognize this distinction to avoid rigid doctrinal approaches and instead support clients in discovering meaning, life purpose, and values consistent with their religious beliefs. In this context, doctrine can reinforce the client's sense of meaning in life, facilitating the development of a healthy mentality, positive character, and religious qualities. As Webb (2014) observes, spiritual experiences may be linked to religiosity. Therefore, the implementation of spiritual counseling in Indonesia should be connected to individuals' religious values, reflecting the noble values, regulations, and cultural context of Indonesian society, which are closely intertwined with religion. Recent literature in psychology and counseling consistently demonstrates a relationship between spirituality and mental health, resilience, and psychological well-being, particularly among adolescents and young adults. Correlational and meta-analytic studies indicate that spiritual orientation is negatively associated with depression, anxiety, stress, and burnout, and positively associated with psychological well-being and adaptive coping (King and DeCicco 2009; Smith et al. 2023; Fathi et al. 2022). These findings support the argument that spirituality is a relevant psychological resource that should be professionally integrated into counseling services, including in school settings. Within the traditions of logotherapy and existential psychology, logotherapy posits that the search for meaning is a fundamental human motivation, especially when individuals encounter suffering, stress, or a crisis of values (Frankl 1969; Lukas 1985). In the school context, this perspective is pertinent because many student problems extend beyond emotional or behavioral issues to include loss of direction, crises of purpose, value conflicts, and challenges in attributing meaning to learning experiences. Existential and meaning-centered counseling positions the counselor as a facilitator who assists students in reflecting on values, responsibilities, choices, and the meaning of life (Längle 2003; Wong 2022). Consequently, spirituality-based counseling is conceptually aligned with logotherapy, logopedagogy, and meaning-centered approaches, as these frameworks emphasize values, life purpose, responsibility, and holistic personal development.

In the realm of school counseling, recognizing the relevance of spirituality has direct implications for counselors' professional competency

requirements. Some researchers assert that religious and spiritual competencies should be an integral part of a school counselor's professional identity, not simply optional skills (Cashwell et al. 2021; Vieten et al. 2022). However, research also indicates a persistent gap between the theoretical recognition of spirituality's importance and counselors' practical readiness to integrate it. Niles and Gutiérrez (2024) and Sami et al. (2021) report that school counselor education and training still do not consistently include religious and spiritual competencies as core components of the curriculum, leaving many practitioners feeling less confident in addressing clients' spiritual concerns.

These limitations become even more problematic when combined with the complexity of the psychological issues students face in the contemporary era. Global evidence shows a significant increase in the prevalence of anxiety, depression, academic stress, and emotional disorders among adolescents and young adults, positioning schools as a strategic arena for mental health interventions (Chen 2025; Liu et al. 2023). Furthermore, several studies emphasize that students' psychological problems are often not isolated but are closely intertwined with social, value, and identity issues, necessitating a more comprehensive and contextualized counseling approach (Ajuwon et al. 2024; Hayes et al. 2021).

Several researchers have criticized the dominance of secular psychological approaches in education and counseling, which can potentially lead to spiritual reductionism. Sami et al. (2021) stated that ignoring the spiritual dimension can result in counseling services failing to capture clients' existential aspects and values that are meaningful to them. In the Indonesian context, similar findings were reported by Johan et al. (2025) and Wahyuni and Supriyanto (2023), who showed that guidance and counseling practices in schools are still dominated by modern secular psychological models with limited integration of spirituality, even though spirituality is normatively included in national education goals.

Empirical evidence suggests that counseling interventions that integrate spirituality can have a significant positive impact on psychological problems in educational settings. Meta-analyses of spirituality- and religiosity-based therapies show moderate to strong effects on reducing psychological symptoms and improving adaptive functioning (Captari et al.

2018; Liu et al. 2023). In educational contexts, non-sectarian spiritual interventions such as mindfulness, reflective meditation, and meaning-based counseling have also been shown to improve students' emotion regulation, empathy, and psychological well-being (Kabat-Zinn 2003; Widodo and Yuliana 2022). Studies based on religious contexts in Indonesia and other countries have also demonstrated the effectiveness of spiritual counseling in reducing academic anxiety and strengthening resilience (Fadheela and Fakhriya 2024; Yunita 2023).

Despite growing theoretical and empirical support for spirituality counseling, significant research gaps remain, particularly regarding implementation and professional acceptance. Most previous research has focused on the effectiveness of interventions for students as service recipients, while the perspectives of school counselors as professional users have received relatively little attention (Putri and Hidayat 2024; Lau and Ng 2023). However, the educational innovation literature confirms that the successful adoption of new approaches is largely determined by practitioners' perceptions of conceptual clarity, relevance to real-world problems, and ease of implementation (Fullan 2023; Jones and Cline 2024).

In this context, research systematically evaluating how school counselors perceive the spirituality counseling approach as a professional framework remains limited. This lack of evaluation based on counselor perceptions potentially hinders the widespread and sustained adoption of this approach, despite its conceptual and empirical promise. Furthermore, few studies have examined the consistency of counselors' collective judgments using statistically robust approaches, such as multi-rater consensus, to assess the professional legitimacy of an approach (Legendre 2021; Sheskin 2023).

The primary research gap addressed in this study concerns the limited number of studies that treat school counselors as the primary subjects of evaluation in spirituality-based counseling. Previous studies have generally focused on the effectiveness of spiritual interventions for clients or students, while counselors' understanding, readiness, experience, ethical orientation, and professional acceptance as implementers have been less systematically examined. The successful implementation of any school counseling innovation depends on whether counselors understand the

concept, feel prepared to use it, have relevant practical experience, adhere to clear ethical principles, and perceive the approach as relevant to students' needs (Fullan 2023; Jones and Cline 2024). Therefore, the novelty of this study lies in the analysis of counselors' professional assessments using a 15-item instrument that captures their understanding, readiness, experience, ethical orientation, and general perceptions of spirituality-based counseling.

Accordingly, this study addresses the following research questions: (1) To what extent do school counselors understand spirituality-based counseling? (2) How professionally prepared are counselors to integrate spirituality into counseling services? (3) What experiences do counselors report in addressing students' spiritual concerns? (4) How do counselors interpret the ethical principles required for spiritual counseling that is both religiously informed and sensitive to diversity? (5) What are counselors' overall perceptions regarding the relevance and necessity of integrating spirituality-based counseling into school guidance and counseling services? The study hypothesizes that school counselors will provide positive evaluations of spirituality-based counseling, particularly regarding ethical orientation and general perceptions, while technical readiness and formal training experience may receive comparatively lower ratings.

This study contributes to the literature by positioning school counselors as the primary evaluators of a spirituality-based counseling approach. The analysis focuses on counselors' assessments of conceptual clarity, relevance, ease of implementation, and practical usefulness, and evaluates the degree of professional consensus as an indicator of implementation readiness. The findings provide an empirical foundation for the development and integration of spirituality-based counseling within Indonesian school guidance and counseling services, while also informing the international literature on professional acceptance of value- and meaning-based counseling innovation. Given the prominence of social, religious, and cultural values in the Indonesian educational context, these findings should be interpreted within this framework. The results pertain specifically to the practice of spirituality-based counseling in Indonesia, which is characterized by sensitivity to religious and cultural diversity. In practice, spiritual counseling assists clients in finding meaning in their challenges in alignment with their religious values. Although this approach may

be applicable in other countries, its effectiveness depends on grounding its values in clients' beliefs.

1 Method

1.1 Research Design

This study used a quantitative descriptive-evaluative design to examine school counselors' professional assessments of a spirituality-based counseling approach. This design was chosen because it aligns with the orientation of school psychology research, which emphasizes evaluating the acceptability, feasibility, and readiness for implementation of school-based mental health service approaches from a practitioner perspective. The study focused not on testing intervention effectiveness or causal relationships, but rather on assessing the conceptual quality and practical relevance of the counseling framework as perceived by counselors practicing directly in school settings. This evaluative approach aligns with trends in contemporary school psychology research that view practitioners' professional judgment as a critical component in the development and adoption of school-based service innovations, particularly for conceptually and culturally sensitive approaches.

1.2 Participant

The study included 114 school counselors from various levels of formal education, including elementary, junior high, senior high, vocational high, and Islamic religious schools. This cross-level representation enhances the ecological validity of the findings and supports interpretation within the context of diverse school-based mental health services. Participants' work experience ranged from 1 to 30 years, with an average of approximately 12 years, indicating that most were counselors with intermediate to advanced practice experience. These assessments are likely to reflect a mature professional understanding of student needs and school counseling practice. Recruitment was conducted using a simple random sampling (convenience sampling) method, which is commonly used in descriptive-evaluative research to identify trends in professional perceptions. However, the findings should not be directly generalized

to all school counselors. It is possible that counselors who chose to participate had a greater interest in spirituality, school counseling innovation, or professional development, which may have contributed to the relatively positive evaluations. Consequently, these results should be interpreted as a preliminary description of professional acceptance rather than a definitive representation of the national school counselor population (Creswell and Creswell 2018).

Data were collected using a structured questionnaire developed to evaluate five key dimensions of a spirituality-based counseling approach: (1) conceptual clarity, (2) relevance to students' mental health needs, (3) ease of implementation in the school context, (4) practical usefulness as a guide for counseling services, and (5) coherence in the presentation structure of the approach. These dimensions were selected because they represent key criteria commonly used in the school psychology literature to assess readiness for implementation of a service approach. Each dimension was measured using a five-point Likert scale, with responses ranging from 1 (strongly disagree) to 5 (strongly agree). Content validity of the instrument was established through an expert review involving senior school counselors and academics in the field of guidance and counseling, to ensure the appropriateness of the indicators to the context of school psychology practice and the clarity of the wording of the statements.

To address the broader dimensions of counselor perceptions, this study also used a 15-item questionnaire with a five-point Likert scale ranging from 1 (strongly disagree) to 5 (strongly agree). These 15 items were developed to describe five aspects of counselor acceptance of spirituality-based counseling: conceptual understanding, professional readiness, counseling experience or practice, ethical orientation, and general perceptions of the relevance of implementation. Conceptual understanding included items on the distinction between spirituality and religiosity, the role of spirituality in student character formation, and the ability to identify students' spiritual needs. Professional readiness included competencies in integrating spiritual values, in presenting the spiritual dimension without violating professional boundaries, and in training or academic reading. Practical experience included items on exploring the meaning of life, values, life purpose, reflective decision-making, and counseling techniques aimed at spiritual self-awareness. Ethical orientation included items on avoiding

the imposition of particular religious beliefs, respecting spiritual diversity, and emphasizing compassion, empathy, and forgiveness as counseling values. General perceptions include views on the role of spirituality in fostering students' inner peace, the relevance of spirituality-based counseling across educational levels, and the need to integrate this approach into school guidance and counseling curricula.

Operationally, conceptual understanding refers to the counselor's ability to differentiate between and integrate spirituality and religiosity, and to identify spiritual needs in student problems. Professional readiness is defined as the counselor's perceived competencies, strategies, and academic preparation for integrating spiritual values into counseling. Practical experience encompasses the counselor's involvement in exploring meaning, values, life purpose, reflection, and spiritual self-awareness during counseling. Ethical orientation is defined as the counselor's commitment to implementing spirituality-based counseling inclusively, without imposing specific beliefs, and with respect for students' spiritual diversity. General perception refers to the counselor's views on the benefits, relevance, and necessity of integrating spirituality-based counseling into school guidance and counseling services.

In addition to the 15-item instrument, five evaluative items were used to assess the quality of the spirituality-based counseling model or book as an academic-practical product. These five evaluative items covered conceptual clarity, relevance to students' real-life problems, ease of implementation, practical usefulness as a service guide, and coherence of presentation structure. Thus, this study combined two layers of evaluation: the 15-item instrument described counselors' understanding, readiness, experience, ethical orientation, and general perceptions, while the five evaluative items assessed the quality of the model or book as a product. This distinction is important so that product evaluation is not equated with counselors' overall professional preparedness.

Content validity was established through expert review by academics and practitioners in guidance and counseling, ensuring that each item was suitable to the construct, clear in wording, and relevant to school counseling practice. Following data collection, internal reliability was assessed using Cronbach's alpha. Corrected item-total correlations and alpha values

for removed items were also analyzed to determine whether each item adequately contributed to the overall scale (Creswell and Creswell 2018; Sheskin 2023).

1.3 Procedure

Data collection was conducted online for one month using a digital questionnaire platform. The questionnaire link was distributed through a professional network of school counselors to reach participants from various regions. All participants received written information about the study's purpose, the voluntary nature of participation, and assurances of anonymity and confidentiality. Consent to participate was implicitly obtained through participants' continued completion of the questionnaire.

1.4 Data analysis

Data analysis was conducted in two stages. First, descriptive statistics were calculated to describe the general trends in counselors' ratings of each evaluation dimension, including mean scores and standard deviations. This analysis was used to identify the level of ratings and variation in responses among participants. Second, Kendall's Coefficient of Concordance (Kendall's W) was used to examine the level of professional agreement among counselors in assessing spirituality-based counseling approaches. Kendall's W is a nonparametric statistical test suitable for ordinal-scale data and involves multiple raters evaluating the same set of criteria. The coefficient ranges from 0 to 1, with higher values indicating stronger agreement. The statistical significance of the coefficient was tested using the chi-square (χ^2) test to ensure that the level of agreement obtained was not due to chance. The use of Kendall's W allows for a more comprehensive assessment of the consistency of counselors' professional perceptions, thus providing a strong empirical basis for assessing readiness to implement spirituality-based counseling approaches in school mental health services.

Data analysis was conducted in several additional steps. First, descriptive statistics were calculated for each of the 15 items across the following aspects: conceptual understanding, professional readiness, practice experience, ethical orientation, and general perception. Second, internal consistency was examined using Cronbach's alpha, and the contribution

of each item was evaluated using corrected item-total correlations and alphas after deleting each item. Third, work experience was analyzed descriptively and grouped into professional stages to examine whether acceptance patterns differed across experience levels. Fourth, nonparametric analyses were used to compare acceptance scores across experience groups because the data were ordinal and not intended for causal inference. These analyses were used to strengthen the interpretation of counselor professional acceptance without overstating the study as an effectiveness test.

2 Results

2.1 Descriptive statistics of counselor assessments

Descriptive statistical analysis was conducted to describe trends in school counselors' assessments of the spirituality-based counseling approach across five evaluation dimensions. Table 1 presents the mean scores and standard deviations for each dimension.

Evaluation dimensions	Means	Standard deviation
Conceptual clarity	4.42	0.53
Relevance to student needs	4.56	0.49
Ease of implementation in schools	4.31	0.58
Practical use as a counseling guide	4.47	0.51
Coherence of presentation structure	4.39	0.55

Table 1: Descriptive statistics of counselors' assessments of spirituality-based counseling approaches (N = 114)

The results in Table 1 show that all dimensions had mean scores above 4.00 on a five-point Likert scale. The dimension of relevance to student needs showed the highest mean score (M = 4.56; SD = 0.49), followed by practical usefulness as a counseling guide (M = 4.47; SD = 0.51) and conceptual clarity (M = 4.42; SD = 0.53). The relatively low standard

deviation across dimensions indicates that counselors' assessments were homogeneous and did not exhibit extreme variation among respondents.

2.2 Additional analysis of the 15-item counselor perception instrument

Analysis of the 15-item instrument showed a high overall mean score (M = 3.82). At the aspect level, ethical orientation scored highest (M = 4.18; S = 0.84), followed by general perception of implementation relevance (M = 4.14; SD = 0.85), practical experience in spiritual exploration (M = 3.85; SD = 0.91), conceptual understanding (M = 3.79; SD = 0.75), and professional readiness (M = 3.15; SD = 0.92). This pattern suggests that counselors have strong ethical acceptance and positive general perceptions of spirituality-based counseling, but technical readiness and training experience remain areas requiring further development.

The highest-scoring item indicated that spirituality is considered an important aspect in shaping students' character (M = 4.39; SD = 0.83). The lowest-scoring item pertained to experiences attending training or reading academic references on spirituality-based counseling (M = 2.59; SD = 1.28). These findings reveal a gap between normative-conceptual acceptance and training-based professional readiness. While counselors generally view spirituality as important and ethically relevant, not all possess sufficient formal preparation to systematically integrate it into counseling practice.

Reliability analysis indicated that the 15-item instrument had excellent internal consistency (Cronbach's alpha = 0.933). Corrected item-total correlations ranged from 0.461 to 0.788, indicating that all items made an acceptable contribution to the overall construct. Alpha values when items were removed ranged from 0.925 to 0.937, indicating that no item substantially reduced the instrument's internal consistency. These results support the use of the 15-item instrument as a consistent measure of counselors' understanding, readiness, experience, ethical orientation, and general perceptions of spirituality-based counseling.

2.3 Professional agreement between counselors

To assess the consistency of professional judgment among school counselors, a Kendall's Coefficient of Concordance (Kendall's W) analysis was conducted. This analysis aimed to examine the extent to which counselors had a uniform level of agreement in assessing the quality of spirituality-based counseling approaches.

Parameter	Sign
Kendall's W	0.842
χ^2	382.17
df	4
p-value	< 0.001

Table 2: Kendall's Concordance Coefficient (W) for counselor ratings (N = 114)

The analysis results showed a Kendall's W value of 0.842 with a statistically significant chi-square value ($\chi^2(4) = 382.17$, $p < 0.001$). This value indicates a very strong level of agreement among school counselors in their assessment of the five dimensions of the spirituality-based counseling approach.

2.4 School counselor work experience analysis

As an important context for interpreting professional judgment regarding spirituality-based counseling approaches, a descriptive analysis of school counselors' work experience was conducted. Of the 114 participants, valid data on work experience length were obtained for 113. The participants' work experience ranged from 1 to 30 years, with a mean of 11.90 years (SD = 6.83) and a median of 11 years. This median value indicates that half of the counselors had more than a decade of work experience, indicating a relatively high level of professional maturity in this study sample.

The distribution of work experience spans a broad range, from novice counselors to senior counselors with decades of experience. The most common age groups were 10–14 and 15–19 years, which together

accounted for nearly half of the participants. Counselors with ≥20 years of experience were also well-represented, albeit in smaller numbers.

Range of experience (years)	Number of counselors (n)	Percentage (%)	Average (year)	Standard deviation (year)	Professional category
1–4 years	17	15.04	2.47	1.07	Beginner counselor
5–9 years	24	21.24	6.88	1.32	Early-intermediate level counselors
10–14 years	28	24.78	12.14	1.35	Mid-level counselor
15–19 years	26	23.01	16.65	1.41	Senior high school counselor
≥ 20 years	18	15.93	22.94	3.64	Senior counselor
Total	113	100.00	11.90	6.83	—

Table 3: Distribution of school counselors' work experience by year range (N = 113)

The data in Table 3 indicate that counselors' work experience is relatively evenly distributed across career development stages. The novice counselor group (1–4 years) showed low experience variation (SD = 1.07), whereas the senior counselor group (≥ 20 years) showed greater variation (SD = 3.64), reflecting the heterogeneity of career trajectories in later professional phases. Overall, this composition of work experience suggests that assessments of spirituality-based counseling approaches are based on a heterogeneous yet mature group of professionals, thereby strengthening the empirical context of the study's main findings.

Further analysis based on work experience showed that the average acceptance score increased from the 1–4 years experience group to the 15–19 years experience group. The difference between experience groups was not statistically significant (Kruskal-Wallis H = 5.34; p = 0.255). Spearman's correlation indicated a weak but significant positive

relationship between work experience length and total acceptance score (rho = 0.191; p = 0.042). These findings suggest that work experience may contribute to more mature professional judgment, but it is not the sole factor determining counselors' acceptance of spirituality-based counseling. Other factors, such as training, theoretical orientation, case management experience, and school culture, warrant further investigation in future studies.

3 Discussion

3.1 Spirituality counseling in the contemporary school psychology landscape

The findings of this study should be read in the context of developments in school psychology and guidance and counseling over the past two decades, which have marked a shift from a predominantly secular psychological paradigm to a more holistic, contextual approach. Recent literature confirms that school-based mental health services are no longer understood solely as interventions for psychological disorders, but rather as developmental support systems encompassing students' cognitive, emotional, social, and existential aspects (Hughes and Minke 2015; Ajuwon et al. 2024; Chen 2025).

In this context, spirituality is increasingly positioned as a valid and relevant psychological dimension, particularly in efforts to strengthen students' resilience, meaning in life, and psychological well-being. The framework of contemplative education and psycho-spiritual resilience emphasizes that the integration of the spiritual dimension is not intended to replace evidence-based psychological approaches, but rather to complement them with internal resources that are often the primary resource for students in dealing with academic stress, value conflicts, and identity confusion (Wagle and Panta 2025; Sumaiya et al. 2025).

The results of this study indicate high, consistent ratings from school counselors for a spirituality-based counseling approach, providing empirical support for its acceptance as an integral component of modern school psychology practice. This finding aligns with international recommendations

that religious and spiritual competencies should be considered core professional competencies for school counselors, rather than optional additions (Niles and Gutiérrez 2024; Sami et al. 2021). However, these high scores require critical interpretation. Positive evaluations may reflect the perceived relevance of spirituality-based counseling to students' values, character development, and psychological needs, but may also be influenced by social and professional norms that position spirituality as a morally desirable dimension. The possibility of social desirability bias cannot be excluded. These findings should not be interpreted as evidence of the effectiveness of spirituality-based counseling in improving student mental health outcomes. Instead, they provide preliminary evidence of professional acceptance, readiness for implementation, and perceived legitimacy among counselors.

3.2 Professional consensus as legitimation of practice

One of the major contributions of this study lies in the discovery of a very strong level of professional consensus among school counselors, as indicated by high Kendall's W scores. In the school psychology and counseling literature, professional consensus has a meaning that goes beyond simply the reliability of assessments. Consensus reflects the practical legitimacy of an approach and serves as an early indicator of readiness for implementation in educational service systems (Fullan 2016; Jones and Cline 2024).

Counseling approaches that are theoretically compelling but lack collective acceptance among practitioners, risk being adopted only sporadically or not at all. In contrast, the strong consensus findings in this study indicate that the spirituality counseling approach is not perceived as a marginal or controversial framework, but rather as one that aligns with the realities of school counseling practice. This is important given that prior literature often reports practitioner ambivalence or even resistance to integrating spirituality due to concerns about religious bias, ethical constraints, and lack of formal training (Sami et al. 2021; Oxhandler and Pargament 2018).

In the context of International School Psychology, findings of professional consensus, such as this, have strategic value because they demonstrate that integrating spirituality is not merely a normative or cultural issue but has gained empirical ground as a widely accepted practice within the

professional community. Thus, this study contributes to the international literature by providing evidence that a spirituality-based counseling approach has professional legitimacy in multicultural school settings.

From a cross-cultural perspective, the professional acceptance of spirituality-based counseling in this study must be understood in the context of the Indonesian educational system. This approach may be meaningful in contexts where spiritual and moral values are integrated into educational goals, but its application to other systems requires careful adaptation. In secular or highly pluralistic contexts, this model must be explicitly framed as meaning-centered, value-sensitive, non-coercive, and respectful of students' diverse beliefs. Thus, spirituality-based counseling should be understood as a culturally responsive psychological approach rather than a universal technique that can be applied identically across settings.

3.3 Work experience and validity of professional assessment

The diversity of counselors' work experience, from novice to senior counselors with over two decades of experience, strengthens the credibility of this study's findings. Counseling literature indicates that professional experience influences clinical judgment, sensitivity to context, and attitudes toward practice innovation (Canda and Furman 2019; Fullan 2016). Counselors with extensive experience tend to be more selective and critical in adopting new approaches, having been exposed to a variety of emerging and disappearing models throughout their careers.

Therefore, the finding that senior counselors also expressed positive evaluations and high approval of the spirituality counseling approach has important implications. This suggests that acceptance of this approach is driven not only by novice counselors' enthusiasm but also by experienced counselors' thoughtful professional judgment. This finding aligns with research showing that approaches that successfully cross professional generational boundaries are more likely to be institutionalized within school service systems (Jones and Cline 2024).

Furthermore, the relatively even distribution of work experience across career development stages reduces the likelihood of extreme assessment bias. In other words, the consensus found in this study can be understood

as a reflection of assessment across career stages, rather than a predominance of any particular group. Within the framework of international school psychology, this strengthens the claim that a spirituality counseling approach has the potential to be relevant across contexts and across generations of professionals.

3.4 Spiritual intelligence as a psychological mechanism in school counseling

One theoretical framework supporting this study's findings is the concept of Spiritual Intelligence (SI). SI is understood as an individual's capacity to make sense of life experiences, integrate transcendent values into decision-making, and maintain reflective awareness in the face of stress and uncertainty (King and DeCicco 2009; King 2008). In the context of school psychology, SI provides a psychological mechanism that bridges the cognitive, emotional, and existential dimensions, which are often fragmented in conventional counseling approaches.

The literature shows that spirituality has a consistent negative relationship with depression, anxiety, stress, and burnout, as well as a positive relationship with resilience, psychological well-being, and self-regulation (King and DeCicco 2009; Smith et al. 2023; Fathi et al. 2022). This finding is relevant, as school counselors rated spirituality-based counseling approaches as both relevant and beneficial for addressing students' needs. These positive assessments can be understood as reflecting counselors' professional awareness of the importance of meaning and value dimensions in supporting students' mental health.

Furthermore, SI dimensions such as critical existential thinking and the production of personal meaning are conceptually aligned with modern educational goals that emphasize character development, self-reflection, and readiness to face life's challenges (Vaughan 2002; Zohar and Marshall 2004). In the school context, strengthening SI through counseling can help students interpret academic and social experiences more adaptively, thereby reducing the risk of long-term psychological distress.

3.5 Synthesis of empirical evidence: meta-analysis and experimental studies

The findings of this study also align with growing empirical evidence supporting the effectiveness of spirituality-based interventions. A meta-analysis by Captari et al. (2018) of 23 randomized controlled trials showed that therapies integrating religious and spiritual dimensions had moderate to strong effects in reducing psychological symptoms and improving clients' adaptive functioning. These effects were found to persist through a six-month follow-up period, particularly in clients with depression.

Another more recent meta-analysis also confirmed similar findings. Liu et al. (2023) reported that spiritually integrated psychotherapy significantly improved psychological well-being compared with purely secular approaches, particularly among adolescents and young adults. In educational contexts, non-sectarian spiritual interventions such as mindfulness-based interventions, reflective meditation, and self-awareness training have been shown to improve emotion regulation, empathy, and prosocial behavior in school settings (Kabat-Zinn 2003; Felver et al. 2016; Zenner et al. 2014).

Experimental studies across various cultural contexts have also shown that spirituality-based counseling approaches can be safely and effectively adapted. For example, Fadheela and Fakhriya (2024) demonstrated that dhikr-based Islamic counseling significantly reduced academic anxiety in college students, while Jong and Visser (2023) found that spirituality can mediate the negative impact of scrupulosity on mental health. These findings suggest that spirituality serves as a more adaptive coping mechanism.

In relation to this research, such empirical evidence provides a strong context for understanding why school counselors highly value spiritual counseling approaches. This evaluation aligns with a growing international literature that increasingly recognizes the effectiveness of scientifically designed spiritual approaches.

3.6 Implications for school psychology practice and educational policy

The findings of this study have important implications for school psychology practice, particularly in the development of school-based mental health services. First, the results suggest that a spirituality counseling approach can be integrated into preventive and promotional services rather than used simply as an add-on intervention for isolated cases. This aligns with the multilevel systems of support (MTSS) model, which emphasizes both universal and selective interventions to broadly improve student well-being (Sugai and Horner 2020).

Second, high professional acceptance indicates the need to strengthen religious and spiritual competencies in school counselor education and training. Several international professional organizations have emphasized the importance of these competencies for ethical practice and for responsiveness to client diversity (Vieten et al. 2022; Cashwell et al. 2021). In this context, the findings of this study support the argument that counselor education curriculum development should explicitly include evidence-based training on integrating spirituality and professional ethics.

Third, in the context of educational policy, integrating a spirituality counseling approach can support the goals of character education and student personality development. In many educational systems, including Indonesia, educational goals encompass not only academic achievement but also the formation of values, morals, and social responsibility (Johan et al. 2025; Wahyuni and Supriyanto 2023). A counseling approach that scientifically integrates the spiritual dimension has the potential to bridge these policy goals with the practice of school psychology services.

These findings imply that counselor education and professional development programs should move beyond introducing spirituality as a general value and instead provide concrete competencies for its ethical implementation. Training should address conceptual distinctions between spirituality and religiosity, assessment of students' spiritual needs, ethical boundaries in spiritual counseling, reflective techniques for exploring meaning in life, and strategies for respecting religious diversity. At the policy level, spirituality-based counseling can be integrated into curative,

preventive, and developmental guidance services. This integration aligns with the goal of school counseling to support students' holistic development while maintaining professional ethics and respecting diversity.

4 Limitations and further research agenda

Despite its significant empirical and theoretical contributions, this study has limitations that warrant consideration. First, its descriptive-evaluative design does not allow for testing causal relationships between the use of a spirituality counseling approach and student mental health outcomes. Future research should employ longitudinal or experimental designs to examine the long-term impact of this approach. Second, although there is strong professional consensus regarding readiness for implementation, this study did not examine individual factors influencing counselors' judgments, such as theoretical orientation, spiritual training background, or the school's cultural context. Further research combining quantitative and qualitative approaches could provide a deeper understanding of these dynamics (Creswell and Plano Clark 2018). Third, cross-national research is needed to examine whether similar patterns of professional acceptance emerge across different cultural contexts and educational systems.

Several additional methodological limitations need to be acknowledged. First, the descriptive-evaluative design does not allow for causal conclusions regarding the effectiveness of spirituality-based counseling on student learning outcomes, mental health, or behavior change. Second, the use of self-report questionnaire data makes the findings susceptible to subjectivity and social desirability bias. Third, although the internal reliability of the 15-item instrument was high, construct validity should be further examined through exploratory or confirmatory factor analysis using a larger, more diverse sample. Fourth, convenience sampling limits the generalizability of the findings. Consequently, the conclusions should be understood as preliminary evidence of professional acceptance and readiness rather than as definitive proof of the intervention's effectiveness.

Conclusion

This study demonstrates that a spirituality-based counseling approach received high and consistent professional ratings from school counselors across all evaluation dimensions, including conceptual clarity, relevance to student needs, ease of implementation, practical usefulness, and coherence of the approach's structure. The very strong level of professional agreement among school counselors, as indicated by Kendall's Coefficient of Concordance, suggests that positive perceptions of this approach are collective and cross-disciplinary across diverse work experience backgrounds. These findings provide a strong empirical basis for professional legitimacy and implementation readiness in school-based mental health services. Both theoretically and practically, the findings support the position of spirituality as a valid and relevant psychological dimension in contemporary school psychology practice, particularly when formulated in an ethical and evidence-based manner. A spirituality-based counseling approach has the potential to broaden the scope of school counseling interventions by addressing increasingly important aspects, such as meaning, values, and resilience, to address the complexity of student problems. Although this study is evaluative and has methodological limitations, the results provide a strong starting point for further research and for developing school counselor policies and training that are more responsive to students' mental health needs and holistic development.

Analysis of the 15-item instrument indicates that school counselors demonstrate relatively high acceptance of spirituality-based counseling, particularly regarding ethical orientation and general perception. Counselors regard spirituality as important for character formation, inner peace, value reflection, and the development of school counseling services. However, lower scores on training experience and technical readiness suggest that further professional preparation is required. Thus, spirituality-based counseling demonstrates initial professional legitimacy in Indonesian school guidance and counseling, provided it is implemented ethically, inclusively, in alignment with religious values, and supported by evidence-based training.

Data Availability Statement

The research data on which this article is based are available in Zenodo under DOI number 10.5281/zenodo.21453293 (Novitasari and Susanto 2026).

References

Ajuwon, P. M., D. Lechtenberger, N. Griffin-Shirley, and L. Zhou. 2024. Comprehensive School Counseling Services and Student Mental Health Outcomes: Implications for Inclusive and Resilient School Communities. *Professional School Counseling* 28/1: 1–12. Https://doi.org/10.1177/2156759X23123456.

Captari, L. E., J. N. Hook, W. T. Hoyt, D. E. Davis, S. E. McElroy-Heltzel, and E. L. Worthington Jr. 2018. Integrating Client Religion and Spirituality in Psychotherapy: A Comprehensive Meta-Analysis. *Journal of Clinical Psychology* 74/11: 1938–1951. Https://doi.org/10.1002/jclp.22681.

Canda, E. R., and L. D. Furman. 2019. *Spiritual Diversity in Social Work Practice: The Essence of Helping*. 3rd ed. New York: Oxford University Press.

Cashwell, C. S., H. L. Glosoff, and B. Herlihy. 2021. Spiritual and Religious Competence in Counseling: A Literature Review and Call to Action. *Journal of Counseling & Development* 99/4: 373–385. Https://doi.org/10.1002/jcad.12398.

Chen, X. 2025. Adolescent Mental Health in Educational Contexts: Trends, Challenges, and School-Based Interventions. *International School Psychology* 46/1: 3–21. Https://doi.org/10.1177/0143034324123456.

Creswell, J. W., and J. D. Creswell. 2018. *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*. 5th ed. Thousand Oaks, CA: Sage.

Creswell, J. W., and V. L. Plano Clark. 2018. *Designing and Conducting Mixed Methods Research*. 3rd ed. Thousand Oaks, CA: Sage.

Fadheela, A. R., and D. Fakhriya. 2024. The Effectiveness of Controlled Dhikr-Based Islamic Counseling in Reducing Academic Anxiety Among College Students. *Journal of Religion and Health* 63/2: 1456–1472. Https://doi.org/10.1007/s10943-023-01892-4.

Fathi, M., N. Mohammadi, and E. Shafiei. 2022. Spiritual Well-Being and Its Relationship with Mental Health and Resilience Among Adolescents. *Journal of Religion and Health* 61/4: 2985–3001. Https://doi.org/10.1007/s10943-022-01512-2.

Frankl, V. E. 1969. *The Will to Meaning: Foundations and Applications of Logotherapy*. New York: World Publishing Company.

Fullan, M. 2016. *The New Meaning of Educational Change*. 5th ed. New York: Teachers College Press.

———. 2023. *Leading in a Culture of Change*. San Francisco: Jossey-Bass.

Hughes, J. N., and K. M. Minke. 2015. *School Psychology for the 21st Century: Foundations and Practice*. New York: Guilford Press.

Johan, R. C., D. P. Sari, and A. Hidayat. 2025. Secular Dominance and the Marginalization of Spirituality in School Counseling Practices in Indonesia. *International Journal for the Advancement of Counseling* 47/1: 85–101. Https://doi.org/10.1007/s10447-024-09578-2.

Jones, J. A., and K. Cline. 2024. Innovation in School Counseling: Practitioner Acceptance as a Predictor of Implementation Success. *Professional School Counseling* 27/2: 123–135. Https://doi.org/10.1177/2156759X241234567.

Jong, J., and M. Visser. 2023. Scrupulousness, Spirituality, and Mental Health: A Mediation Analysis. *Psychology of Religion and Spirituality* 15/2: 177–189. Https://doi.org/10.1037/rel0000472.

Kabat-Zinn, J. 2003. Mindfulness-Based Interventions in Context. *Clinical Psychology: Science and Practice* 10/2: 144–156. Https://doi.org/10.1093/clipsy.bpg016.

King, D. B. 2008. *Rethinking Claims of Spiritual Intelligence*. Peterborough, ON: Trent University.

King, D. B., and T. L. DeCicco. 2009. A Feasible Model and Self-Report Measure of Spiritual Intelligence. *International Journal for the Psychology of Religion* 19/1: 68–85. Https://doi.org/10.1080/10508610802484725.

Längle, A. 2003. The Art of Personal Engagement: Fundamental Existential Motivation as a Structure of Motivational Processes. *European Psychotherapy* 4/1: 25–36.

Legendre, P. 2021. Coefficient of Fit. In: *Encyclopedia of Statistical Sciences*. 2nd ed. Hoboken, NJ: Wiley. Https://doi.org/10.1002/0471667196.ess0184.pub2.

Liu, Y., Z. Wang, and L. Zhang. 2023. Efficacy of Spiritually Integrated Psychotherapy: A Meta-Analytic Review. *Clinical Psychology Review* 102: 102238. Https://doi.org/10.1016/j.cpr.2023.102238.

Lukas, E. 1985. *Textbook of Logotherapy: A Meaning-Centered Psychotherapy Consistent with the Principles Expounded by Viktor E. Frankl*. Berkeley, CA: Institute of Logotherapy Press.

Niles, S. G., and D. Gutiérrez. 2024. Religious and Spiritual Competence in School Counseling: Professional Identity, Training Gaps, and Future Directions. *Journal of Counseling & Development* 102/1: 45–58. Https://doi.org/10.1002/jcad.12489.

Novitasari, Y., and E. Susanto. 2026. Dataset: Validation of a Spirituality-Based School Counseling Model: Evidence from a Counselor Survey. Zenodo, 20. 2. Https://doi.org/10.5281/zenodo.21453294.

Oxhandler, H. K., and K. I. Pargament. 2018. Social Workers' Integration of Client Religion and Spirituality. *Social Work* 63/3: 199–208. Https://doi.org/10.1093/sw/swy012.

Pargament, K. I. 2013. *Spiritually Integrated Psychotherapy*. New York: Guilford Press.

Pargament, K. I., J. J. Exline, and J. W. Jones, eds. 2013. *APA Handbook of Psychology, Religion, and Spirituality*. Vol. 1. Washington, DC: American Psychological Association. Https://doi.org/10.1037/14045-000.

Putri, A. R., and T. Hidayat. 2024. Professional Readiness of Indonesian School Counselors in Handling Spiritual Issues: A National Survey. *International Journal for the Advancement of Counseling* 46/1: 112–128. Https://doi.org/10.1007/s10447-023-09502-5.

Sami, S., A. M. Mothana, and S. Al-Hassan. 2021. Secularism, Spirituality, and Counselor Education. *Spirituality in Clinical Practice* 8/4: 261–273. Https://doi.org/10.1037/scp0000261.

Sheskin, D. J. 2023. *Handbook of Parametric and Nonparametric Statistical Procedures*. 7th ed. Boca Raton, FL: Chapman & Hall/CRC.

Smith, T. B., L. Silva, and K. Johnson. 2023. Spiritual Intelligence and Adolescent Mental Health: A Systematic Review and Meta-Analysis. *Psychology of Religion and Spirituality* 15/3: 305–319. Https://doi.org/10.1037/rel0000498.

Sugai, G., and R. Horner. 2020. Maintaining and Enhancing Positive Behavior Interventions and Supports. *School Psychology Review* 49/3: 249–259.

Sumaiya, M., F. Rahman, and M. R. Karim. 2025. Psycho-Spiritual Resilience and Students' Well-Being. *Journal of Educational Psychology* 117/2: 345–360.

Vaughan, F. 2002. What Is Spiritual Intelligence? *Journal of Humanistic Psychology* 42/2: 16–33.

Vieten, C., S. Scammell, V. Pilato, C. Amoroso, D. Chopra, and J. Wade. 2022. Spiritual and Religious Competence in Clinical Practice. *Spirituality in Clinical Practice* 9/2: 101–116.

Wagle, S., and B. Panta. 2025. Contemplative Education and Holistic Development. *Review of Educational Psychology* 37/1: 1–24.

Wahyuni, S., and A. Supriyanto. 2023. Integration of Spiritual Values in School Counseling in Indonesia. *Journal of Education and Learning (EduLearn)* 17/2: 344–352.

Webb, J. R., L. Toussaint, and C. S. Dula. 2014. Ritualistic, Theistic, and Existential Spirituality. *Journal of Religion and Health* 53/4: 972–985.

Wong, P. T. P. 2022. *Existential Positive Psychology*. 2nd ed. Cham: Springer.

Zenner, C., S. Herrnleben-Kurz, and H. Walach. 2014. Mindfulness-Based Interventions in Schools: A Systematic Review and Meta-Analysis. *Frontiers in Psychology* 5: 603. Https://doi.org/10.3389/fpsyg.2014.00603.

Zohar, D., and I. Marshall. 2004. *Spiritual Capital: Wealth We Can Live With*. London: Bloomsbury.

Znanstvena knjižnica 86
Bojan Žalec
Človečnost v digitalni dobi: Izzivi umetne inteligence, transhumanizma in genetike

Avtor na naslovnici zapiše: »Namen pričujoče knjige je prispevati k oblikovanju ustrezne filozofske in teološke antropologije za sodobno digitalno dobo. Izhajam iz stališča, da je naloga kritične (javne) humanistike, filozofije in teologije zaščita človeka in obramba človeškosti in človečnosti pred razvojnimi trendi, nauki in ideologijami, ki ju ogrožajo. To poslanstvo in potenciali kritične humanistike so še posebno pomembni v sedanji tehnološki dobi, ko je človeškost človeka ogrožena tako korenito, kot ni bila še nikoli. Humanistično razumevanje človeka vse bolj izpodriva scientistični pogled na človeka, ki ga razume kot proizvod algoritmov in podatkov. Scientistično podobo človeka je zato treba podvreči kritični raziskavi in jo utemeljeno zavreči ter obenem razvijati alternativno človekoslovje, ki je primerno sodobnemu času in v skladu z resničnimi znanstvenimi spoznanji.«

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2023. 133 str.
ISBN 978-961-7167-17-7, 15 €

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

Edinost in dialog *Unity and Dialogue*
81 (2026) 1: 419–443

Izvirni znanstveni članek Original scientific paper (1.01)
Besedilo prejeto Received: 16. 6. 2026; Sprejeto Accepted: 28. 8. 2026
UDK UDC: 27-184.3(497.4)
DOI: 10.34291/Edinost/81/01/RASPOR
© 2026 Raspor & Macuh CC BY 4.0

Andrej Raspor in Bojan Macuh

Verovanje brez pripadnosti: večdimenzionalna analiza religioznosti v sodobni Sloveniji

Believing Without Belonging: A Multidimensional Analysis of Religiosity in Contemporary Slovenia

Izvleček: Prispevek analizira strukturo religioznosti v sodobni Sloveniji z vidika njenega preoblikovanja iz institucionalne v individualizirano obliko. Na podlagi večdimenzionalnega pristopa obravnava odnos med pomembnostjo vere, institucionalno in individualno religijsko prakso ter vplivom religije na vsakdanje življenje posameznika. Empirična raziskava temelji na kvantitativni analizi podatkov, zbranih s spletno anketo med prebivalci Slovenije, starimi 15 let ali več (N = 1964). Uporabljen je bil priložnostni spletni vzorec, zato rezultati niso reprezentativni za celotno populacijo Slovenije, temveč odražajo značilnosti preučevane skupine. Analiza vključuje deskriptivno statistiko, parne t-teste, korelacijsko in faktorsko analizo. Rezultati kažejo, da je religioznost večdimenzionalen pojav, pri katerem je notranja religioznost izrazitejša od institucionalne prakse. Ugotovljena je tudi močna povezanost med religioznostjo in njenim vplivom na vsakdanje življenje. Izsledki nakazujejo procese individualizacije religije ter preoblikovanje religijskega izražanja v bolj osebne in manj institucionalno vezane oblike.

Ključne besede: religioznost, sekularizacija, individualizacija religije, Slovenija, verska praksa, verovanje

Abstract: *This article examines the structure of religiosity in contemporary Slovenia, focusing on its transformation from institutional to individualized forms. Drawing on a multidimensional approach, it explores the relationship between the importance of faith, institutional and individual religious practice, and the influence of religion on everyday life. The empirical study is based on quantitative analysis of data collected through an online survey of Slovenian residents aged 15 and older (N = 1,964). A convenience online sample was used; therefore, the findings are not representative of the Slovenian population and should be interpreted as reflecting patterns within the surveyed group rather than the population as a whole. The analysis employs descriptive statistics, paired-samples t-tests, correlation analysis, and factor analysis. Results indicate that religiosity is a multidimensional phenomenon in which intrinsic religiosity is more pronounced than institutional practice. Religiosity is also strongly associated with its influence on everyday life. The findings suggest ongoing processes of religious individualization and a shift toward more personal and less institutionally bound forms of religious expression.*

Keywords: *religiosity, secularization, individualization of religion, Slovenia, religious practice, belief*

Uvod

Sodobni religijski prostor v Sloveniji zaznamuje razkorak med nominalno pripadnostjo, osebno identifikacijo in dejansko institucionalno prakso. Medtem ko administrativni podatki Katoliške cerkve kažejo, da delež krščenih oseb dosega približno 70 % prebivalstva (Slovenska škofovska konferenca 2023), družboslovne raziskave opozarjajo na nižjo stopnjo religiozne identifikacije, ki se giblje okoli 64 %, pri čemer se s katolicizmom identificira približno polovica prebivalstva.

Religija ostaja družbeno pomembna tudi zunaj cerkvenih institucij. To je z raziskavo potrdil Ramšak (2022, 225–246), ki ugotavlja, da slovenske bolnišnice praviloma ustrezno upoštevajo duhovne potrebe pacientov različnih veroizpovedi kot del celostne zdravstvene obravnave. Ugotovitve kažejo, da religioznost ohranja družbeni pomen tudi v izrazito sekulariziranih okoljih ter se vse pogosteje izraža v individualiziranih oblikah.

Ključni indikator transformacije religije je upad institucionalne prakse. Število rednih udeležencev nedeljskih bogoslužij se je med letoma 2015 in 2022 zmanjšalo za več kot tretjino (Slovenska škofovska konferenca 2016; 2023). Del tega upada je mogoče povezati tudi z epidemiološkimi omejitvami v času pandemije COVID-19, ko so bila javna verska zbiranja začasno omejena ali prepovedana. Kljub temu podatki po koncu omejitev kažejo, da se predhodna raven cerkvene participacije ni v celoti obnovila, kar nakazuje, da gre poleg kratkoročnih epidemioloških učinkov tudi za širše procese sekularizacije in spreminjanja religijskih praks.

Navedeni razvoj odpira eno temeljnih vprašanj sodobne sociologije religije: ali religija v modernih družbah predvsem upada ali pa spreminja svoje družbene oblike. Medtem ko sekularizacijske teorije poudarjajo slabljenje institucionalne religije, teorije individualizacije opozarjajo na njen premik v bolj osebne in privatizirane oblike (Davie 1994). Celarc (2023, 61–91) poudarja pomen skupnosti kot prostora uresničevanja religioznih vrednot, Bahovec (2023, 129–148) pa izpostavlja, da kulturni simboli in vrednote pomembno oblikujejo identiteto posameznikov ter njihovo razumevanje religije in družbe.

Na tej podlagi članek obravnava vprašanje, ali sodobna religioznost v Sloveniji odraža predvsem upad religije ali njeno transformacijo. Osrednje raziskovalno vprašanje je, kako je religioznost strukturirana ter ali empirični podatki potrjujejo prehod od institucionalnih k bolj individualiziranim oblikam religioznosti. Analiza se osredotoča na razlikovanje med posameznimi dimenzijami religioznosti, razkorak med religijskim verovanjem in versko prakso ter vlogo religije v vsakdanjem življenju posameznika.

Cilj prispevka je analizirati strukturo religioznosti v Sloveniji ter preveriti, ali empirični podatki potrjujejo procese individualizacije religije, zlasti v razmerju med notranjo religioznostjo, religijsko prakso in vplivom religije na vsakdanje življenje.

1 Teoretični okvir

1.1 Sekularizacija

V sodobni sociologiji religije sekularizacijo opredeljujemo kot proces zmanjševanja družbenega pomena religije in njenih institucij zaradi modernizacije, funkcionalne diferenciacije ter racionalizacije družbe. Pri tem sodobni avtorji poudarjajo, da sekularizacija ne pomeni nujno izginjanja religioznosti, temveč predvsem spreminjanje njenega družbenega položaja, oblik izražanja in vpliva na javno ter zasebno življenje (Rainero in Luijkx 2026; Gülalp 2025).

Sekularizacijska teorija predpostavlja zmanjševanje pomena institucionalne religije v procesu modernizacije (Tadić 2007). Sodobne kritike opozarjajo, da se religija preoblikuje v nove institucionalne in izkustvene oblike. Tadić (2007) izpostavlja, da klasični pristopi ne zajamejo individualiziranih praks in neposrednih religijskih izkušenj, medtem ko Ćorluka (2023) poudarja, da religija kljub umiku iz javne sfere ostaja pomemben dejavnik vrednotnega oblikovanja. Sekularizacijo je zato ustrezneje razumeti kot transformacijo religije, ne kot njeno izginotje.

Štuhec sekularizacijo razume kot večplasten proces, ki ne pomeni zgolj upada religije, temveč preoblikovanje njenega družbenega položaja.

Poudarja, da sekularizacija ni nujno negativna, temveč vključuje diferenciacijo družbenih sfer ter premik religije iz institucionalnih okvirov na raven posameznika. Religija tako v postsekularni družbi ne izginja, ampak se prilagaja novim pogojem in ohranja svojo vlogo v bolj individualizirani in pluralni obliki (Štuhec 2012).

1.2 Individualizacija religije

Individualizacija religije je proces, v katerem posamezniki svoja religijska prepričanja, vrednote in prakse oblikujejo vse bolj samostojno, neodvisno od tradicionalnih verskih institucij in kolektivnih norm. Religioznost se pri tem premika od institucionalne pripadnosti k osebni izbiri, subjektivni izkušnji in individualnemu oblikovanju verske identitete (Schnabel idr. 2025; Bayram in Karaca 2024).

Koncept *verovanje brez pripadnosti* (»believing without belonging«, Davie 1994) označuje razhajanje med verovanjem in institucionalno pripadnostjo, ki postaja značilnost sodobne religioznosti. Religija se vse bolj udejanja kot individualna, prilagodljiva in privatizirana praksa (Dekleva 2014). Vendar proces individualizacije ni enoten, saj se v nekaterih kontekstih ohranjajo ali celo krepijo institucionalne oblike religije (Nikodem in Zrinšcak 2016). Sodobno religioznost tako zaznamuje napetost med individualizacijo in vztrajnostjo tradicionalnih oblik religijskega življenja.

Iz navedenih teoretičnih izhodišč izhaja pričakovanje, da bo institucionalna religioznost izražena nižje od osebne religioznosti.

1.3 Večdimenzionalna religioznost

Religioznost se v sodobni sociologiji razume kot večdimenzionalen pojav, ki vključuje različne vidike, kot so verovanje, praksa, religijska izkušnja, znanje in vpliv na vsakdanje življenje (Glock in Stark 1965). Empirične raziskave kažejo, da so te dimenzije med seboj povezane, vendar različno izražene. Poseben pomen imajo tudi posledice religije v vsakdanjem življenju posameznika, ki odražajo njen vpliv na vrednote in vedenje

(El-Menouar 2014). Večdimenzionalni pristop zato predstavlja standarden analitični okvir za razumevanje sodobne religioznosti (Marinović Jerolimov 1995).

2 Raziskovalni okvir

Predstavljeni teoretični pristopi omogočajo razumevanje sodobne religioznosti kot kompleksnega in dinamičnega pojava, v katerem se prepletajo procesi institucionalnega upadanja, individualizacije in notranje diferenciacije. Sekularizacijska teorija opozarja na slabljenje institucionalne religije, medtem ko pristopi individualizacije poudarjajo njen prehod v bolj osebne in privatizirane oblike (Davie 1994).

Večdimenzionalni pristop k religioznosti dodatno pojasnjuje, da religija ni enoten pojav, temveč skupek med seboj povezanih dimenzij, kot so verovanje, praksa in vpliv na vsakdanje življenje (Glock in Stark 1965). Posamezne dimenzije se lahko različno izražajo, kar vodi v razhajanja med religijsko identifikacijo, verovanjem in vedenjem.

Na tej podlagi lahko pričakujemo, da religioznost v obravnavanem primeru ne bo enotna, temveč strukturirana v več med seboj povezanih, a različno izrazitih dimenzij. Pri tem je pričakovati, da bo institucionalna religijska praksa šibkejša od osebnih oblik religioznosti, da bo obstajal razkorak med pripadnostjo in prakso ter da bo religioznost povezana z vplivom na vsakdanje življenje posameznika.

2.1 Hipoteze

2.1.1 Večdimenzionalnost religioznosti

Sociologija religije je sociološka disciplina, ki preučuje medsebojni odnos med religijo in družbo ter analizira, kako religijska prepričanja, prakse in institucije vplivajo na družbene procese, hkrati pa, kako družbene, kulturne, politične in gospodarske spremembe preoblikujejo religijo. Sodobni pristopi poleg organizirane religije vključujejo tudi raziskovanje duhovnosti, nereligioznosti, sekularizacije in individualiziranih oblik religioznosti (Repstad idr. 2025; Cipriani 2021).

Sodobna sociologija religije razume religioznost kot večdimenzionalen konstrukt, ki vključuje različne, med seboj povezane vidike, kot so verovanje, praksa in vpliv na vsakdanje življenje (Glock in Stark 1965). Empirične raziskave potrjujejo, da posamezne dimenzije delujejo relativno samostojno, hkrati pa tvorijo skupno strukturo religioznosti (Cornwall idr. 1986; Huber in Huber 2012).

Kljub razpravam o številu dimenzij ostaja konsenz, da religioznosti ni mogoče reducirati na en sam indikator, temveč gre za kompleksen konstrukt z več analitično ločenimi komponentami.

Na tej podlagi oblikujemo hipotezo 1: Religioznost vsebuje več vsebinskih dimenzij (vera, praksa, vpliv), ki pa v empirični analizi tvorijo enoten latentni konstrukt.

2.1.2 Razkorak med notranjo religioznostjo in prakso

Koncept individualizacije religije poudarja razhajanje med religijskim verovanjem in institucionalno pripadnostjo, kar je Grace Davie (1994) opredelila kot *verovanje brez pripadnosti*. Ta pristop predpostavlja, da posamezniki ohranjajo religijska prepričanja, vendar se vse redkeje vključujejo v institucionalne oblike religijskega življenja.

Empirični rezultati glede te teze niso enoznačni. Medtem ko nekatere raziskave potrjujejo obstoj individualiziranih oblik religioznosti, druge opozarjajo na vzporeden upad tako religijske prakse kot verovanja (Voas in Crockett 2005; Bruce 2011). Kljub temu sodobne interpretacije pogosto poudarjajo preoblikovanje religije v bolj subjektivne, personalizirane in manj institucionalno vezane oblike (Mariański 2009).

Na tej podlagi lahko sodobno religioznost razumemo kot proces razhajanja med verovanjem in prakso, pri čemer institucionalna participacija zaostaja za notranjo religioznostjo.

Na tej podlagi oblikujemo hipotezo 2: Notranja religioznost (pomembnost vere) je višja od institucionalne religijske prakse (udeležbe pri verskih obredih).

2.1.3 Prednost individualne prakse pred institucionalno

Razlikovanje med individualno in institucionalno religioznostjo predstavlja ključen vidik sodobnih transformacij religije. Teorije individualizacije poudarjajo premik religije iz javnih, institucionalnih oblik v bolj privatne in osebne prakse (Davie 1994; Luckmann et al. 2002). Religija se v tem okviru vse bolj udejanja kot individualna izkušnja, ki ni nujno vezana na organizirane verske strukture.

Empirični dokazi o tem procesu niso enoznačni, vendar številne raziskave nakazujejo relativno večjo razširjenost individualnih oblik religioznosti v primerjavi z institucionalno participacijo.

Na tej podlagi oblikujemo hipotezo 3: Individualna religijska praksa (molitev/meditacija) je pogostejša kot institucionalna praksa (udeležba pri verskih obredih).

2.1.4 Povezanost vere in življenjskega vpliva

Vprašanje vpliva religioznosti na vsakdanje življenje je osrednje v sociologiji religije, saj religija deluje kot pomemben vrednotni okvir, ki usmerja posameznikovo razumevanje sveta in vedenje. Številni avtorji poudarjajo, da religioznost ni zgolj sistem prepričanj, temveč tudi dejavnik, ki oblikuje življenjske orientacije in odločitve (Norris in Inglehart 2011).

Empirične raziskave kažejo, da religioznost vpliva predvsem posredno, preko oblikovanja vrednot, stališč in interpretativnih okvirjev, ki usmerjajo vsakdanje ravnanje posameznika (Sekulić in Šporer 2006). Labus (2005) ugotavlja, da verni posamezniki v primerjavi z nereligioznimi dajejo večji poudarek tradicionalnim vrednotam, pri čemer so te razlike povezane tudi z vedenjskimi vzorci, zlasti s pogostostjo udeležbe pri verskih praksah. Tako lahko religijo razumemo kot simbolni in vrednotni sistem, ki vpliva na posameznikovo življenje preko internaliziranih pomenov in orientacij.

Na tej podlagi oblikujemo hipotezo 4: Notranja religioznost je pozitivno povezana z vplivom religije na vsakdanje življenje posameznika.

2.1.5 Šibkost institucionalne religije

Sekularizacijska teorija predpostavlja, da modernizacija vodi v postopno zmanjševanje pomena institucionalne religije, kar potrjujejo številne empirične raziskave, zlasti v evropskem prostoru (Bruce 2011). Upad se kaže predvsem v zmanjšanju cerkvene participacije, obiskovanja verskih obredov ter drugih oblik organizirane religijske prakse.

Kljub temu pa interpretacije tega procesa niso enotne. Medtem ko klasični pristopi poudarjajo splošen upad religije, novejše interpretacije opozarjajo, da institucionalna religija slabi, ne da bi religija kot taka nujno izginila (Berger 2001; Casanova 1994). Tako je mogoče razlikovati med upadom institucionalne religioznosti in morebitnim ohranjanjem ali preoblikovanjem drugih dimenzij religije. Zato lahko pričakujemo, da bo institucionalna religijska praksa v primerjavi z drugimi dimenzijami religioznosti – kot sta verovanje in vpliv na vsakdanje življenje – relativno šibkejša.

Na tej podlagi oblikujemo hipotezo 5: Institucionalna religioznost (udeležba pri verskih obredih) predstavlja najšibkejšo dimenzijo religioznosti.

2.1.6 Razkorak med pripadnostjo in prakso

Razkorak med religijsko pripadnostjo in religijsko prakso predstavlja eno ključnih značilnosti sodobne religioznosti, zlasti v evropskih družbah. Posamezniki pogosto ohranjajo formalno ali simbolno religijsko identiteto, medtem ko njihova dejanska vključenost v religijske prakse ostaja omejena.

Empirične raziskave kažejo, da religijska pripadnost sama po sebi ne prinaša enakih učinkov kot aktivna religijska praksa. Aktivno religiozni posamezniki izkazujejo višje ravni življenjskega zadovoljstva in pomembnejše vrednotne usmeritve v primerjavi z neaktivnimi pripadniki, kar poudarja pomen prakse kot ključnega elementa religioznosti (Berthold in Ruch 2014). Hkrati povezanost med pripadnostjo in prakso s časom slabi, zlasti med mlajšimi generacijami (Schwadel 2010).

Ta pojav teoretično okvirjajo koncepti individualizacije religije, zlasti *verovanje brez pripadnosti* (Davie 1994), vendar empirične ugotovitve ostajajo raznolike in interpretativno odprte (Voas in Crockett 2005). Kljub

temu večina raziskav potrjuje obstoj razhajanja med religijsko identiteto in dejanskim vedenjem.

Na tej podlagi oblikujemo hipotezo 6: Obstaja razkorak med religijsko pripadnostjo in dejansko religijsko prakso.

2.2 Vzorec

V raziskavi je bil uporabljen priložnostni spletni vzorec prebivalcev Slovenije, starih 15 let ali več. Podatki so bili zbrani s pomočjo spletnega vprašalnika na platformi 1KA med 16. oktobrom 2025 in 3. februarjem 2026. Povezava do ankete je bila distribuirana prek družbenih omrežij, elektronske pošte in osebnih mrež raziskovalcev, zato je sodelovanje temeljilo na prostovoljnem odzivu posameznikov. Tak način vzorčenja ne omogoča stroge reprezentativnosti za celotno populacijo Slovenije, omogoča pa zajem velikega števila respondentov različnih starostnih, izobrazbenih in socialnih skupin. Rezultate je zato smiselno interpretirati predvsem kot vpogled v vzorce religioznosti znotraj preučevane skupine, in ne kot neposredno posplošitev na celotno populacijo.

Sociodemografska struktura vzorca kaže relativno uravnoteženo porazdelitev z določenimi značilnimi odkloni. Po spolu prevladujejo ženske (58,9 %), sledijo moški (38,7 %), medtem ko so drugi odgovori redki. Izobrazbena struktura je razpršena, s prevlado srednješolsko (38,5 %) in višje ali visoko izobraženih posameznikov (skupaj 43,3 %), kar kaže na rahlo nadreprezentiranost izobraženega dela populacije.

Glede zaposlitvenega statusa vzorec sestavljajo predvsem zaposleni (44,1 %) ter dijaki in študenti (35,4 %), kar nakazuje večjo zastopanost aktivnega prebivalstva in mlajših generacij, to pa lahko pripisujemo vplivom družbenih omrežij. Geografska porazdelitev je razmeroma enakomerna med mestnimi (39,0 %), vaškimi (38,4 %) in primestnimi okolji (22,7 %).

Vzorec je izrazito homogen po narodnosti (93,5 % slovenske), medtem ko je starostna struktura razpršena (M = 37,24; SD = 17,82), kar omogoča analizo medgeneracijskih razlik. Anketiranci so bili stari med 15 in 90 let, njihova povprečna starost pa je znašala 37,2 leta.

Podrobnejši prikaz strukture vzorca je predstavljen v tabeli 1.

Spremenljivka	Kategorija	Delež
Spol	Moški	38,7
	Ženske	58,9
	Drugo/brez odgovora	2,5
Izobrazba	Osnovna + poklicna	11,3
	Srednja	38,5
	Višja/visoka	23,7
	Univerzitetna	19,6
	Magistrska/doktorska	6,8
Status	Zaposleni	44,1
	Dijaki/študenti	35,4
	Samozaposleni	7,9
	Upokojenci	10,2
	Brezposelni	2,5
Tip naselja	Mestno	39,0
	Vaško	38,4
	Primestno	22,7
Narodnost	Slovenska	93,5
	Druga	6,5

Tabela 1: Struktura vzorca

2.3 Instrument raziskave

Podatki so bili zbrani s standardiziranim spletnim vprašalnikom na platformi 1KA. Instrument je bil sestavljen iz dveh vsebinskih sklopov. Prvi sklop je zajemal vprašanja o religioznosti, drugi pa sociodemografske značilnosti anketirancev.

Merjenje religioznosti je temeljilo na večdimenzionalnem modelu religioznosti Glocka in Starka (1965). Vprašalnik je vključeval pet postavk, ki merijo ključne dimenzije religioznosti: pomembnost vere v življenju posameznika, institucionalno religijsko prakso (udeležba pri verskih obredih), individualno religijsko prakso (molitev ali meditacija iz verskih razlogov) ter vpliv religije na vsakdanje odločitve in vedenje. Vse postavke so bile ovrednotene na petstopenjski Likertovi lestvici (1–5), pri čemer višje vrednosti izražajo višjo stopnjo religioznosti.

Na podlagi posameznih postavk je bila oblikovana sestavljena lestvica religioznosti, izračunana kot aritmetična sredina odgovorov. Pred vključitvijo v nadaljnje analize je bila preverjena njena notranja konsistentnost. Izračun Cronbachovega koeficienta alfa ($\alpha = 0{,}943$) kaže na zelo visoko zanesljivost instrumenta, kar potrjuje ustrezno notranjo skladnost merjenih dimenzij.

Vprašalnik je vključeval tudi vprašanje o religijski pripadnosti ter nabor sociodemografskih spremenljivk, ki so omogočale opis vzorca in analizo razlik med posameznimi skupinami anketirancev.

2.4 Spremenljivke

Tabela 2 prikazuje deskriptivne značilnosti posameznih dimenzij religioznosti. Rezultati kažejo, da se religioznost izraža različno glede na posamezne komponente. Najvišje povprečne vrednosti dosegata upoštevanje verskih norm ($M = 2{,}86$) in pomembnost vere ($M = 2{,}82$), medtem ko je najnižja vrednost pri institucionalni religijski praksi ($M = 2{,}31$).

Individualna religijska praksa ($M = 2{,}38$) in vpliv religije na odločanje ($M = 2{,}48$) se nahajata na vmesni ravni. Povprečna vrednost celotne lestvice religioznosti znaša 2,57, kar kaže na zmerno izraženost religioznosti v vzorcu.

Razlike med posameznimi dimenzijami potrjujejo večdimenzionalnost religioznosti ter nakazujejo razkorak med notranjo religioznostjo in institucionalno prakso, kar neposredno napoveduje nadaljnje inferenčne analize.

	Število veljavnih odgovorov	Povprečje (M)	Standardni odklon
Vera je pomemben del mojega življenja.	1958	2,82	1,385
Redno obiskujem verske obrede.	1959	2,31	1,301
Pogosto molim ali meditiram iz verskih razlogov.	1954	2,38	1,377
Vera mi pomaga pri sprejemanju življenjskih odločitev.	1957	2,48	1,395
Upoštevam verske norme tudi v vsakdanjem življenju.	1955	2,86	1,358
Lestvica religioznosti (povprečje)	1964	2,57	1,231

Tabela 2: Lestvica religioznosti

Tabela 3 prikazuje religijsko pripadnost anketirancev. Večina vprašanih se opredeljuje kot katoliška (53,1 %), medtem ko so druge religije zastopane bistveno manj, pri čemer pravoslavni predstavljajo 5,8 %, muslimani 1,6 %, protestanti pa 1 %.

Hkrati je zaznaven visok delež posameznikov brez religijske pripadnosti (35,4 %), kar kaže na izrazito prisotnost sekularnega segmenta populacije.

Rezultati kažejo, da slovenski religijski prostor ostaja formalno zaznamovan s katoliško tradicijo, vendar hkrati izrazito pluraliziran. Sočasna prisotnost relativno visoke religijske pripadnosti in velikega deleža nepripadnikov potrjuje razhajanje med religijsko identifikacijo in nereligioznostjo ter nakazuje diferenciacijo sodobnega religijskega prostora.

Pripadnost religiji	Frekvenca	Delež
Katoliški	1050	53,1
Protestantski (evangeličanski)	20	1,0
Pravoslavni	115	5,8
Drugi krščanski religiji	14	0,7
Judovski	5	0,3
Islamski	31	1,6
Budistični	7	0,4
Hinduistični	3	0,2
Drugi azijski religiji	2	0,1
Drugi religiji:	29	1,5
Ne pripadam nobeni religiji	700	35,4
Skupaj	1967	100,0

Tabela 3: Pripadnost posamezni religiji

Rezultati parnih t-testov (tabela 4) kažejo, da se večina dimenzij religioznosti med seboj statistično značilno razlikuje ($p < 0,05$). Najizrazitejša razlika se pojavi med pomembnostjo vere in udeležbo pri verskih obredih ($t = 24,320$; $p < 0,001$), kar potrjuje izrazit razkorak med notranjo religioznostjo in institucionalno prakso.

Značilne, a manjše razlike se pojavljajo tudi med individualno in institucionalno religijsko prakso ($t = -3,213$; $p = 0,001$), kar kaže na relativno prednost individualnih oblik religioznosti.

Skupaj rezultati potrjujejo, da religioznost ni enotna, temveč strukturirana v več med seboj razlikujočih se dimenzij, kar podpira večdimenzionalni pristop in nakazuje razlikovanje med notranjo religioznostjo, prakso in vedenjskimi posledicami.

		Razlike med pari					t-vrednost	Stopnje prostosti	p-statistična značilnost (dvostranski preizkus)
		Povprečna razlika	Standardni odklon	Standardna napaka povprečja	95 % interval zaupanja razlike				
					Spodnja meja	Zgornja meja			
Par 1	Vera je pomemben del mojega življenja. – Redno obiskujem verske obrede.	0,499	0,909	0,021	0,459	0,539	24,320	1963	0,000
Par 2	Vera je pomemben del mojega življenja. – Pogosto molim ali meditiram iz verskih razlogov.	0,438	0,875	0,020	0,400	0,477	22,171	1958	0,000
Par 3	Vera je pomemben del mojega življenja. – Vera mi pomaga pri sprejemanju življenjskih odločitev.	0,337	0,764	0,017	0,304	0,371	19,562	1961	0,000
Par 4	Vera je pomemben del mojega življenja. – Upoštevam verske norme tudi v vsakdanjem življenju.	−0,045	1,002	0,023	−0,090	−0,001	−2,008	1957	,045
Par 5	Redno obiskujem verske obrede. – Pogosto molim ali meditiram iz verskih razlogov.	−0,062	0,851	0,019	−0,099	−0,024	−3,213	1959	0,001

		Razlike med pari					t- vrednost	Stopnje prostosti	p - statistična značilnost (dvostranski preizkus)
		Povprečna razlika	Standardni odklon	Standardna napaka povprečja	95 % interval zaupanja razlike				
					Spodnja meja	Zgornja meja			
Par 6	Redno obiskujem verske obrede. – Vera mi pomaga pri sprejemanju življenjskih odločitev.	–0,163	0,900	0,020	–0,203	–0,123	–8,023	1962	0,000
Par 7	Redno obiskujem verske obrede. – Upoštevam verske norme tudi v vsakdanjem življenju.	–0,547	1,098	0,025	–0,596	–0,499	–22,055	1958	0,000
Par 8	Pogosto molim ali meditiram iz verskih razlogov. – Vera mi pomaga pri sprejemanju življenjskih odločitev.	–0,100	0,753	0,017	–0,133	–0,066	–5,853	1957	,000
Par 9	Pogosto molim ali meditiram iz verskih razlogov. – Upoštevam verske norme tudi v vsakdanjem življenju.	–0,487	1,089	0,025	–0,535	–0,439	–19,775	1954	0,000

Tabela 4: Rezultati parnih t-testov med posameznimi dimenzijami religioznosti

Eksploratorna faktorska analiza (tabela 5) (metoda glavnih komponent) je pokazala, da je vzorec primeren za analizo (KMO = 0,898; Bartlettov test sferičnosti: $\chi^2 = 9205{,}659$; $p < 0{,}001$). Rezultati kažejo, da se vseh pet indikatorjev religioznosti združi v en sam faktor z lastno vrednostjo 4,076, ki pojasni 81,5 % skupne variance.

Vse spremenljivke izkazujejo visoke faktorske obremenitve (0,843–0,939), kar potrjuje močno povezanost med posameznimi dimenzijami religioznosti. Rezultati tako kažejo, da religioznost deluje kot enoten latentni konstrukt, ki vključuje verovanje, prakso in vpliv na vsakdanje življenje. Hkrati pa primerjalne analize kažejo razlike v izraženosti posameznih dimenzij, kar potrjuje kompleksno in večplastno naravo religioznosti.

	Faktor
	1
Vera je pomemben del mojega življenja.	0,922
Redno obiskujem verske obrede.	0,890
Pogosto molim ali meditiram iz verskih razlogov.	0,918
Vera mi pomaga pri sprejemanju življenjskih odločitev.	0,939
Upoštevam verske norme tudi v vsakdanjem življenju.	0,843

Metoda izločanja: analiza glavnih komponent. Izločen je bil en faktor.

Tabela 5: Faktorska analiza

Tabela 6 prikazuje korelacijske povezave med posameznimi dimenzijami religioznosti. Vse spremenljivke so med seboj pozitivno in statistično značilno povezane ($p < 0{,}001$), kar potrjuje visoko stopnjo notranje povezanosti religioznosti.

Posebej močna povezava je med pomembnostjo vere in vplivom religije na življenjske odločitve ($r = 0{,}849$), kar kaže, da notranja religioznost pomembno vpliva na vsakdanje življenje posameznika. Prav tako je visoka povezanost med različnimi oblikami religijske prakse (npr. molitev in obredi; $r = 0{,}800$), kar potrjuje njihovo medsebojno prepletenost.

Rezultati kažejo, da religioznost deluje kot povezan sistem, v katerem se verovanje, praksa in življenjski vpliv medsebojno krepijo.

		Redno obiskujem verske obrede.	Pogosto molim ali meditiram iz verskih razlogov.	Vera mi pomaga pri sprejemanju življenjskih odločitev.	Upoštevam verske norme tudi v vsakdanjem življenju.
Vera je pomemben del mojega življenja.	Pearsonov koeficient korelacije	0,773**	0,799**	0,849**	0,733**
	Statistična značilnost (dvostranski preizkus)	0	0	0	0
	Število veljavnih odgovorov	1964	1959	1962	1958
Redno obiskujem verske obrede.	Pearsonov koeficient korelacije		0,800**	0,779**	0,659**
	Statistična značilnost (dvostranski preizkus)		0	0	0
	Število veljavnih odgovorov		1960	1963	1959
Pogosto molim ali meditiram iz verskih razlogov.	Pearsonov koeficient korelacije			0,853**	0,683**
	Statistična značilnost (dvostranski preizkus)			0	0
	Število veljavnih odgovorov			1958	1955

		Redno obiskujem verske obrede.	Pogosto molim ali meditiram iz verskih razlogov.	Vera mi pomaga pri sprejemanju življenjskih odločitev.	Upoštevam verske norme tudi v vsakdanjem življenju.
Vera mi pomaga pri sprejemanju življenjskih odločitev.	Pearsonov koeficient korelacije				0,746**
	Statistična značilnost (dvostranski preizkus)				0
	Število veljavnih odgovorov				1957

** Povezanost je statistično značilna pri stopnji značilnosti 0,01 (dvostranski test).

Tabela 6: Korelacijska analiza

Preverjali smo tudi pogostost obiskovanja verskih obredov med osebami z religijsko pripadnostjo in osebami brez religijske pripadnosti. Rezultati t-testa za neodvisne vzorce so pokazali statistično značilne razlike med skupinama ($t = 68{,}419$; $df = 5798{,}115$; $p < 0{,}001$). Posamezniki z religijsko pripadnostjo ($M = 2{,}89$; $SD = 1{,}217$) pogosteje obiskujejo verske obrede kot posamezniki brez religijske pripadnosti ($M = 1{,}26$; $SD = 0{,}601$). Čeprav religijska pripadnost pomembno povečuje verjetnost religijske prakse, rezultati hkrati kažejo, da formalna pripadnost religiji sama po sebi ne pomeni tudi visoke stopnje religijske participacije. Ugotovitve tako potrjujejo obstoj razkoraka med religijsko pripadnostjo in dejansko religijsko prakso.

Religijska pripadnost	Število anketirancev	Povprečje (M)	Standardni odklon (SD)
Pripada religiji	3789	2,89	1,217
Ne pripada nobeni religiji	2055	1,26	0,601
Preizkus razlik med skupinama			
Statistični preizkus	**T-vrednost**	**Stopnje prostosti**	**Statistična značilnost (p)**
T-test za neodvisne vzorce	68,419	5798,115	< 0,001

Opomba: Zaradi neenakosti varianc (Levenov preizkus homogenosti varianc: $F = 1001{,}288$; $p < 0{,}001$) so prikazani rezultati t-testa ob predpostavki neenakih varianc. Rezultati kažejo, da posamezniki z religijsko pripadnostjo statistično značilno pogosteje obiskujejo verske obrede kot posamezniki brez religijske pripadnosti.

Tabela 7: Razlike v institucionalni religijski praksi glede na religijsko pripadnost

3 Rezultati

Preverjanje hipotez temelji na kombinaciji deskriptivne statistike, parnih t-testov, korelacijske in faktorske analize. Rezultati kažejo na konsistenten vzorec, ki omogoča jasno empirično potrditev vseh hipotez.

H1: Večdimenzionalnost religioznosti
Deskriptivni podatki (tabela 2) kažejo razlike v izraženosti posameznih dimenzij religioznosti, kar potrjujejo tudi statistično značilne razlike v parnih t-testih (tabela 4; $p < 0{,}05$). Hkrati faktorska analiza (tabela 5) pokaže, da se vsi indikatorji združijo v enoten faktor, kar kaže na visoko notranjo povezanost dimenzij. Religioznost tako deluje kot večplastni, vendar povezan konstrukt. Čeprav se analizirane postavke vsebinsko nanašajo na različne vidike religioznosti, empirični rezultati kažejo na njihovo visoko medsebojno povezanost in tvorjenje enotnega latentnega konstrukta. Hipotezo 1: »Religioznost vsebuje več vsebinskih dimenzij (vera, praksa, vpliv), ki pa v empirični analizi tvorijo enoten latentni konstrukt«, POTRDIMO.

H2: Razkorak med notranjo religioznostjo in prakso
Rezultati (tabela 4) kažejo, da je pomembnost vere statistično značilno višja od udeležbe pri verskih obredih ($t = 24{,}320$; $p < 0{,}001$), pri čemer je razlika izrazita (MW = 0,499). To potrjuje jasen razkorak med verovanjem in institucionalno prakso. Hipotezo 2: »Notranja religioznost (pomembnost vere) je višja od institucionalne religijske prakse (udeležbe pri verskih obredih)« POTRDIMO.

H3: Prednost individualne prakse
Individualna (tabela 2) religijska praksa (M = 2,38) je višja od institucionalne (M = 2,31), razlika pa je statistično značilna ($t = -3{,}213$; $p = 0{,}001$). Čeprav je razlika relativno majhna, kaže na zmerno prednost individualnih oblik religioznosti. Hipotezo 3: »Individualna religijska praksa (molitev/meditacija) je pogostejša kot institucionalna praksa (udeležba pri verskih obredih)« POTRDIMO.

H4: Povezanost vere in življenjskega vpliva
Korelacijska analiza (tabela 6) kaže močno povezanost med pomembnostjo vere in vplivom religije na življenjske odločitve ($r = 0{,}849$; $p < 0{,}001$) pa tudi med vero in upoštevanjem verskih norm ($r = 0{,}733$; $p < 0{,}001$). Rezultati potrjujejo, da religioznost deluje kot pomemben vrednotni okvir v vsakdanjem življenju. Hipotezo 4: »Notranja religioznost je pozitivno povezana z vplivom religije na vsakdanje življenje posameznika« POTRDIMO.

H5: Šibkost institucionalne religije
Primerjava povprečnih vrednosti (tabela 2) kaže, da ima institucionalna religioznost (M = 2,31) najnižjo vrednost med vsemi dimenzijami. To potrjuje njeno relativno šibkost v strukturi religioznosti. Hipotezo 5: »Institucionalna religioznost (udeležba pri verskih obredih) predstavlja najšibkejšo dimenzijo religioznosti« POTRDIMO.

H6: Razkorak med pripadnostjo in prakso
Podatki (tabela 3) kažejo, da se večina vprašanih opredeljuje kot religijsko pripadna (64,6 %), medtem ko je raven dejanske prakse nizka (M = 2,31 za obrede). To potrjuje izrazit razkorak med religijsko identifikacijo in dejanskim vedenjem. Rezultati t-testa za neodvisne vzorce (tabela 7) kažejo statistično značilne razlike v obiskovanju verskih obredov med osebami z religijsko pripadnostjo in osebami brez nje ($t = 68{,}419$; $df = 5798{,}115$;

$p < 0{,}001$). Religiozno opredeljeni anketiranci pogosteje obiskujejo verske obrede ($M = 2{,}89$) kot anketiranci brez religijske pripadnosti ($M = 1{,}26$). Kljub tej razliki povprečna raven institucionalne religijske prakse ostaja razmeroma nizka, kar kaže, da religijska pripadnost ni nujno povezana z rednim religijskim udejstvovanjem. Rezultati zato potrjujejo obstoj razkoraka med religijsko pripadnostjo in dejansko religijsko prakso. Hipotezo 6: »Obstaja razkorak med religijsko pripadnostjo in dejansko religijsko prakso« POTRDIMO.

4 Razprava

Rezultati raziskave potrjujejo, da je religioznost v sodobni Sloveniji kompleksen, notranje povezan in hkrati diferenciran pojav. Statistično značilne razlike med posameznimi dimenzijami (tabela 2, tabela 4) potrjujejo smiselnost večdimenzionalnega pristopa k razumevanju religije (Glock in Stark 1965) ter kažejo, da religioznosti ni mogoče reducirati na en sam indikator.

Hkrati visoke korelacije (tabela 6) in rezultati faktorske analize (tabela 5) potrjujejo, da te dimenzije delujejo kot enoten latentni konstrukt. Religioznost se tako kaže kot koherentna struktura, v kateri so različni vidiki – verovanje, praksa in vpliv – medsebojno povezani, vendar ne enako izraženi.

Rezultati dalje kažejo, da individualna religijska praksa le rahlo presega institucionalno. To nakazuje, da religija ne prehaja enostavno iz institucionalne v individualno obliko, temveč da celotna raven religijske prakse ostaja zmerna. Takšna ugotovitev hkrati podpira teorije individualizacije religije in sekularizacijske pristope, ki poudarjajo splošen upad religijske aktivnosti.

Močna povezanost med notranjo religioznostjo in vplivom religije na vsakdanje življenje potrjuje, da religija ostaja pomemben vrednotni okvir, ki usmerja posameznikove odločitve in vedenje (Norris in Inglehart 2011).

Pomembna ugotovitev je tudi šibkost institucionalne religioznosti, ki predstavlja najmanj izraženo dimenzijo religije.

Ključna ugotovitev raziskave je izrazit razkorak med notranjo religioznostjo in institucionalno versko prakso. Pomembnost vere je bistveno višja od udeležbe pri verskih obredih, kar potrjuje koncept *verovanja brez pripadnosti* (Davie 1994). Ta razkorak se kaže tudi na ravni religijske pripadnosti, kjer razmeroma visoka verska identifikacija ni podprta z ustrezno stopnjo vključevanja v versko prakso.

Sodobno religioznost v Sloveniji je zato mogoče razumeti kot rezultat dveh vzporednih procesov: sekularizacije institucionalnih oblik religije in individualizacije religijskih prepričanj. Religija se tako umika iz javne sfere in prehaja v bolj osebne, selektivne in manj institucionalno vezane oblike.

Zaključek

Raziskava empirično potrjuje, da religija v Sloveniji ne izginja, temveč spreminja svojo družbeno formo. Ujemanje deleža religioznih in katoličanov z dolgoročnimi podatki SJM (Hafner-Fink idr. 2022) kaže na relativno stabilnost religijske identifikacije, medtem ko podatki SŠK (2023) o izrazitem upadu cerkvene participacije potrjujejo krizo institucionalne religije. Katolicizem se tako vse bolj preoblikuje iz normativno zavezujoče prakse v obliko kulturne identitete.

Rezultati potrjujejo vse raziskovalne hipoteze in kažejo, da je religioznost večdimenzionalen pojav z različno izraženimi komponentami. Notranja religioznost presega institucionalno prakso, individualna praksa pa to le zmerno dopolnjuje. Religioznost ostaja močno povezana z vplivom na vsakdanje življenje, medtem ko institucionalna dimenzija predstavlja njen najšibkejši element.

Ugotovitve potrjujejo, da sodobno religioznost oblikujeta dva vzporedna procesa: sekularizacija institucionalnih oblik religije in individualizacija verovanja. Namesto linearnega upada religije gre za njen prehod v bolj osebne, selektivne in manj institucionalno vezane oblike.

Kljub temu ima raziskava omejitve, povezane z uporabo priložnostnega spletnega vzorca in samoporočanih podatkov, kar omejuje možnost

posploševanja. Nadaljnje raziskave bi morale vključiti longitudinalne pristope in primerjave med generacijami.

Sklepno lahko ugotovimo, da religija v Sloveniji ne izginja, temveč vstopa v novo fazo, zaznamovano z individualiziranimi in vrednotno integriranimi oblikami religioznosti.

Izjava o dostopu do raziskovalnih podatkov

Raziskovalni podatki, na katerih temelji članek, so dostopni v repozitoriju Zenodo pod številko 22141586 (Raspor in Bratina 2026).

Reference

Bahovec, Igor. 2023. Družbena in kulturna refleksija v življenju in mišljenju Antona Trstenjaka. *Edinost in dialog* 78/1: 129–148. Https://doi.org/10.34291/Edinost/78/01/Bahovec.

Bayram, N. N., in F. Karaca. 2024. Multidimensional Religious Individualization Scale. *Eskiyeni* 54: 1289–1308. Https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1463486.

Berger, Peter L. 2001. Reflections on the Sociology of Religion Today. *Sociology of Religion* 62/4: 443–454. Https://doi.org/10.2307/3712435.

Berthold, Anne, in Willibald Ruch. 2014. Satisfaction with Life and Character Strengths of Religious People. *The Journal of Positive Psychology* 9/6: 523–534.

Bruce, Steve. 2011. *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory*. Oxford: Oxford University Press.

Casanova, José. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.

Celarc, Matjaž. 2023. Bogastvo za dobroto kot način služenja Bogu (Lk 16,1–13). *Edinost in dialog* 78/2: 69–91. Https://doi.org/10.34291/Edinost/78/02/Celarc.

Cipriani, Roberto. 2021. The New Sociology of Religion. *Encyclopedia* 1/3: 822–830. Https://doi.org/10.3390/encyclopedia1030063.

Cornwall, Marie, Stan L. Albrecht, Perry H. Cunningham in Brian L. Pitcher. 1986. The Dimensions of Religiosity: A Conceptual Model with an Empirical Test. *Review of Religious Research* 27/3: 226–244. Https://doi.org/10.2307/3511418.

Ćorluka, Bojan J. 2023. *Religija i savremeno društvo: Sociološki aspekti transformacije*. Beograd: Institut za političke studije.

Davie, Grace. 1994. *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*. Oxford: Blackwell.

Dekleva, Petra. 2014. *Religija v sodobni družbi: individualizacija in privatizacija religioznosti*. Diplomsko delo. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Fakulteta za družbene vede.

El-Menouar, Yasemin. 2014. The Five Dimensions of Muslim Religiosity: Results of an Empirical Study. *Methods, Data, Analyses* 8/1: 53–78. Https://doi.org/10.12758/mda.2014.003.

Glock, Charles Y., in Rodney Stark. 1965. *Religion and Society in Tension*. Chicago: Rand McNally.

Gülalp, Haldun. 2025. Revisiting the Classics on Secularization Theory. *Frontiers in Sociology* 10: 1635582. Https://doi.org/10.3389/fsoc.2025.1635582.

Hafner-Fink, Mitja, Vlado Miheljak, Tina Vovk, Živa Broder, Brina Malnar, Slavko Kurdija, Samo Uhan in Niko Toš. 2022. *Slovensko javno mnenje 2021/1: Mednarodna raziskava stališč o religiji (ISSP 2018) in Evropska družboslovna raziskava (ESS 2021)*. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Fakulteta za družbene vede, Center za raziskovanje javnega mnenja in množičnih komunikacij.

Huber, Stefan, in Odilo W. Huber. 2012. The Centrality of Religiosity Scale (CRS). *Religions* 3/3: 710–724. Https://doi.org/10.3390/rel3030710.

Labus, Mladen. 2005. Vrijednosne orijentacije i religioznost. *Sociologija i prostor* 43/2 (168): 383–408.

Luckmann, Thomas, Tom Kaden in Bernt Schnettler. 2022. *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. London: Routledge.

Marinović-Jerolimov, Dinka. 1995. Višedimenzionalni pristup u istraživanju religioznosti: smjernice za istraživanja u Hrvatskoj. *Društvena istraživanja* 4/20: 837–851.

Mariański, Janusz. 2009. Sekularyzacja a nowe formy religijności. *Roczniki Nauk Społecznych* 37/1: 33–68.

Nikodem, Krunoslav, in Siniša Zrinščak. 2016. Croatia's Religious Story: The Coexistence of Institutionalized and Individualized Religiosity. V: *The Social Significance of Religion in the Enlarged Europe*, 207–228. London: Routledge.

Norris, Pippa, in Ronald Inglehart. 2011. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rainero, V., in Ruud Luijkx. 2026. The Contemporary Debate on Secularization and Its Cross-National Variation: A Systematization through Topic Modeling. *Journal for the Scientific Study of Religion*. Predhodna spletna objava. Https://doi.org/10.1111/jssr.70033.

Ramšak, Marija. 2022. Spiritual Care of Religious Communities and Believers in Slovenian Hospitals. *Edinost in dialog* 77/2: 225–246. Https://doi.org/10.34291/Edinost/77/02/Ramsak.

Raspor, Andrej, in Rok Bratina. 2026. Collection of Documents and Research Materials on Slovenian National Heroes [Dataset]. Zenodo, 28. 8. Https://doi.org/10.5281/zenodo.22141586.

Repstad, Pål, Inger Furseth, Pål Ketil Botvar in Ulla Schmidt. 2025. *An Introduction to the Sociology of Religion*. Tretja izdaja. London: Routledge.

Schnabel, Landon, Ilana Horwitz, Parisa Hekmatpour in C. Schleifer. 2025. Breaking Free of the Iron Cage: The Individualization of American Religion. *Socius: Sociological Research for a Dynamic World* 11. Https://doi.org/10.1177/23780231251327442.

Schwadel, Philip. 2010. Age, Period, and Cohort Effects on U.S. Religious Service Attendance: The Declining Impact of Sex, Southern Residence, and Catholic Affiliation. *Sociology of Religion* 71/1: 2–24.

Sekulić, Duško, in Željka Šporer. 2006. Religioznost kao prediktor vrijednosnih orijentacija. *Revija za sociologiju* 37/1–2: 1–19.

Slovenska škofovska konferenca. 2016. *Letno poročilo Katoliške cerkve v Sloveniji 2016*. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.

– – –. 2023. *Letno poročilo Katoliške cerkve v Sloveniji 2023*. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.

Štuhec, Ivan Janez. 2012. Sekularizacija kot priložnost za novo religioznost. *Bogoslovni vestnik* 72/4: 609–618.

Tadić, Slobodan. 2007. Secularization, Anti-Secularization and Revival of Religion. *Nova prisutnost* 5/1: 21–37.

Voas, David, in Alasdair Crockett. 2005. Religion in Britain: Neither Believing nor Belonging. *Sociology* 39/1: 11–28. Https://doi.org/10.1177/0038038505048998.

Znanstvena knjižnica 88

Maria Carmela Palmisano, Samo Skralovnik, Miran Špelič in Aljaž Krajnc (ur.)

Navajanje in raziskovanje svetopisemskih, judovskih in zgodnjekrščanskih pisnih virov

»Monografija prinaša resnično obsežno in temeljito raziskavo, ki pomeni novo raven v predstavitvi teh virov in njihovih zakonitosti slovenskim bralcem ter bo generacijam prihodnjih študentov močno olajšala prve korake pri delu z njimi. Zasnovana je na interdisciplinarnem pristopu, skupina avtorjev, ki se ponaša s širokim strokovnim zaledjem, ponuja izčrpen pregled različnih teorij in vidikov, hkrati pa z jasnim slogom pisanja omogoča razumevanje tudi začetnikom.«

doc. dr. David Movrin, recenzent monografije

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2024. 340 str.
ISBN 978-961-7167-19-1, 15 €

Tiskano različico knjige lahko naročite na naslovu:
TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;
e-naslov: **zalozba@teof.uni-lj.si**
Knjiga je v e-obliki prosto dostopna.

Edinost in dialog *Unity and Dialogue*
81 (2026) 1: 445–456

Izvirni znanstveni članek Original scientific paper (1.01)
Besedilo prejeto Received: 19. 7. 2026; Sprejeto Accepted: 10. 9. 2026
UDK UDC: 179.7:27-1
DOI: 10.34291/Edinost/81/01/Strehovec
© 2026 Strehovec CC BY 4.0

Tadej Strehovec

Performativnost in evfemizmi v razpravah o zaključku življenja

Performativity and Euphemisms in the End-of-Life Debates

Izvleček: Razprava o evtanaziji in pomoči pri samomoru se v znatni meri odloča na ravni jezika, preden se začne na ravni etične argumentacije. Prispevek z izhodiščem v Austinovi teoriji performativov in razširitvi pojma performativnosti J. Butler analizira jezikovne strategije zagovornikov uzakonitve: evfemistično preimenovanje, čustveno uokvirjanje in kopičenje vrednostno pozitivnih pojmov, kar ponazori s slovenskim predlogom zakona o legalizaciji samomora s pomočjo iz leta 2023. Ob empiričnih raziskavah o vplivu formulacije vprašanj na izraženo podporo obravnava ugovor, da je protiterminologija nasprotnikov prav tako performativna, in ga razreši z merilom definicijske transparentnosti, ki zavezuje obe strani. Sklep utemelji teološko razsežnost: krščansko izročilo besede zavezuje k resnicoljubnemu jeziku o koncu življenja. Zahtevo po resnicoljubnem poimenovanju prispevek utemelji ekumensko: poleg katoliškega izročila jo potrdita tudi evangeličanska in pravoslavna tradicija.

Ključne besede: evtanazija, pomoč pri samomoru, performativnost, evfemizem, jezik, bioetika, javni diskurz

Abstract: *The debate on euthanasia and assisted suicide is decided to a considerable extent at the level of language, before ethical argumentation begins. Starting from Austin's theory of performatives and Butler's extension of performativity, the paper analyses the linguistic strategies of legalisation advocates: euphemistic renaming, emotional framing, and the accumulation of positively valued terms, illustrated by the Slovenian bill of 2023. Alongside empirical studies on the influence of question wording, it engages the objection that the counter-terminology of opponents is equally performative, resolving it through a criterion of definitional transparency binding both sides. The conclusion grounds the theological dimension: the Christian tradition of the word commits its speakers to truthful language about the end of life. The requirement for truthful naming has ecumenical foundations: as well as being part of the Catholic tradition, it is also supported by the Evangelical and Orthodox traditions.*

Keywords: *euthanasia, assisted suicide, performativity, euphemism, language, bioethics, public discourse*

Uvod

Razprava o evtanaziji in pomoči pri samomoru se le redko začne pri farmakologiji; začne se pri slovarju.[1] Kdor določi, ali bo dejanje imenovano »pomoč pri dostojanstveni smrti« ali »aplikacija smrtonosnega odmerka pentobarbitala«, je spor v znatni meri že odločil, preden je bil izrečen prvi etični argument. Jezik tu ne opisuje, temveč ustvarja. Prispevek zagovarja dve tezi. Prva trdi, da prepričanja državljanov o evtanaziji in pomoči pri samomoru v veliki meri oblikuje jezik akterjev, ki obvladujejo javni govor o smrti in trpljenju: ustanov, nevladnih organizacij, medijev in verskih skupnosti. Druga trdi, da izbira besed sovpliva na izide anket, referendumov in glasovanj – da torej performativna raba jezika ni obrobna spremljevalka odločanja, temveč njegov soodločujoči dejavnik. Prvo tezo utemeljujemo teoretsko in zgodovinsko, drugo je mogoče preveriti empirično. Teoretsko izhodišče tvorita Austinova teorija govornih dejanj in razširitev pojma performativnosti J. Butler, analitično jedro pa novejše recenzirane raziskave o semantiki izrazja ob koncu življenja ter slovenski predlog zakona iz leta 2023. Ali je o evtanaziji sploh mogoče govoriti nevtralno – in če ne, kakšen jezik zahteva resnicoljubna javna razprava? To vprašanje vodi celotno razpravo.

1 Performativna moč jezika

John L. Austin je v predavanjih *How to Do Things with Words* pokazal, da jezika ni mogoče izčrpati z opisno funkcijo: nekateri izreki dejanja ne opisujejo, temveč ga izvršijo (1962, 5–6). Kdor obljubi, ne poroča o obljubi; obljubo ustvari. Odločilno je, da performativna razsežnost ni omejena na obredne ali pravne formule: tudi poimenovanje in zakonska opredelitev sta dejanji, ki sooblikujeta resničnost. Ime ni etiketa. Ime je poseg. Besede v moralnem sporu opravljajo dvojno funkcijo. Razodevalna funkcija pokaže naravo dejanja: izraz »namerna povzročitev smrti, npr. z zastrupitvijo« bralcu omogoči, da presoja dejanje samo. Oblikovalna funkcija dejanju vnaprej podeli mesto v vrednostnem redu: izraz »dostojanstvena smrt«

1 Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa *Religija, etika, edukacija in izzivi sodobne družbe* (P6-0269), ki ga financira Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS).

presojo opravi, še preden se je začela. Obe funkciji sta legitimni sestavini jezika; sporni postaneta šele, kadar druga izpodrine prvo na območju, kjer je od natančnosti opisa odvisna presoja o življenju in smrti. Tam, kjer se odloča o nepovratnem, ima razodevalna funkcija prednost. To ni jezikoslovna, temveč etična trditev.

Judith Butler je pojem performativnosti prenesla s posamičnih izrekov na ponavljajoče se družbene prakse: subjekt in njegove kategorije se vzpostavljajo skozi ponavljanje jezikovnih dejanj (1990, 25). Posamezno poimenovanje ima šibek učinek, sistematično ponavljanje pojmovnega okvira pa oblikuje kolektivno samoumevnost, znotraj katere se posamična etična presoja šele giblje. Zakonodaja o koncu življenja se piše najprej v slovarju in šele nato v uradnem listu. Da tovrstna analiza ni akademska igra, kaže zgodovinska izkušnja. Mitchell je ob primerjavi jezikovnih iger nacionalsocialistične medicine in sodobnega evtanazijskega gibanja opozoril, da so evfemizmi – »milostna smrt«, »posebna obravnava« – omogočili, da je bilo usmrtitev mogoče misliti kot obliko skrbi (Mitchell 2000, 255). Primerjava ne trdi zgodovinske istovetnosti, temveč strukturno sorodnost mehanizma: kjer jezik zakrije naravo dejanja, etična presoja izgubi svoj predmet. To razliko je treba izpostaviti. Nacistični program je bil državni program prisilnega ubijanja bolnikov brez njihove privolitve in pravilo ma brez vednosti prizadetih, sodobne uzakonitve pa temeljijo na izraženi zahtevi in privolitvi bolnika; moralna teža obojega načeloma ni enaka in primerjava je ne izenačuje. Primerjava želi izpostaviti izključno jezikovno raven, torej vlogo evfemizma pri tem, da postane »povzročitev smrti« »oblika skrbi«, kar govori o posledicah določene rabe jezika. Novejša analiza semantike »pomoči pri umiranju« ugotavlja podobno: kratica MAID (Medical Assistance in Dying oz. medicinska pomoč pri umiranju) prakso normalizira in zastira njeno moralno težo, medtem ko v državah, kjer zakonodaja izrecno govori o evtanaziji, razprava ostaja preglednejša; v Kanadi, kjer se je uveljavila mehka kratica, je leta 2022 medicinsko povzročena smrt predstavljala 6,6 odstotka vseh smrti v Québecu, opazno več kot v Švici, Belgiji in na Nizozemskem (Elsner idr. 2024, 3–7). Vzročnosti s tem še nismo dokazali; vzorec pa je skladen s tezo, da so od uporabe določenih besed odvisne določene odločitve. Na tem mestu je treba tudi razmejiti pojma, ki ju je zlahka zamenjati. Performativnost je splošna lastnost jezika: vsak izrek, tudi najbolj opisen, nekaj stori – vzpostavlja razmerja, umešča govorca in oblikuje polje mogočega. Evfemizem kot uokvirjanje

pa je nasprotno posamična retorična strategija, izbira med razpoložljivimi izrazi, ki nekatere sestavine dejanja izpostavi, druge pa umakne iz vidnega polja. Razmerje med njima je razmerje med zmožnostjo in njeno rabo: uokvirjanje je mogoče prav zato, ker je jezik performativen, ni pa vsaka performativna raba že uokvirjanje. Posledica te razlike je za to razpravo odločilna. Ker je performativnost splošna, očitek, da je nasprotnikov jezik performativen, ni kritika; velja za vse udeležence. Kritizirati je mogoče samo določeno uokvirjanje, in sicer po merilu, ki ga je mogoče enako uporabiti na obeh straneh. Analiza performativnosti torej pokaže, zakaj je jezik sploh predmet etične presoje; šele analiza uokvirjanja pove, kateri konkretni izrazi presojo otežujejo.

2 Performativne strategije v razpravi o evtanaziji

Zagovorniki uzakonitve so jezikovno strategijo razvili premišljeno. Literatura in kampanjska gradiva razkrivajo vsaj štiri ponavljajoče se prijeme (Martin 2013, čl. 256). Poglavitni je pozitivno uokvirjanje: dejanje se umešča v polje avtonomije, sočutja in dostojanstva, s čimer se etična teža vprašanja premesti od narave dejanja k čustveni drži do trpečega. Drugi je moralna diskvalifikacija nasprotnika, ki je prikazan kot brezčuten do trpljenja. Tretji je izrivanje religioznih argumentov iz javnega prostora s sklicevanjem na ločenost države in verskih skupnosti – kar je samo performativ posebne vrste, saj vnaprej določa, kateri govorci sploh smejo govoriti. Četrti je nadzor nad slovarjem: kritika velja za sprejemljivo, le če je izrečena v izrazju gibanja samega, s čimer vsak ugovor že s svojo obliko potrjuje okvir, ki mu ugovarja. Organizacija Death with Dignity v gradivih za aktiviste izrecno svetuje, kako z izbiro besed, osebnimi zgodbami in odprtimi vprašanji zakonodajalce pripeljati do jasnih zavez (Death with Dignity 2024). Jezik v teh navodilih ni sredstvo sporočanja stališč; je orodje njihovega ustvarjanja.

Tem prijemom je skupno okolje, v katerem najlaže uspevajo: medijski prostor. Ta ne deluje kot nevtralen prenašalec informacij, temveč aktivno posega v družbeno percepcijo bivanjskih stisk. Na področju suicidologije M. Pevec Rozman posebej opozarja na etično odgovornost medijev pri detabuizaciji samomora, saj lahko nepremišljeni medijski apeli spremenijo družbene zadržke do končanja življenja (2013, 440–442). Čustveni apeli

in skrbno izbrane zgodbe ustvarjajo občutek nujnosti, v katerem se zdi vsak poziv k pojmovni natančnosti hladen, če ne kar krut. Prav ta občutek je treba prevprašati. Natančnost do jezika ni brezbrižnost do trpečih; je pogoj, da o trpečih sploh govorimo v skladu z resnico. Da ne gre za abstraktno shemo, kaže slovenski zgled. Predlog zakona o pomoči pri prostovoljnem končanju življenja, vložen v Državni zbor leta 2023, je zasnovan na skrbno izbranem besedišču (Državni zbor Republike Slovenije 2023). Štetje besednih oblik v celotnem besedilu predloga pokaže izrazito kopičenje vrednostno pozitivnih pojmov: pomoč se pojavi 207-krat, pravičnost 137-krat, trpljenje 91-krat, svoboda 26-krat, dostojanstvo 25-krat.[2] Besedilo, ki ureja usmrtitev na zahtevo oziroma pomoč pri samomoru, je torej leksikalno zgrajeno kot besedilo o pomoči in lajšanju – performativna odločitev v najstrožjem pomenu besede. Vsebinska analiza javnomnenjskih anket v Avstraliji in na Novi Zelandiji po letu 1995 je pokazala, da se je izražena podpora evtanaziji in zdravniški pomoči pri samomoru gibala med 47 in 85 odstotkov ter da pristranskost formulacije vprašanja pojasni več kot petino variabilnosti podpore (Grove idr. 2021, 1629–1635). Kdor sprašuje, ali naj trpečim omogočimo dostojanstven konec, in kdor sprašuje, ali naj zdravnik pacientu predpiše smrtonosno učinkovino (npr. strup), ne merita istega stališča. Vprašanje soustvarja odgovor. K temu pritrjuje ugotovitev, da med 93 in 100 odstotkov pacientov, kadar imajo izbiro, zavrne samoaplikacijo smrtonosne učinkovine in dejanje prepusti zdravniku – »tolažeča heteronomija«, hotena predaja nadzora, ne izvrševanje samoodločbe (Jones 2024, 103–122). Razkorak med jezikom avtonomije in prakso predaje bi težko našel zgovornejšo ponazoritev.

2 Predmet analize je bilo celotno objavljeno besedilo predloga, kakor je bilo vloženo v Državni zbor, torej normativni del skupaj z obrazložitvijo. Štele so se vse oblike posamezne besede (pomoč, pomoči, pomočjo, pomagati), ne le slovarske oblike. Vsaka pojavitev se je upoštevala ne glede na skladenjsko vlogo. Nabor izrazov ni nastajal sproti, temveč je bil določen vnaprej in zajema izraze, ki jih literatura o uokvirjanju razprav ob koncu življenja navaja kot nosilce pozitivne vrednostne konotacije (Elsner idr. 2024, 3–7). Razvrstitev izraza kot vrednostno pozitivnega, negativnega ali nevtralnega je sledila enemu samemu merilu: ali izraz že sam vsebuje odobravajočo oziroma odklonilno sodbo o dejanju, ki ga poimenuje, ali pa dejanje zgolj poimenuje. Po tem merilu sta pomoč in dostojanstvo vrednostno pozitivna izraza, zastrupitev vrednostno negativen, smrt in učinkovina pa nevtralna.

3 Ugovor nevtralnosti: ali obstajajo nedolžne besede?

Najmočnejši ugovor zoper dosedanjo analizo se ne glasi, da opisanih strategij ni, temveč da so vzajemne. Tudi izrazje nasprotnikov je performativno: kdor evtanazijo imenuje »zastrupitev«, deskripciji dodaja konotacijo zlonamernosti, ki je iz dejanja samega ni mogoče razbrati. Zagovorniki lahko upravičeno trdijo, da njihovo izrazje ni prevara, temveč izraz iskrenega moralnega samorazumevanja. Nevtralnost se navsezadnje izmika že temeljnemu pojmu: beseda evtanazija, dobesedno »dobra smrt«, sama obljublja tisto, kar bi morala šele dokazati. Riisfeldt iz tega izpelje najdoslednejši sklep: potrebna bi bila vrednostno nevtralna taksonomija praks ob koncu življenja, ki bi zavezovala vse udeležence razprave (2023, 51–70). Zahteva po jasnosti torej reže v obe smeri. Ta ugovor je treba upoštevati in ga nato natančno razmejiti. Priznati velja simetrijo tveganja, ne simetrije dejstev. Merilo, ki obe strani zavezuje enako strogo, se glasi: Ali opis ohranja konstitutivne elemente dejanja ali jih zastira? Ti elementi so trije: namerna povzročitev smrti, ki jo izvrši ali omogoči zdravnik, in sicer s smrtonosno učinkovino. Izraziti jih je mogoče brez slabšalnih konotacij, kot kažeta predlagana standardizirana izraza »smrt s pomočjo zdravnika na recept« in »smrt s pomočjo zdravnika z aplikacijo« (Sams in Jaggard 2024, čl. 105004). Prav zato, ker so ti elementi izrekljivi nevtralno, je njihovo dosledno izpuščanje v izrazih, kot je »pomoč pri umiranju«, upravičeno imenovati evfemizem, in ne zgolj drugačen slog. Po enakem merilu je treba oceniti tudi slovensko zakonsko zvezo besed »pomoč pri prostovoljnem končanju življenja«, ki od treh ključnih elementov dejanja ne navaja nobenega. To merilo ne zahteva določene vrednostne sodbe, temveč zgolj opisno popolnost. Zato mu lahko zadosti tudi zagovornik uzakonitve, ne da bi s tem spremenil svoje stališče. Namen merila namreč ni razsojanje med različnimi nazori, temveč med natančnostjo njihovih opisov.

Merilo ima pravno-etično posledico, ki presega slogovni spor: zadeva veljavnost privolitve. Informirana privolitev predpostavlja, da privolitelj ve, v kaj privoli. Kadar zakonodajno besedilo in javna razprava dejanje dosledno opisujeta z izrazjem pomoči in dostojanstva, ne da bi imenovala namerno povzročitev smrti, se postavlja resno vprašanje, ali je privolitev, oblikovana v takem jezikovnem okolju, informirana v polnem pomenu besede. Enako velja za kolektivno raven: referendumska odločitev ob vprašanju, ki konstitutivne elemente zastira, je demokratično veljavna,

a epistemično oslabljena. Jezikovna analiza s tem ni okras razprave. Je varovalo privolitve.

Isto merilo pa razgali tudi zrcalno napako. Kdor dejanje opisuje kot »medicinsko zastrupljanje ekonomsko šibkih«, deskripciji dodaja pripis namere, ki lahko presega dokazljivo – in s tem stori napako, ki jo očita nasprotni strani. Upravičeno je nekaj drugega: govoriti o strukturnem tveganju. Kjer zdravstveni in socialni sistem delujeta pod ekonomskim pritiskom, se zakonska možnost usmrtitve na zahtevo lahko spremeni v tiho pričakovanje do starih, kronično bolnih in revnih; izkušnje držav z daljšo prakso kažejo postopno širjenje upravičenih skupin (Oh 2025). Tveganje ni namera. Je pa razlog za zakonodajno zadržanost, ki ima v slovenskem ustavnem redu oporo: 17. člen *Ustave* določa nedotakljivost človekovega življenja (*Ustava Republike Slovenije* 1991), pomoč pri samomoru in odvzem življenja na zahtevo pa ostajata kaznivi dejanji (*Kazenski zakonik Republike Slovenije* 2008, čl. 115 in 120). Povsem nedolžnega slovarja nemara ni; obstaja pa preverljivo merilo razločevanja med deskriptivno natančnostjo in retoričnim protiokvirjanjem – ohranjanje konstitutivnih elementov dejanja. Kritika evfemizma ni licenca za protievfemizem.

4 Beseda, resnica in kultura življenja

Definicijska transparentnost formalno ugotavlja, ali opis dejanje razkriva ali prikriva. Ne pojasni pa, *zakaj* je govorec dolžan govoriti resnico. Ker jezikovna analiza na to ne more odgovoriti, se moramo vprašati o odnosu med besedo in resničnostjo. Medtem ko večina razprav o uporabi jezika v razpravah o evtanaziji in samomoru s pomočjo ta odnos pušča neizrečen, ga krščansko izročilo jasno opredeli. Z vpeljavo teologije lahko osvetljujemo temelj govorjenja, ki je skladen z objektivno resnico. Prolog evangelista Janeza postavlja besedo v samo središče stvarjenja: »V začetku je bila Beseda in Beseda je bila pri Bogu in Beseda je bila Bog. […] Vse je nastalo po njej.« (Jn 1,1.3) Krščanska teologija besede iz tega ne izpelje zgolj visoke ocene govora; izpelje ontologijo. Resničnost, tudi družbena, nastaja po besedi. Za kristjana od tod sledi, da jezikovna etika ni obrobje moralne teologije, temveč njen sestavni del: beseda, ki zastira resnico o dejanju, pri dejanju sodeluje. Ta trditev ne pomeni, da beseda ustvarja dejstva, temveč da ustvarja svet, znotraj katerega so dejstva sploh prepoznavna

kot (ne)pomembna. Prav na tej točki se teološka trditev sreča z izsledki prejšnjih poglavij: če pristranskost formulacije vprašanja pojasni več kot petino razlik v izraženi (referendumski) podpori, potem beseda tudi v merljivem pomenu sooblikuje družbeno resničnost, o kateri govori. Teološka ontologija besede in empirični podatek o učinku ubeseditve tu ne stojita drug ob drugem, temveč govorita o istem pojavu na dveh ravneh. V ta okvir spada diagnoza, ki jo glede tega naredi okrožnica *Evangelium vitae*. Sv. Janez Pavel II. V njej govori o »zaroti zoper življenje«, ki se izraža tudi v jezikovnem zakrivanju narave dejanj zoper življenje (EV 11), evtanazijo pa opredeli prek njenih konstitutivnih elementov kot dejanje ali opustitev, ki po svoji naravi in nameri povzroči smrt (EV 65). Ta opredelitev je zgled definicijske transparentnosti: našteva elemente dejanja in ne pripisuje motivov. Prav zato lahko služi kot skupno izhodišče razprave tudi tistim, ki presoje cerkvenega učiteljstva ne sprejemajo. Cerkveno učiteljstvo tu ne zahteva privilegija za svoj slovar; zahteva slovar, ki ga lahko preveri vsakdo. Prav zato je treba isto merilo uporabiti tudi na tej strani. Sintagma »zarota zoper življenje« merilu definicijske transparentnosti ne zadosti: zarota predpostavlja usklajeno in prikrito namero, ki je empirično ni mogoče izkazati, in dejanju pripiše motiv, namesto da bi naštela njegove sestavine. Stori torej natanko to, kar smo očitali izrazu »pomoč pri umiranju«, le v nasprotno smer. Brati jo je mogoče kot moralno-teološko diagnozo kulturne dinamike, ne kot opis ravnanja določenih akterjev; ker se v javni razpravi praviloma bere kot drugo, je zanjo primernejši govor o strukturnem pritisku ali o kulturnem premiku, ki ga je mogoče preveriti. Merilo, ki ga je mogoče zagovarjati, krščanskemu govorcu torej ne prizanaša. Kdor od nasprotne strani zahteva, naj smrt imenuje smrt, mora sam opustiti izraze, ki nasprotniku pripisujejo več, kot je dokazljivo.

Zahteva po resnicoljubnem poimenovanju ni značilnost ene same tradicije. Karl Barth v *Kirchliche Dogmatik* razpravo o namernem končanju življenja umesti pod spoštovanje življenja (*Ehrfurcht vor dem Leben*) in pod zapoved njegovega varovanja: vzeti človeku življenje je stvar tistega, ki mu ga je dal, ne tistega, ki ga je prejel (1951, 455–460). Barthova pot do sklepa je drugačna od katoliške, saj ne izhaja iz naravnega zakona, temveč iz branja Božje zapovedi, jezikovna posledica pa je ista: zapoved lahko doseže naslovnika, le če je dejanje, o katerem govori, poimenovano s svojim imenom. Še izraziteje je terminološka razsežnost navzoča v pravoslavnem izročilu. Osnove socialne koncepcije Ruske pravoslavne cerkve

v poglavju o bioetiki govorijo o »tako imenovani evtanaziji« in izraz nemudoma nadomestijo z opisno opredelitvijo, namreč z namerno usmrtitvijo neozdravljivo bolnih, tudi na njihovo lastno željo; hkrati opozarjajo, da se »pravica do smrti« zlahka sprevrže v grožnjo bolnikom, katerih zdravljenje je predrago (Ruska pravoslavna cerkev 2000, XII.8). Dokument izraza torej ne zavrne, temveč mu odvzame samoumevnost: častna in mirna smrt, za katero pravoslavni kristjan prosi v bogoslužju, je sprejeta smrt, ne povzročena. Tri krščanske tradicije se ne ujemajo v teološki utemeljitvi in tudi ne v cerkveni avtoriteti, ki jo pripisujejo lastnim izjavam. Ujemajo pa se v jezikovni zahtevi: kdor govori o koncu življenja, naj dejanje pokaže, in ne zastre. Prav to ujemanje daje merilu definicijske transparentnosti ekumensko težo, saj ne gre za katoliško posebnost, temveč za skupno dediščino krščanskega govora o smrti. Zato je naloga vsake krščanske skupnosti v jezikovnem sporu trojna. Prvič, razkrivati evfemizme – s potrpežljivim opisovanjem tega, kar dejanje je. Drugič, ohranjati lastno izrazje: skupnost, ki prevzame slovar nasprotne strani, prevzame tudi njegovo etično topografijo, saj kritika, izrečena v jeziku, ki dejanje že vnaprej prikazuje kot pomoč, spodkopava samo sebe. Tretjič, pričevati z jezikom, ki ga spremljajo dejanja: zahtevo po natančnem jeziku morajo spremljati dostopna paliativna oskrba, varovanje pravice do ugovora vesti zdravstvenih delavcev ter zaščita ranljivih skupin (Oh 2025). Jezik skrbi in spremljanja je namreč performativen v najžlahtnejšem pomenu: bolniku, ki se boji, da je v breme, izreka, da je zaželen, in s tem izrekanjem njegovo mesto v skupnosti dejansko vzpostavlja. Resnično spremljanje v sklepnem obdobju življenja zahteva občestveni prostor, v katerem težka čustva ob soočenju z umiranjem dobijo možnost izraza in se lahko preobrazijo skozi pristno relacijsko bližino (Platovnjak 2024, 513). Nasprotje evfemizmu namreč ni trdota, temveč resnica, izrečena v ljubezni.

Sklep

Vrnimo se k vprašanju iz uvoda: Ali je o evtanaziji mogoče govoriti nevtralno? Vsak slovar sooblikuje resničnost, o kateri govori; v tem pomenu nevtralnega govora ni. Obstaja pa preverljiva razlika med jezikom, ki konstitutivne elemente dejanja ohranja, in jezikom, ki jih zastira. Obe tezi sta se potrdili. Prepričanja državljanov oblikuje jezik akterjev, ki obvladujejo govor o smrti in trpljenju – teoretsko smo to utemeljili s performativnostjo,

zgodovinsko z jezikovnimi igrami totalitarne medicine, sodobno s semantiko kratice MAID. Izbira besed pa dokazano sovpliva tudi na institucionalne (npr. referendumske) izide, saj formulacija vprašanja pojasni znaten delež razlik v izraženi javni podpori (Grove idr. 2021, 1629–1635). Slovenski zakonodajni proces med letoma 2023 in 2025 je obe tezi ponazoril v skoraj laboratorijskih razmerah.[3] Ta študija ima svoje metodološke omejitve, saj jezikovna ponazoritev predloga zakona ne nadomešča celovite korpusne analize, sistematična raziskava slovenskega medijskega diskurza o koncu življenja pa ostaja izziv za prihodnost. Kljub temu pa izsledki opozarjajo na etično, in ne zgolj tehnično naravo zakonodajalčeve naloge. Ključni izziv je, kako oblikovati referendumska vprašanja in zakonska besedilo o etično zelo pomembnih družbenih temah, ne da bi njuna formulacija usmerjala izid glasovanja. Z izbiro izrazov namreč ne zarisujemo le meja dovoljenega, temveč normiramo jezik celotne družbene razprave. Zmotno je torej prepričanje, da je način ubeseditve manj pomemben od same vsebine odločanja; izbira besed je namreč tista, ki v znatni meri vselej že vnaprej determinira sam izid.

Izjava avtorja

Med pripravo tega dela je avtor uporabil generativni orodji umetne inteligence Claude.ai in Consensus.ai, in sicer izključno za dvoje: za iskanje in identifikacijo relevantnih znanstvenih razprav ter za preverjanje formalne skladnosti in zaporedja že izoblikovanih argumentov. Orodji nista bili uporabljeni za oblikovanje tez, argumentov, sklepov ali ugovorov niti za generiranje besedila ali kateregakoli njegovega dela; ubeseditev je v celoti avtorjeva. Po uporabi teh orodij je avtor pregledal in uredil vsebino ter prevzema polno odgovornost za vsebino publikacije.

3 Zakonodajni postopek se je pozneje nadaljeval: po posvetovalnem referendumu junija 2024 je Državni zbor julija 2025 zakon sprejel, na zakonodajnem referendumu novembra 2025 pa so ga volivci zavrnili.

Izjava o dostopu do raziskovalnih podatkov

Ker raziskava temelji na teoretičnih izhodiščih, v prispevku niso bili ustvarjeni ali analizirani novi raziskovalni podatki.

Kratica

EV Janez Pavel II. 1995 [*Evangelium vitae*]

Reference

Austin, John Langshaw. 1962. *How to Do Things with Words*. Oxford: Clarendon Press.

Barth, Karl. 1951. *Die kirchliche Dogmatik*. Zv. 3, del 4, *Die Lehre von der Schöpfung*. Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag.

Butler, Judith. 1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.

Death with Dignity. 2024. How to Talk to Legislators About Death with Dignity. Https://deathwithdignity.org/resources/how-to-talk-to-legislators-about-death-with-dignity/ (pridobljeno 4. 12. 2024).

Državni zbor Republike Slovenije. 2023. *Predlog zakona o pomoči pri prostovoljnem končanju življenja*. Ljubljana: Državni zbor Republike Slovenije.

Elsner, Anna M., Charlotte E. Frank, Marc Keller, Jordan O. McCullough in Vanessa Rampton. 2024. Language Matters: The Semantics and Politics of 'Assisted Dying'. *Hastings Center Report* 54/5: 3–7.

Janez Pavel II. 1995. *Okrožnica Evangelij življenja (Evangelium vitae)*. Cerkveni dokumenti 60. Ljubljana: Družina.

Grove, Graham, Ian Hughes, Melanie Lovell in Megan Best. 2021. A Content Analysis of Euthanasia Polls in Australia and New Zealand: Words Do Matter. *Internal Medicine Journal* 51/10: 1629–1635.

Jones, David Albert. 2024. 'Assisted Dying' as a Comforting Heteronomy: The Rejection of Self-Administration in the Purported Act of Self-Determination. *The New Bioethics* 30/2: 103–122.

Kazenski zakonik Republike Slovenije. 2008. Https://www.pisrs.si/Pis.web/pregledPredpisa?id=ZAKO1001 (pridobljeno 4. 12. 2024).

Martin, Brian. 2013. Euthanasia Tactics: Patterns of Injustice and Outrage. *SpringerPlus* 2: 256.

Mitchell, C. Ben. 2000. Of Euphemisms and Euthanasia: The Language Games of the Nazi Doctors and Some Implications for the Modern Euthanasia Movement. *Omega – Journal of Death and Dying* 40/1: 255–265.

Oh, Jay J. 2025. The Power of Words: Rebranding Euthanasia and Undermining Life's Sanctity. *The Linacre Quarterly*. Https://doi.org/10.1177/00243639251356676.

Pevec Rozman, Mateja. 2013. Samomor: pomen detabuizacije in mediji. *Bogoslovni vestnik* 73/3: 433–444.

Platovnjak, Ivan. 2024. Čustva žalovanja po smrti bližnje osebe pri starozaveznih ženskah. *Bogoslovni vestnik* 84/3: 511–524.

Riisfeldt, Thomas D. 2023. Overcoming Conflicting Definitions of 'Euthanasia' and of 'Assisted Suicide' Through a Value-Neutral Taxonomy of 'End-of-Life Practices'. *Journal of Bioethical Inquiry* 20/1: 51–70.

Ruska pravoslavna cerkev. 2000. *The Basis of the Social Concept of the Russian Orthodox Church*. Department for External Church Relations. Https://old.mospat.ru/en/documents/social-concepts/xii/ (pridobljeno 9. 9. 2026).

Sams, Richard W. II, in Peter Jaggard. 2024. A Moratorium on the Euphemism MAID. *Journal of the American Medical Directors Association* 25/6: 105004.

Ustava Republike Slovenije. 1991. Https://www.us-rs.si/ustava (pridobljeno 4. 12. 2024).

Edinost in dialog *Unity and Dialogue*
81 (2026) 1: 457–470

Pregledni znanstveni članek Review scientific paper (1.02)
Besedilo prejeto Received: 6. 6. 2026; Sprejeto Accepted: 25. 6. 2026
UDK UDC: 27-584:355/359(497.4)
DOI: 10.34291/Edinost/81/01/Kocjancic
© 2026 Kocjančič CC BY 4.0

Klemen Kocjančič

K ustanovitvi skupine za versko sodelovanje: Vojaška duhovna oskrba v ekosistemu mednarodnih operacij in misij

Towards Establishment of Religious Engagement Team: Military Spiritual Care in the Ecosystem of International Operations and Missions

Izvleček: Članek predstavlja duhovno oskrbo v oboroženih silah in delovanje vojaških duhovnikov na mednarodnih operacijah in misijah z vidika civilno-vojaškega sodelovanja. Na podlagi pregleda literature analizira delovanje vojaških duhovnikov v okviru sodobne duhovne oskrbe v oboroženih silah. Vojaški duhovniki, ki predstavljajo povezovalni element med vojaškim in civilnim (verskim) okoljem, imajo lahko zaradi svojega edinstvenega statusa pomemben vpliv na sodelovanje z lokalnim okoljem, še posebej z neposrednimi stiki z lokalnimi verskimi voditelji. Prispevek predstavi delovanje vojaških duhovnikov na individualni (mikro), skupnostni (mezzo) in strateški (makro) ravni ter pokaže, da njihovo sodelovanje z lokalnimi verskimi skupnostmi prispeva k izboljšanju odnosov med mednarodnimi silami in civilnim okoljem, krepitvi legitimnosti delovanja mirovnih sil ter podpori stabilizacijskim procesom. Avtor predlaga oblikovanje posebne skupine za versko sodelovanje, ki bi institucionalizirano delovala na vseh treh ravneh civilno-vojaškega sodelovanja.

Ključne besede: duhovna oskrba v oboroženih silah, vojaški duhovniki, mednarodne operacije in misije, mirovne operacije, civilno-vojaški odnosi

Abstract: *The article examines spiritual care in the armed forces and the role of military chaplains in international operations and missions from the perspective of civil-military cooperation. Based on a review of the literature, it analyzes the role of military chaplains within the framework of modern spiritual care in the armed forces. Military chaplains, who serve as a connecting element between the military and civilian (religious) spheres, can, due to their unique status, have a significant influence on cooperation with the local community, particularly through direct contacts with local religious leaders. The paper presents the activities of military chaplains at the individual (micro), community (mezzo), and strategic (macro) levels and demonstrates that their cooperation with local religious communities contributes to improving relations between international forces and the civilian environment, strengthening the legitimacy of peacekeeping operations, and supporting stabilization processes. The author proposes the formation of a special group for religious cooperation that would operate institutionally at all three levels of civil-military cooperation.*

Keywords: *spiritual care in the military, military chaplains, international operations and missions, peacekeeping operations, civil-military relations*

Uvod

V prvi četrtini 21. stoletja je naraslo število oboroženih konfliktov, ki istočasno potekajo po različnih predelih sveta. To je vodilo k porastu znanstvenega preučevanja slednjih, pri čemer je po izbruhu (globalne) vojne proti terorizmu religija (oz. vera) ponovno postala pomemben preučevani dejavnik oboroženih konfliktov (Hazemali in Maver 2025; Liuski in Ubani 2020; Primc 2025).[1]

Med tematske sklope preučevanja vloge religije v oboroženih konfliktih oz. oboroženih silah spada preučevanje zgodovinskega razvoja duhovne oskrbe v oboroženih silah ter delovanja vojaških duhovnikov (Kocjančič 2021b; Šimac 2020). V sklop tega razvoja spadajo tudi vloge in naloge vojaških duhovnikov, ki se spreminjajo glede na družbene spremembe (Gutkowski in Wilkes 2011; Muršič Klenar 2025; Pirc 2025; Šimac 2025). Družbeno dojemanje vloge duhovne oskrbe v oboroženih silah skozi prizmo civilno-vojaških odnosov je prav tako postalo pomembno (Kocjančič 2021a; Matyók 2016). Veliko je tudi število znanstvenih del, ki se ukvarjajo s primerjavo organizacije vojaške duhovne oskrbe po različnih državah (Dörfler-Dierken in Nowak 2025; Ristevska in Juvan 2025). Posledično se je pojavila potreba po večjem medverskem sodelovanju v vse bolj večverskih oboroženih silah, vzpostavitvi vojaške duhovne oskrbe v državah, kjer še vedno ne zagotavljajo te službe, ter po organizaciji samostojne duhovne oskrbe za manjše verske skupnosti v sklopu oboroženih sil (Brožič idr. 2025; Hansen 2012; Inniger 2017; Okić 2025; Powell 2025). Velik porast oboroženih konfliktov in s tem tudi števila vpletenih vojakov vodi tudi k preučevanju aspekta pravične vojne ter posledic vojne na vojne veterane (Birher idr. 2026; Prazak in Herbel 2020; Smith-MacDonald idr. 2017). Vse bolj postaja pomembno tudi delovanje vojaških duhovnikov v odnosu s civilisti, predvsem v sklopu vojaških družin (Jakopič 2020; Moon 2026; Whiting idr. 2020). Sekularizacija družbe pa vodi tudi k preučevanju

1 Članek je nastal v okviru projekta *Prihodnji izzivi sodobnih oboroženih sil*, ki ga financira Fakulteta za državne in evropske študije na Novi univerzi.

nereligioznih oblik duhovne oskrbe v oboroženih silah (Kolenc 2014; Van Dress 2016).

Na podlagi pregleda obstoječe literature prispevek analizira delovanje vojaških duhovnikov v sklopu vojaških mednarodnih operacij in misij (MOM) skozi prizmo civilno-vojaškega sodelovanja, pri čemer se osredotoča na vlogo vojaških duhovnikov in drugih udeležencev MOM na verskem področju v gostujoči državi. Analiza dotičnega delovanja vodi k oblikovanju predloga o okrepitvi verskega delovanja v podporo izvajanju MOM.

Vojaški duhovniki v luči civilno-vojaških odnosov

Z vidika (vojaške) sociologije duhovna oskrba v oboroženih silah predstavlja edinstveno povezovalno vlogo, pri čemer lahko govorimo o institucionalizirani dvojnosti, saj so vojaški duhovniki hkrati vojaške osebe (in s tem predstavniki državne organizacije) in predstavniki svojih verskih skupnosti (in s tem nevladnih organizacij) (Burchard 1954, 528–529). Posledično se ustvarja tudi kritični presek med tema organizacijama, pri čemer lahko država pridobiva (religiozno) utemeljitev za svoje delovanje na obrambno-varnostnem področju (Suslov 2025).

Ta edinstvena pozicija vojaške duhovne oskrbe je formalizirana preko zaveze oz. zakonodaje med državo (vlado) in različnimi verskimi skupnostmi, pri čemer se ponavadi razdelijo vloge in obveznosti obeh krovnih organizacij: država (oz. oborožene sile) je dolžna zagotoviti plačo, ustrezno materialno podporo za delovanje ter status duhovnikov in vojaških (laičnih) pastoralnih sodelavcev, medtem ko verska skupnost ohrani in izvaja ekleziastično usposabljanje in nadzor nad delom svojih predstavnikov. Posledično se je v večini sodobnih oboroženih sil vzpostavil (standardni) model organizacijske integracije, pri čemer so duhovniki hkrati vključeni v dve totalni organizaciji (oborožene sile in institucionalizirano versko skupnost). V večini držav so vojaški duhovniki podrejeni tako vojaškim kot verskim predstojnikom, hkrati pa opravljajo versko celostno službo s civilno religijsko dimenzijo. Pri tem primarno izvajajo etnično usposabljanje za vse vojaške pripadnike v sklopu uradnih vojaških zadolžitev. (Čepar 2014, 93–94) Prav tako so se skozi zgodovino oblikovali različni modeli organizacije vojaške duhovne oskrbe (Šimac 2026).

Tako usposabljanje je pomembno tudi v sklopu procesa vojaške socializacije, kjer se povezujeta civilna identiteta in vojaški poklic. Religija v tem procesu velikokrat predstavlja velik del kulturne podlage, preko katere se prenašajo določene splošne vrline (npr. samodisciplina, spoštovanje avtoritete, samožrtvovanje itn.), s čimer postanejo temelj za bodočo integracijo v vojaški etos in samo vojaško organizacijo (Barna 2026, 1). Poseben vidik delovanja pa presega sam duhovni vidik in posega tudi na duševno raven, saj vojaški duhovniki z izvajanjem verskih obredov nudijo psihološko varovalko, ki omogoča vojaškim pripadnikom lažje soočenje s travmatičnimi izkušnjami skozi prizmo duhovnega vidika osmišljanja življenja, trpljenja in smrti (Bilosevych idr. 2025).

V oboroženih silah pa vojaški duhovniki poleg izobraževalne opravljajo tudi svetovalno vlogo znotraj vojaške hierarhije, pri čemer lahko nudijo etično dimenzijo (in standarde) poveljniškemu kadru z namenom neposrednega vplivanja na izvajanje vojaških nalog. Kot štabni častniki tako vojaški duhovniki nudijo poveljnikom nasvete glede moralne in humanitarne dimenzije operativnih odločitev, pri čemer skrbijo tako za usklajenost delovanja na MOM z mednarodnimi standardi in zakoni kot tudi za strateško kulturo lastne države. To pa predstavlja tudi enega izmed eshatoloških razkolov pri vojaških duhovnikih, saj morajo najti ravnovesje med totalno podreditvijo vojaški organizaciji in pripadnostjo verski organizaciji oz. spoštovanju verskih načel in pravil (Bartles-Smith 2025, 23).

Specifično prehajanje med civilno in vojaško sfero omogoča vojaškim duhovnikom, da predstavljajo vlogo povezovalcev med obema sferama, kar postane zelo vidno v primeru MOM (Adams 2006). Na številnih konfliktnih območjih, kjer imajo lokalni verski voditelji veliko družbeno vlogo, lahko vojaški duhovniki opravljajo vlogo (ne)formalnih diplomatov. S poznavanjem vere in splošne kulture lahko vzpostavijo stik in zgradijo odnos z lokalnimi verskimi voditelji preko skupne oz. podobne verske identitete oz. položaja, pri čemer s tem prispevajo k izboljšanju dialoga, zaupanja in sodelovanja med predstavniki vojaških kontingentov na MOM ter lokalnim prebivalstvom (Lee idr. 2005).

Religija z vidika civilno-vojaškega sodelovanja predstavlja pomembni (operativni) dejavnik, če izhajamo iz dejstva, da večina svetovnega prebivalstva izraža pripadnost določeni verski skupnosti. Iz tega razloga je pri

vzpostavitvi sodelovanja med (tujimi) pripadniki oboroženih sil in lokalnim prebivalstvom religija vitalna za doseganje strateških in operativnih ciljev. Pri tem lahko vojaški duhovniki opravljajo nalogo t. i. vzpostaviteljev miru (*peacemakers*) in vzdrževalcev miru (*peacekeepers*) pa tudi humanitarnih povezovalnih častnikov (*humanitarian liaison officer*) z namenom zmanjševanja intenzivnosti versko-motiviranih oboroženih konfliktov, ki pogosto vodijo v množične poboje (Admirand 2016; Headley 2020; Leonard 2020; Little, 2007; Scheffler, 2007).

Različne ravni delovanja vojaških duhovnikov na MOM

Po koncu hladne vojne se je zveza Nato usmerila v mirovne operacije, kar je vplivalo na razvoj novih doktrin delovanja na kriznih območjih. Posledično se je začela preoblikovati vloga vojaških duhovnikov, ki so razširili svoje delovanje tudi na civiliste. Eno izmed takih področij so bile npr. tudi ženske in mladoletniki. V Iraku in Afganistanu so zahodne mirovne sile specializirane skupine za civilno-vojaško sodelovanje, in sicer skupine za sodelovanje z ženskami (eng. *Female Engagement Teams*; FET). Zaradi družbenega okolja, kjer so ženske v primerjavi z moškimi bile oz. so še v podrejenem položaju, je bilo sodelovanje z njimi oteženo. Posledično so oblikovali FET, preko katerih so izvajali projekte civilno-vojaškega sodelovanja, namenjene izključno ženskam in otrokom (Terinte 2023).

Z vidika civilno-vojaških odnosov vojaško duhovništvo prav tako deluje kot ključno orodje t. i. mehke moči, ki državi omogoča premostitev kulturnih razlik in izkoriščanje verodostojnosti verskega sektorja za doseganje stabilnosti v (post)konfliktnih območjih (Plut 2002, 142–143).

Na individualni (mikro) ravni vojaški duhovniki začnejo delovati že pred odhodom kontingenta na MOM. Pripadniki Vojaškega vikariata Slovenske vojske (VVIK) tako izvajajo usposabljanja za pripadnike kontingenta, pri čemer se osredotočajo na posredovanje informacij glede kulturnega miljeja države, kjer bodo pripadniki oboroženih sil delovali, vključno s prisotnimi verskimi skupnostmi ter običaji. Ta seznanitev ni namenjena le obogatitvi znanja, ampak predvsem preprečevanju morebitnih konfliktov, do katerih bi prišlo med kontingentom in civilnim prebivalstvom. Na tej ravni pa vojaški duhovniki preko t. i. službe prisotnosti še vedno

izvajajo svoje osnovno poslanstvo v obliki duhovne podpore pripadnikom kontingenta, pri čemer slednjim lahko omogočijo, da sodelujejo pri verskih obredih, ki jih izvajajo civilni verski voditelji. Z vstopom in/ali sodelovanjem pri verskih obredih v lokalnem okolju vojaški duhovniki tako zagotavljajo duhovno podporo, hkrati pa navezujejo stike z lokalnim prebivalstvom, pri čemer jih tako sodelovanje humanizira oz. povezuje. (Lee, Burke in Crayne 2005, 16–21; Potrpin 2010)

Sodelovanje z lokalnimi verskimi voditelji, ki uživajo veliko stopnjo podpore oz. družbenega vpliva/moči, privede do srednje (mezzo) ravni delovanja, ki presega individualno raven in se nanaša na skupnost v lokalnem okolju. Na tej ravni vojaški duhovniki podpirajo lokalno okolje s koordiniranimi verskimi in kulturnimi prizadevanji, ki jih redni vojaški častniki ali tradicionalni diplomati ne morejo zlahka izvesti (Adams 2006, 11–13; Thames in Nozell 2021). Med pomembna prizadevanja na srednji ravni spadata obnova mošej in verskih spomenikov ter izvajanje večjih verskih dogodkov, namenjenih lokalni skupnosti (Adams 2006, 6). Vojaški duhovniki na tej srednji ravni delujejo kot »humanitarni most« in spreminjajo potencialno sovražnost v sodelovanje, pri čemer izkoriščajo skupne duhovne identitete za preprečevanje ali blažitev verskih povodov v oboroženih silah (Lee, Burke in Crayne 2005, 3). Tako so slovenski vojaški duhovniki v sklopu MOM na Kosovu ter v Bosni in Hercegovini s pomočjo Karitasa Vojaškega vikariata organizirali različne humanitarne in dobrodelne akcije, pri katerih so poleg pripadnikov SV sodelovale tudi druge slovenske nevladne organizacije in podjetja (Kocjančič 2021a, 176).

Na strateški (ali makro) ravni pa vojaški duhovniki delujejo preko strateškega svetovanja in komuniciranja med poveljstvom celotne MOM ter lokalnimi voditelji na regionalni ali nacionalni ravni. S tem neposredno vplivajo tako na delovanje lastnih mirovniških sil kot na lokalno okolje (Adams 2006, 24; Thames & Nozell 2021, 7–10). Tu pride do pomena sodelovanje z verskim voditeljem (*Religious Leader Engagement*), pri čemer vojaški duhovniki z neposrednim sodelovanjem z najvišjimi verskimi voditelji v državi delovanja poskušajo izboljšati trenutno stanje ter stopnjo sodelovanja med mirovnimi silami in civilnim prebivalstvom (Moore in Mansoor 2013).

Eden izmed takih primerov strateškega delovanja vojaških duhovnikov je nedvomno program povezovalca z verskim voditeljem (*Religious Leader Liasion*; RLL), ki je potekal v Iraku. Vojaški duhovniki so tako sodelovali z lastnimi (strateškimi) poveljniki, lokalnimi nevladnimi organizacijami ter visokimi predstavniki verskih skupnosti. Pri tem so izvajali naslednje naloge: podpora izvajanja načrta povezovanja s ključnimi deležniki, spodbujanje pokonfliktne vzpostavitve medverskega dialoga ter promocija sprave ter pomiritve (Griffin 2009).

Povezovanje teh treh ravni predstavlja ključno stičišče civilno-vojaških odnosov, kjer država izkorišča edinstven status vojaških duhovnikov za širjenje svojih vrednot in zagotavljanje legitimnosti svojega delovanja v tujini (Bartles-Smith 2025, 20; Palmer 2024, 4). Delovanje vojaških duhovnikov na vseh treh ravneh predstavlja enega izmed elementov t. i. verige miru (Leonard 2020). Pri tem pa se pojavi potreba po (dodatni) profesionalizaciji te vloge, vključno s specializiranim usposabljanjem na področju pogajanj, svetovnih religij in preoblikovanja konfliktov, kar predstavlja ključno potrebo za izboljšano učinkovitost prihodnjih MOM (Lee, Burke & Crayne 2005, 24–27; Seiple 2009, 48). Potreba po vključitvi različnih strokovnjakov ter različnih principov sodelovanja je pomembna tudi z vidika pridobitve nevojaških oblik razreševanja vojaških konfliktov; npr. Evropska unija si je zadala nalogo v Strateškem kompasu za varnost in obrambno postati globalni akter (Brožič 2024), pri čemer bi lahko v okviru diplomacije uporabili tudi (vojaške) duhovnike.

Potreba po skupini za versko sodelovanje?

Številne oborožene sile, vključno s Slovensko vojsko, že zdaj uporabljajo skupine za civilno-vojaško sodelovanje, preko katerih se izvajajo različni projekti za krepitev sodelovanja med mirovnimi silami ter lokalnim prebivalstvom (Garb 2016), pa tudi druge programe, v katerih (so)delujejo vojaški duhovniki v sklopu MOM (Griffin 2009; Moore in Mansoor 2013).

Po zgledu FET bi se tako lahko vzpostavile posebne skupine za versko sodelovanje (ang. *Religious Engagement Teams*; RET). To bi predstavljalo paradigmatski premik v strukturni integraciji vere v vojaške operacije, pri čemer bi duhovna oskrba v oboroženih silah prerasla v multidisciplinarno

(pri)štabno funkcijo štaba. Taka specializirana vojaška enota, sestavljena iz verskih voditeljev (duhovnikov, muftijev itd.) ter laičnih strokovnjakov na področju teologije in religiologije, bi delovala kot operativni multiplikator sile na področju civilno-vojaškega sodelovanja na MOM. Tak sistematični pristop bi presegal trenutni okvir delovanja na ravni *ad hoc*, saj bi prinesel sistematizirane postopke delovanja ter prenašanje izkušenj z različnih MOM, hkrati pa bi RET delovala istočasno na strateški, operativni in taktični ravni. S tem bi presegli omejenost delovanja različnih dosedanjih pristopov na tem področju.

Znotraj RET bi morali torej sodelovati tako vojaški duhovniki, ki imajo status neborca, kot tudi pastoralni sodelavci oz. druge vojaške osebe, ki podpirajo vojaške duhovnike ter izvajajo zaščitne ukrepe med delovanjem v okoljih z visokim tveganjem. Treba bi bilo zagotoviti prisotnost pripadnikov različnih veroizpovedi, pri čemer bi se vodstvo RET oz. vodilna vloga pri stiku z lokalnim okoljem prilagodila glede na veroizpoved sogovornika oz. naklonjenost slednjega. Dodatno vrednost bi predstavljala še večnacionalna sestava RET, saj bi tako RET z lastnim zgledom predstavljala dober primer sodelovanja na mednacionalnem, medetničnem in medverskem nivoju.

Na mikro ravni bi pripadniki RET še vedno delovali kot primarni varuhi duhovne odpornosti in morale znotraj mirovnega kontingenta. Preko službe prisotnosti (ang. *ministry of presence*) (Primc in Hazemali 2026) in izvajanja duhovnih obredov ter običajev bi tako krepili moralni značaj pripadnikov, hkrati pa bi zagotavljali usposabljanje pripadnikov glede t. i. verske pismenosti za delovanje v tujem (kulturnem in verskem) okolju. Taka usposobljenost je primarnega pomena, da se prepreči nastanek lokalnih napak (verskega ali kulturnega značaja) ter prerast slednjih v strateške krize.

Na srednji ravni se naloge RET razširijo na humanitarno povezovanje na lokalni ravni. Glavna naloga skupine bi bila vzpostavitev odnosa z lokalnimi verskimi voditelji ter nevladnimi organizacijami, na podlagi katerega se nato izvajajo določeni humanitarni projekti. V nasprotju z obstoječimi (taktičnimi) skupinami za civilno-vojaško sodelovanje bi RET imela edinstvene kvalifikacije na duhovnem oz. religioznem področju, ki so potrebne za vzpostavitev zaupanja z lokalnimi imami, duhovniki ali drugimi

verskimi voditelji, ki so ključni za delovanje na lokalnem področju. RET bi tako usklajevala obrede na ravni lokalne skupnosti pa tudi tiste, pri katerih bi sodelovali pripadniki mirovnih sil. Tako sodelovanje bi pokazalo spoštovanje tujih vojakov do vrednot države gostiteljice ter dodatno humaniziralo in izboljšalo odnose med tujci in lokalnim prebivalstvom.

Na strateški (makro) ravni pa bi RET sodelovala z najvišjimi oz. najbolj vplivnimi verskimi voditelji v državi delovanja ter predstavljala strateški svetovalni organ. Z izvajanjem t. i. verske diplomacije bi RET pomagala pri oblikovanju in delovanju medverskih svetov z namenom povezovanja predstavnikov različnih verskih skupnosti. Tako usmerjeno sodelovanje bi vodilo k preprečevanju medverskih konfliktov in s tem k izboljšanju stabilnosti lokalnega okolja. Kot strateški svetovalni organ pri poveljstvu MOM pa bi pripadniki MOM podali aktualne, strateške ocene na področju verske in kulturne dinamike v lokalnem okolju ter svetovali izvajanje operacij s posebnim ozirom na verski element (npr. zaščita posebej pomembnih verskih objektov, zmanjšanje ali povečanje vojaške prisotnosti v času verskih praznikov). Tako strateško sodelovanje bi omogočalo RET, da istočasno vpliva na vojaški in civilni del pa tudi na tujo in lokalno stran predvsem preko promocije univerzalnih človekovih pravic znotraj oz. preko verskega okvira.

Za oblikovanje takih RET bi bilo treba oblikovati prilagojena usposabljanja za pripadnike, pri čemer bi tako usposabljanje moralo presegati vojaške in teološko-religiološke vsebine ter zajemati tudi vsebine iz kulturologije, diplomacije, psihologije, mediacije itd. Institucionalizirani pristop k RET bi dalje zagotovil vzpostavitev in delovanje stalne skupine strokovnjakov, ki bi lahko sodelovala na različnih MOM, pri čemer bi lahko uporabljali (lastne) izkušnje s predhodnih napotitev.

Zaključek

Sodobne mednarodne operacije in misije potekajo v vse bolj kompleksnem varnostnem okolju, pri čemer med ključnimi elementi lokalnega družbenega okolja ostaja religija. Religija ima na številnih kriznih območjih pomemben vpliv na politične procese, družbeno kohezijo, legitimnost oblasti ter vsakdanje življenje prebivalstva, kar neposredno

vpliva tudi na družbeni oz. oboroženi konflikt. Posledično postajata razumevanje verske dinamike in sposobnost učinkovitega sodelovanja z verskimi skupnostmi vse pomembnejši del sodobnega civilno-vojaškega sodelovanja.

Analiza vloge vojaških duhovnikov kaže, da njihovo delovanje presega tradicionalno razumevanje zagotavljanja duhovne oskrbe le za pripadnike oboroženih sil. Zaradi svojega dvojnega statusa predstavnikov vojaške organizacije in verske skupnosti imajo edinstven položaj, ki jim omogoča vzpostavljanje mostov med vojaškim in civilnim (lokalnim) okoljem. Ta povezovalna funkcija se še posebej izrazi na mednarodnih operacijah in misijah, kjer lahko vojaški duhovniki preko poznavanja verskih skupnosti, kulturnega okolja in lokalnih običajev pomembno prispevajo k izgradnji zaupanja med mirovnimi silami in lokalnim prebivalstvom. Pri tem ne delujejo zgolj kot izvajalci duhovne oskrbe, temveč tudi kot svetovalci poveljnikom, posredniki pri komunikaciji z lokalnimi verskimi voditelji ter podporniki humanitarnih in razvojnih projektov.

Izkušnje iz MOM na Kosovu, v Bosni in Hercegovini, Iraku, Afganistanu in drugih kriznih območjih kažejo, da religije ni mogoče obravnavati zgolj kot spremljevalnega dejavnika oboroženih konfliktov, temveč kot pomemben operativni element, ki lahko vpliva tako na uspeh kot na neuspeh posamezne MOM. Prav zato postaja verska pismenost vse pomembnejša kompetenca sodobnih oboroženih sil. V tem okviru vojaški duhovniki predstavljajo pomemben, vendar pogosto premalo izkoriščen vir znanja in izkušenj.

Zato predlog glede vzpostavitve skupin za versko sodelovanje (*Religious Engagement Teams*; RET) predstavlja nov korak pri razvoju civilno-vojaškega sodelovanja. Medtem ko so različni programi delovanja vojaških duhovnikov potekali na različnih ravneh, pa RET narekuje holistični pristop, ki povezuje vse te ravni ter po možnosti tudi predstavnike več verskih skupnosti. Takšne multidisciplinarne skupine bi omogočile sistematično vključevanje verske dimenzije v načrtovanje in izvajanje mednarodnih operacij ter presegle dosedanjo odvisnost od individualnih pobud posameznih vojaških duhovnikov ter nevpletenost v strateške odločitve. Ob ustreznem usposabljanju in institucionalni podpori bi RET lahko postale pomemben operativni instrument za krepitev zaupanja, preprečevanje

konfliktov, zaščito verske dediščine in spodbujanje medverskega dialoga. S tem bi prispevale ne le k uspešnejšemu delovanju mirovnih sil, temveč tudi k dolgoročni stabilizaciji družb, v katerih mednarodne operacije in misije delujejo.

Izjava o dostopu do raziskovalnih podatkov

Ker raziskava temelji na teoretičnih izhodiščih, v prispevku niso bili ustvarjeni ali analizirani novi raziskovalni podatki.

Reference

Adams, George. 2006. *Chaplains as Liaisons with Religious Leaders: Lessons from Iraq and Afghanistan.* Washington, DC: United States Institute of Peace.

Admirand, Peter. 2016. Dialogue in the Face of a Gun? Interfaith Dialogue and Limiting Mass Atrocities. *Soundings: An Interdisciplinary Journal* 99/3: 267–290.

Barna, Boglárka. 2026. The Role of Religion in Military Socialisation: Toward an Integrative Model. *Religions* 17/305: 1–21. Https://doi.org/10.3390/rel17030305.

Bartles-Smith, Andrew. 2025. Military Chaplains and Equivalent Religious Personnel under International Humanitarian Law. *International Review of the Red Cross* 107/928: 19–69. Https://doi.org/10.1017/S1816383125000037.

Bilosevych, Ivan, Mariia Oleksyuk, in Natalia Savelyuk. 2025. Religious Faith as a Tool for Psychological Support During Combat Operations. *Pharos Journal of Theology* 106/3: 1–13. Https://doi.org/10.46222/pharosjot.106.3026.

Birher, Nándor, Avraham Weber, Nándor Péter Birher, Noga Sebők, in Márk Joszipovics Fodor. 2026. Just Peace or Just War? Theological, Ethical and Technological Reflections on Armed Conflict. *Religions* 17/374: 1–25. Https://doi.org/10.3390/rel17030374.

Brožič, Liliana. 2024. EU Actorness in a Mirror: The War in Ukraine. *International Journal of Diplomacy and Economy* 10/2: 153–168.

Brožič, Liliana, Stjepan Domjančić, in Oliver Andonov. 2025. Možnosti vzpostavitve duhovne oskrbe v armadi Republike Severne Makedonije. *Edinost in dialog* 80/2: 233–250. Https://doi.org/10.34291/Edinost/80/02/Brozic.

Čepar, Drago. 2014. *Vojak in vera. Duhovna oskrba vojakov in odnos med državo ter verskimi skupnostmi v Evropi in Natu.* Ljubljana: Ministrstvo za obrambo.

Dörfler-Dierken, Angelika, in Mats Nowak. 2025. Military Chaplaincy in Slovenia in the Light of Military Chaplaincy in Other States in Western Europe. *Sodobni vojaški izzivi* 27/3: 51–68. Https://doi.org/10.2478/cmc-2025-0023.

Garb, Maja. 2016. Razvoj pojma in koncepta civilno-vojaškega sodelovanja in usklajevanja v mirovnih operacijah. *Sodobni vojaški izzivi* 18/1: 111–127. Https://doi.org/10.33179/BSV.99.SVI.11.CMC.18.1.6.

Griffin, LaMar. 2009. Strategic Religious Dialogue: A Chaplain's Perspective on Religious Leader Liaison. *The Review of Faith & International Affairs* 7/4: 71–76. Https://doi.org/10.1080/15570274.2009.9523417.

Grimell, Jan. 2018. Veterans, the Hidden Wounds of War, and Soul Repair. *Spiritual Care* 7/4: 353–363. Https://doi.org/10.1515/spircare-2018-0008.

Gutkowski, Stacey, in George Wilkes. 2011. Changing Chaplaincy: A Contribution to Debate over the Roles of US and British Military Chaplains in Afghanistan. *Religion, State & Society* 39/1: 111–124. Https://doi.org/10.1080/09637494.2011.546508.

Hansen, Kim Philip. 2012. *Military Chaplains and Religious Diversity.* New York: Palgrave Macmillan.

Hazemali, David, in Aleš Maver. 2025. Thematic Charting of Military Chaplaincy Scholarship (2014–2024): A Scopus and Web of Science Scoping Review. *Bogoslovni vestnik* 85/2: 399–426. Https://doi.org/10.34291/BV2025/02/Hazemali.

Headley, William. 2020. Interreligious Dialogue as a Peacebuilding Tool in Conflict Situations. *Spiritan Horizons* 15: 26–41.

Inniger, Matthias. 2017. A Theological-Ethical Evaluation of Christian-Muslim Dialogue in the Swiss Army Chaplaincy. *Studies in Interreligious Dialogue* 27/2: 131–148.

Jakopič, Matej. 2020. Structure of the Support System for Military Families in the United Kingdom, Germany and Slovenia. *Sodobni vojaški izzivi* 22/2: 101–115. Https://doi.org/10.33179/BSV.99.SVI.11.CMC.22.2.6.

Kocjančič, Klemen. 2021a. Med religijo in oboroženimi silami: vojaški duhovniki Slovenske vojske v luči civilno-vojaškega sodelovanja. V: Marjan Malešič, ur. *Kriza, varnost, vojska: Preplet teoretičnih in empiričnih spoznanj*, 165–181. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, Založba FDV.

– – –. 2021b. Ne samo vez z Bogom: razvoj vloge in dolžnosti vojaških duhovnikov skozi zgodovino. *Bogoslovni vestnik* 81/1: 103–113. Https://doi.org/10.34291/BV2021/01/Kocjancic.

Kolenc, Antony Barone. 2014. Not 'For God and Country': Atheist Military Chaplains and the Free Exercise Clause. *University of San Francisco Law Review* 48/3: 395–456. Https://repository.usfca.edu/usflawreview/vol48/iss3/2 (pridobljeno 17. 5. 2021).

Lee, William Sean, Christopher J. Burke, in Zonna M. Crayne. 2005. *Military Chaplains as Peace Builders: Embracing Indigenous Religions in Stability Operations.* Maxwell Air Force Base, AL: Air University Press.

Leonard, David R. 2020. Peacemakers: Chaplains as Vital Links in the Peace Chain. *JFQ* 96: 64–73.

Little, David, ur. 2007. *Peacemakers in Action: Profiles of Religion in Conflict Resolution.* Cambridge: Cambridge University Press.

Liuski, Tiia, in Martin Ubani. 2020. How Is Military Chaplaincy in Europe Portrayed in European Scientific Journal Articles between 2000 and 2019? A Multidisciplinary Review. *Religions* 11/540: 1–22. Https://doi.org/10.3390/rel11100540.

Matyók, Thomas. 2016. The Vital Role of Religion in Civil-Military Interaction. *Small Wars Journal.* Https://smallwarsjournal.com/jrnl/art/the-vital-role-of-religion-in-civil-military-interaction (pridobljeno 17. 5. 2021).

Moon, Zachary. 2016. Pastoral Care and Counseling with Military Families. *Journal of Pastoral Care & Counseling* 70/2: 128–135. Https://doi.org/10.1177/1542305016633663.

Moore, S. K., in Shah Mansoor. 2013. Religious Leader Engagement: An Emerging Aspect of the Comprehensive Approach. *The Three Swords Magazine* 24: 60–65.

Muršič Klenar, Matjaž. 2025. Duhovna oskrba v oboroženih silah v dobi avtentičnosti. *Sodobni vojaški izzivi* 27/3: 23–32. Https://doi.org/10.2478/cmc-2025-0021.

Okić, Muhamed. 2025. Mission of the Military Muftiate in the Ministry of Defence and the Armed Forces of Bosnia and Herzegovina. *Sodobni vojaški izzivi* 27/3: 69–79.130–133. Https://doi.org/10.2478/cmc-2025-0024.

Palmer, James. 2025. Missiological Adaptation as a Framework for Chaplains in Civil-Military Engagement. *Military Chaplaincy Review* 1/1: 27–38. Https://doi.org/10.65589/001c.133265.

Pirc, Gašper. 2025. Duhovna oskrba v vojski v času pospešene digitalizacije, tehnološkega napredka in družbenih prelomov. *Poligrafi* 30/119–120: 311–330. Https://doi.org/10.35469/poligrafi.2025.532.

Plut, Jože. 2002. *Za pravice človeka: predstavitev doktorskega dela z naslovom Duhovna oskrba vojaških oseb, analiza slovenskih povojnih razmer, pastoralni modeli in predlogi.* Ljubljana: Družina.

Potrpin, Jože. 2010. Zvest Bogu in domovini. *Družina*, 22. 5. https://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/clanek/59-21-CerkevDoma-1 (pridobljeno 17. 5. 2021).

Powell, Joseph. 2025. 'Selassie Is the Chaplain': Contextualising Rastafari Chaplaincy Provision in the British Armed Forces. *Sodobni vojaški izzivi* 27/3: 81–103. Https://doi.org/10.2478/cmc-2025-0025.

Prazak, Michael, in Dellas Oliver Herbel. 2020. The Role of Military Chaplaincy in Addressing Service Member Help Avoidance: A Critical Review with Treatment Implications. *Journal of Health Care Chaplaincy* 28/1: 108–127. Https://doi.org/10.1080/08854726.2020.1793094.

Primc, Liza. 2025. Religious and Spiritual Care in the Slovenian Armed Forces: A Scoping Literature Review. *Bogoslovni vestnik* 85/1: 87–118. Https://doi.org/10.34291/BV2025/01/Primc.

Primc, Liza, in David Hazemali. 2026. Values and the Ministry of Presence: Perspectives of Chaplains and Pastoral Assistants in the Slovenian Armed Forces. *Edinost in dialog* 81/2: (v tisku).

Ristevska, Teodora Tea, in Jelena Juvan. 2025. Enhancing Military Chaplaincy in Slovenia: A Comparative Analysis and Recommendations from Four NATO Allies. *Sodobni vojaški izzivi* 27/3: 33–49. Https://doi.org/10.2478/cmc-2025-0022.

Scheffler, Thomas. 2007. Interreligious Dialogue and Peacebuilding. *Die Friedens-Warte* 82/2–3: 173–187.

Seiple, Chris. 2009. Ready ... or Not?: Equipping the U.S. Military Chaplain for Inter-Religious Liaison. *The Review of Faith & International Affairs* 7/4: 43–49. Https://doi.org/10.1080/15570274.2009.9523414.

Smith-MacDonald, Lorraine, Jill M. Norris, Shelley Raffin-Bouchal, in Shane Sinclair. 2017. Spirituality and Mental Well-Being in Combat Veterans: A Systematic Review. *Military Medicine* 182/11–12: 1920–1940. Https://doi.org/10.7205/MILMED-D-17-00099.

Suslov, Mikhail. 2025. Theory of War and Theology of Sacrifice in the Russian Orthodox Church. *Political Theology.* Https://doi.org/10.1080/1462317X.2025.2581447.

Šimac, Miha. 2020. Croatian Military Chaplains Marko Hummel and Ivan Kralj in the Light of the Archival Records of the War Archives in Vienna. *Diacovensia* 28/2: 167–187. Https://doi.org/10.31823/d.28.2.1.

– – –. 2025. Between the Front Line and Inner Conflict: Emotions in the Notes of Military Chaplains. *Bogoslovni vestnik* 85/1: 739–762. Https://doi.org/10.34291/BV2025/03/Simac.

– – –. 2026. Duhovna oskrba v sodobnih oboroženih silah: tipologija modelov in izzivi hibridnih ureditev. *Bogoslovni vestnik* 86/2 (v tisku). Https://doi.org/10.34291/BV2026/02/Simac.

Terinte, Petronela Ionela. 2023. The Importance of Female Engagement Team Missions in Theatres of Operation in Afghanistan. *Scientific Research and Education in the Air Force – AFASES* 2023: 99–102. Https://doi.org/10.19062/2247-3173.2023.24.14.

Thames, Knox, in Melissa Nozell. 2021. How Military Chaplains Are Key Agents for Peace for the U.S. Armed Forces. *Knoxthames.com.* Https://www.knoxthames.com/post/how-military-chaplains-are-key-agents-for-peace-for-the-u-s-armed-forces (pridobljeno 17. 5. 2021).

Van Dress, Valeria R. 2016. *For Man and Country. Atheist Chaplains in the US Army?* Fort Leavenworth, KS: Combat Studies Institute.

Whiting, Jason B., Garrett Cardinet, in Lisa V. Merchant. 2020. Military Chaplains and Intimate Partner Violence: Ethical Dilemmas in the Armed Forces. *Journal of Couple & Relationship Therapy* 19/4: 279–295. Https://doi.org/10.1080/15332691.2020.1795038.

Edinost in dialog *Unity and Dialogue*
81 (2026) 1: 471–500

Izvirni znanstveni članek Original scientific paper (1.01)
Besedilo prejeto Received: 8. 5. 2026; Sprejeto Accepted: 14. 6. 2026
UDK UDC: 27-722.53:355/359(477)
DOI: 10.34291/Edinost/81/01/Vovkotecha
© 2026 Vovkotecha CC BY 4.0

Oleksandr Vovkotecha, Yevhenii Spitsyn,
Iryna Dubrovina, Roman Nebozhuk and Andrii Aparov

Monitoring the Professional Training of Military Chaplains in Ukraine

Nadzor strokovnega usposabljanja vojaških kaplanov v Ukrajini

Abstract: This study examines educational monitoring within the professional development system for military chaplains at the Military Institute of Taras Shevchenko National University of Kyiv. The research combined literature review, curriculum analysis, surveys, and diagnostic assessment of 208 chaplains representing 11 denominations. The findings revealed a predominance of theoretical training, while 92.7% of respondents supported updating the professional component of the curriculum and 89.6% favored modern teaching methods and international experience. Monitoring results indicated stronger growth in cognitive than operational competencies. The study recommends balancing theoretical and practical training, distinguishing professional and denominational competencies, and introducing follow-up assessment after returning to service.

Keywords: education quality monitoring, professional development programs, military chaplains, professional competencies, postgraduate education

Povzetek: *Ta študija proučuje nadzor izobraževanja v okviru sistema strokovnega izpopolnjevanja vojaških kaplanov na Vojaškem inštitutu Narodne univerze Tarasa Ševčenka v Kijevu. Raziskava je vključevala pregled literature, analizo učnega načrta, ankete in diagnostično ocenjevanje 208 kaplanov, ki zastopajo 11 veroizpovedi. Ugotovitve so pokazale prevlado teoretičnega usposabljanja, medtem ko je 92,7 % anketirancev podprlo posodobitev strokovnega dela učnega načrta, 89,6 % pa se jih je zavzelo za sodobne metode poučevanja in mednarodne izkušnje. Rezultati spremljanja so pokazali močnejšo rast kognitivnih kot operativnih kompetenc. Študija priporoča uravnoteženje teoretičnega in praktičnega usposabljanja, razlikovanje med strokovnimi in verskimi kompetencami ter uvedbo naknadnega ocenjevanja po vrnitvi v službo.*

Ključne besede: *nadzor kakovosti izobraževanja, programi strokovnega razvoja, vojaški kaplani, strokovne kompetence, podiplomsko izobraževanje*

Introduction

The current phase of the development of the military chaplaincy in Ukraine is characterized by a transition from voluntary initiatives to a clear institutional framework within the security and defense sector (Sagan and Harat 2023). This necessitates a rethinking of military chaplain training as a strategically important area, in which the quality of the educational process directly influences the moral and psychological resilience of military personnel in combat zones (Pleizier and Schuhmann 2022; Schuhmann et al. 2023). In this context, monitoring of professional training is no longer just a formal activity, but plays an important role in quality management in postgraduate education.

In the Ukrainian context, military chaplaincy has been attracting increasing attention from academics since the start of the Russian-Ukrainian war. Existing research focuses primarily on the legal status of military chaplains, the institutional development of the chaplaincy service, psychological support for military personnel, and the historical development of military chaplaincy in Ukraine (Kryvenko et al. 2020; Holiachenko 2023; Makovskyi 2023; Rusnak 2024). At the same time, the professional training of military chaplains remains a relatively under-researched area, particularly regarding mechanisms for assessing the quality of education and monitoring learning outcomes. Following the outbreak of the Russia-Ukraine war in 2014, and particularly after the full-scale invasion in 2022, chaplaincy ministry has evolved from a predominantly voluntary initiative into a formally institutionalized component of the national security and defense sector.

According to the Law of Ukraine No. 1915-IX of 30 November 2021 *On the military chaplaincy service* (Verkhovna Rada of Ukraine 2021), he/she is an officer who is tasked with responding to the religious/spiritual/moral needs of staff. The military chaplain's role has changed significantly from the time of the full-scale war. They have emerged as a central element in the network of moral and psychological assistance, as a first spiritual aid, as a mediator in conflicts and as a field of resilience of the soldiers. Chaplain care is an integral part of a unit's combat effectiveness, as it works with the warrior's value foundation (Kazman et al. 2022). When traditional psychology becomes impotent, the chaplain brings meaning, alleviates

psychological trauma and maintains the morale of the personnel during the worst moments.

One of the distinctive features of military chaplaincy in Ukraine is its denominational diversity. The chaplaincy system includes representatives of various religious organizations and denominations officially recognized by the state. These include Orthodox, Greek Catholic, Roman Catholic, Protestant, Evangelical and other Christian communities. This diversity reflects the religious composition of Ukrainian society and places specific demands on the training of chaplains. Military chaplains must be able to provide spiritual support in a multi-denominational environment, whilst respecting freedom of conscience and religious pluralism.

The urgency of this profession today stems from the extraordinary level of combat stress and existential challenges faced by Ukraine's defenders. Despite significant progress, researchers note a systemic gap in the study of this topic (Grimell 2025). In particular, Ukrainian studies on military education lack developed monitoring mechanisms that would take into account the interdisciplinary nature of a military chaplain's work (Holiachenko 2023). Similar conclusions are drawn in recent European studies, which emphasize that modern military chaplains require a combination of theological expertise, psychological resilience, intercultural communication skills, ethical leadership, and the ability to operate effectively in technologically and organizationally complex military environments (Klenar 2025; Pirc 2025; Ristevska and Juvan 2025). The challenge of striking a balance between hands-on teaching methods that foster leadership qualities in learners and the tough demands of military training remains a pressing issue (Layson et al. 2022). Chaplains are expected to possess theological knowledge and demonstrate competence in psychology, conflict mediation, leadership, communication, crisis response and the laws of war. Consequently, professional development programs combine military, humanitarian, psychological and theological components.

The establishment of a permanent institutional framework for military chaplaincy within Ukraine's security and defense sector enabled the professional development of military chaplains, identifying it as a strategically important area of development in the current military context (Centre for Moral and Psychological Support of the Armed Forces of Ukraine 2020).

In the context of the Europeanisation of priorities, the improvement of military chaplains' professionalism lies in the continuous process of shaping professional competence and seeking innovative forms and methods of training and assessment: hands-on teaching methods help trainees regain control over their lives, as they engage them in the educational experience (Pampukha et al. 2024). Therefore, the aim of this article is to identify the structural and functional characteristics of educational monitoring within the professional development system for military chaplains at the Military Institute. To achieve this aim, the following objectives are set:

- to analyze theoretical approaches to educational monitoring as a tool for managing the education quality in military and postgraduate settings;
- to examine the structure and content of professional development curriculum for military chaplains and determine the balance between the theoretical and practical components of the training;
- to identify the educational needs and professional requirements of military chaplains based on empirical survey data;
- to identify key discrepancies between training objectives, curriculum content, and learning outcomes.

The research aim and objectives stipulate the following research questions:

- What structural imbalances exist in the military chaplaincy training system in terms of the ratio of theoretical and practical training?
- To what extent do existing monitoring tools reflect military chaplains' genuine readiness to operate in combat conditions?
- What educational needs and professional weaknesses do the students point out?

The theoretical novelty of this study lies in its exploration of the theoretical and methodological foundations of educational monitoring within the postgraduate military education system in the warfare context. The paper proposes a rethinking of the functional purpose of monitoring as a tool aimed at recording educational outcomes and assessing the military chaplains' ability to perform their professional duties effectively in the extreme

conditions of a combat environment. Further development is achieved in understanding the specifics of assessing professional competence in the context of the religious diversity of the military personnel, making it possible to justify the separation of the professional and religious components of training as independent objects of monitoring. This creates the conditions for ensuring the objectivity of assessment without violating the principle of freedom of religion.

1 Literature review

The international academic discourse on military chaplaincy has also expanded in recent years, reflecting a growing interest in the role of spiritual care within modern armed forces. Contemporary research views military chaplaincy not merely as a religious institution but as a multidimensional system of psychological, ethical and social support for military personnel. Particular attention is paid to the transformation of chaplaincy functions in response to technological changes, cultural pluralism, and shifts in the security environment.

Recent European studies provide valuable insights into these developments. Klenar (2025) analyzes the provision of spiritual care within the armed forces through the concept of authenticity, emphasizing the importance of meaningful spiritual support in modern military service. Pirc (2025) explores the challenges facing military chaplaincy in the context of rapid digitalization, technological progress and societal transformation, highlighting the need for adaptive forms of spiritual support. Comparative studies conducted by Dörfler-Dierken and Nowak (2025) and Ristevska and Juvan (2025) assess military chaplaincy systems in Slovenia and other NATO member states, identifying institutional models and best practices that can contribute to the further development of military chaplaincy services.

The historical and functional evolution of military chaplaincy has also attracted the attention of scholars. Kocjančič (2021) demonstrates that military chaplains have traditionally fulfilled a wide range of roles that extend beyond religious ministry, including moral guidance, counselling and the promotion of military cohesion. Šimac (2025) explores the

emotional experiences of military chaplains operating in conflict environments, revealing the complex psychological dimensions of chaplaincy. Furthermore, Primc (2025) provides a comprehensive review of the literature on religious and spiritual care in the Slovenian Armed Forces, whilst Brožič et al. (2025) discuss the prospects for establishing military chaplaincy structures in the Army of the Republic of North Macedonia.

An analysis of the academic literature indicates that the educational quality monitoring in Ukraine has been gradually evolving from a control mechanism into a flexible management system. In particular, Annenkova (2012) regards it as a cyclical process geared towards timely decision-making. This is a fundamental approach for the present study, as military chaplains' training requires constant adjustment of curricula based on real-world combat experience. Moreover, Bilyakovska (2021) identifies key functions of university education monitoring, namely: informational (the systematic collection of objective data), diagnostic (the identification of current status and trends), prognostic (the modeling of possible scenarios), and corrective (the formulation of management decisions to address deviations). Applying these functions to the training of military chaplains permits to establish guidelines for monitoring the training of military personnel and improving the curriculum of refresher courses. This, in turn, helps go beyond a simple assessment of knowledge and evaluate the actual professional readiness of the Military Institute of Taras Shevchenko National University of Kyiv (hereinafter – Military Institute) students to work in extreme conditions.

The conceptual foundations of quality management developed by Synchak et al. (2022) form the basis for constructing a comprehensive monitoring model within postgraduate education. The European integration and the international assessment standards implementation, in particular the European Teacher Education Evaluation (ETEE) system adopted by NATO, are analyzed in detail by Kryvenko et al. (2020). However, despite a significant body of theoretical work, the specific nature of chaplaincy ministry remains under-researched. Hence, Zelnytskyi (2023) notes that theological and military-educational indicators cannot be combined in one system since it is difficult to formulate an efficient mechanism to monitor them.

Moreover, monitoring the quality of military chaplain training can sometimes be only a formality (Makovskyi, 2023). There is no universal system, but rather isolated tests and questionnaires. Therefore, if there is no clear direction and understanding of what the outcomes mean, and what changes need to be made to the curriculum, monitoring will not be an effective way to make impact. It points to issues but not solutions to issues, restricting the professional training system development. This underscores the importance of understanding the current system of educational monitoring at the Military Institute to uncover imbalances and areas for novel development.

Despite the growing body of literature, there is still a lack of empirical research dedicated to monitoring the effectiveness of military chaplain training programs and assessing the relationship between the structure of the curriculum, educational needs, and the development of professional competence. Existing research primarily concerns the legal, theological, historical or organizational aspects of military chaplaincy, whilst considerably less attention is paid to the monitoring of education. This gap is particularly significant in wartime, when the effectiveness of chaplaincy support directly influences the moral and psychological resilience of military personnel. Thus, this study aims to supplement the existing literature by analyzing the structure and effectiveness of educational monitoring within the professional development system for military chaplains in Ukraine.

2 Methodological framework

The study's methodological framework is based on mixed descriptive-analytical design which is a combination of structural analysis of educational content, sociometric survey of students, and diagnostics assessment of the level of professional competences. The theoretical part is based on methods for a systematic and critical analysis of the scientific literature on the problem in the field of pedagogical measurement, educational monitoring and management of professional development in postgraduate education system. The empirical phase was carried out at the Military Institute in 2023-2024. The sample included 208 military chaplains, representing eleven officially recognized religious denominations operating within the

Military Chaplaincy Service of Ukraine, with the largest groups being chaplains affiliated with the Orthodox Church of Ukraine and the Ukrainian Greek Catholic Church (Table 1).

Religious denominations	**n**	**%**
Orthodox Church of Ukraine	92	44.2
Ukrainian Greek Catholic Church	42	20.2
Roman Catholic Church in Ukraine	8	3.8
All-Ukrainian Union of Churches of Evangelical Christian Baptists	22	10.6
Ukrainian Church of Christians of Evangelical Faith (Pentecostal Church)	18	8.7
Ukrainian Evangelical Church	7	3.4
Religious Centre »Council of Christian Churches and Religious Organizations 'Skynia'«	5	2.4
Centre of Christian Evangelical Churches of Ukraine »Victory«	4	1.9
Union of Jewish Communities of Messianic Judaism	4	1.9
Spiritual Administration of Muslims of Ukraine »Umma«	4	1.9
Spiritual Administration of Muslims of Crimea	2	1.0
Total	**208**	**100.0**

Note. The distribution is presented to characterize the denominational diversity of the sample and was not used as an analytical variable in the statistical analysis.

Table 1: Religious denominations participating in the survey

Due to requirements for anonymity and ethical considerations, a detailed breakdown by denomination was not recorded during the survey. However, the sample reflected the multi-denominational structure of military chaplaincy in Ukraine. All students in the refresher course participated voluntarily, and their responses were kept completely anonymous. Representativeness of the data set is defined by the proportion of the respondents to the total number of the personnel of the Military Chaplaincy Service in Ukraine, which is estimated according to the relevant legislation as 700-800 people. Individuals who did not complete training or who were missing data were not included in the sample.

The research method was based on a new questionnaire *Assessment of the professional needs of a military chaplain*. It allowed for the distinction of subjective perceptions of the curriculum content, prioritization of professional development pathways and self-reflection on professional competence. Closed and multiple-choice questions were used to enable precise measurement of data acquired. Diagnostic assessment was carried out at the beginning and after the completion of the training. It was designed to measure two aspects of the professional competence: cognitive (knowledge of the regulatory, legal, theological, and psychological aspects of the profession) and operational (knowledge and skill acquisition and their use in simulated practical situations). Case studies and practical assignments were used as a part of the final evaluation.

The competence development level was measured on a scale from 0 to 100. The structure and the criteria of the initial and final assessment tools were similar, allowing the results to be compared later. The data collected were analyzed descriptively with the percentage and average method. It is important to note that the survey results are based on the respondents' opinion of the content and quality of training and are not necessarily an accurate reflection of the effectiveness of the curriculum.

3 Results

The professional development course comprised 422 academic hours (8 academic weeks of 56 hours each). Out of these, 320 hours were allocated to classroom-based sessions, 76 hours reserved for self-study and 26 hours assigned to additional activities. The curriculum was divided into two main modules: a general military module (252 hours; 59.7% of the program) and a specialized module on chaplaincy (170 hours; 40.3%). The training content was organized into two major modules (general military and specialized modules). The general military module comprised military pedagogy (48 hours), leadership and military management (42 hours), first aid and care for combat casualties (36 hours), international humanitarian law (32 hours), troop support (48 hours) and the provision of supplies to the Armed Forces personnel (46 hours). The specialized module covered the legal foundations of military chaplaincy (42 hours), professional ethics and interfaith communication (38 hours),

the organization of chaplaincy (46 hours), psychological support and crisis intervention (24 hours), and conflict mediation in military contexts (20 hours). Teaching time was allocated as follows: lectures accounted for 53% (169.6 hours), seminars for 31% (99.2 hours) and practical sessions for 16% (51.2 hours). This structure demonstrates the predominance of theoretical learning over the development of practical skills, particularly within the specialized module, where classroom-based learning predominated over scenario-based and simulation exercises.

The results of the survey of the refresher course participants reflected their educational needs and their assessment of the course content (Figure 1).

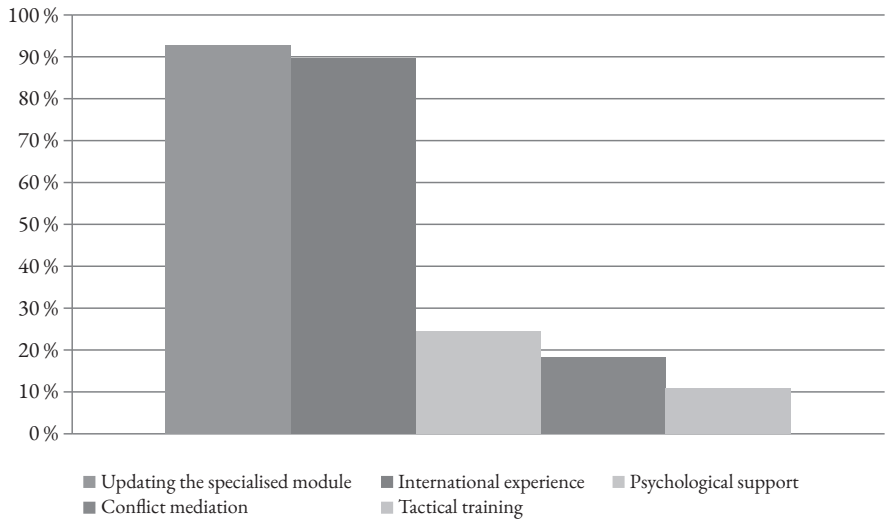


Figure 1: Priority areas for improving professional training, as assessed by military chaplains

As Figure 1 shows, 92.7% of respondents highlighted the need to update the specialized module to the contemporary wartime challenges. Nearly the same number of respondents (89.6%) emphasized the importance of drawing on international experience and using interactive teaching methods. This indicated a demand for practice-oriented educational approaches that allowed for the simulation of real-life situations in chaplaincy ministry. Many chaplains emphasized the need to develop protocols for crisis counselling and the provision of initial psychological support

following combat casualties (24.5%). Some respondents highlighted the need for more practical sessions. In their view, theoretical knowledge was a necessary foundation for professional practice, but practical training boosted readiness to work in real combat conditions.

Additional characteristics of the respondents provided a more comprehensive understanding of the educational needs identified during the study. The sample included military chaplains representing various Christian denominations who are officially affiliated with the Military Chaplaincy Service of Ukraine. Although no statistically significant differences were observed in the overall assessment of the professional development program, several trends emerged. Representatives of Protestant communities placed greater emphasis on practical communication skills, mediation and leadership training, whilst Orthodox and Greek Catholic chaplains more frequently highlighted the importance of psychological support and crisis intervention skills. Across all denominational groups, respondents demonstrated a shared interest in increasing the practical focus of the training program and expanding opportunities for scenario-based learning.

The analysis also demonstrated that educational needs varied depending on professional experience. Chaplains with less service experience were more likely to report difficulties relating to tactical adaptation, military regulations, and interaction with commanders. In contrast, respondents with more service experience emphasized the need for further training in psychological support, conflict mediation, and the prevention of professional burnout. These findings suggested that professional development programs should be tailored to the level of practical experience of military chaplains. Education also influenced respondents' perceptions of training priorities. Chaplains with a theological background demonstrated greater confidence in the religious and ethical aspects of ministry but expressed a greater need for military, psychological, and crisis management skills. Respondents with prior military or civilian professional experience reported greater confidence in performing organizational and communication tasks, whilst emphasizing the importance of interdisciplinary integration within the training program.

The qualitative comments obtained through the open-ended questions in the questionnaire further reinforced the quantitative findings. Many

respondents emphasized the importance of practical training for service in combat conditions. One participant noted that »theoretical knowledge is important, but true ministry begins when the chaplain encounters soldiers experiencing acute stress and loss«. Another respondent claimed that »more practice-based simulations and real-life case studies will help prepare chaplains for the challenges they face during deployment«. Several chaplains also highlighted the growing need for structured training in conflict mediation, particularly in units comprising service personnel from diverse religious and cultural backgrounds. Qualitative responses confirmed that respondents viewed psychological support, crisis intervention, and practical communication skills as critical areas for further professional development. These observations underpinned the findings of the diagnostic assessment, which demonstrated a stronger growth in cognitive competencies than in operational ones, thereby confirming the need for a more practice-oriented training model.

The results of the initial diagnostic assessment demonstrated the baseline level of the trainees' professional competencies and serve as a basis for comparison with the educational needs identified during the questionnaire survey. The most significant areas of training were identified as follows: psychological support, conflict mediation, and tactical training. Apart from that, a comparison of the results of the initial and final assessments proved changes in the level of the students' professional competencies. The assessment was carried out across cognitive and operational components. The cognitive component covered knowledge of the legal, theological, and psychological foundations of military chaplaincy work, whilst the operational component involved the ability to apply this knowledge in simulated practical situations. The results indicated a more pronounced growth in the cognitive component compared to the operational component. In particular, the average score for the cognitive component rose from 62.4 to 84.8 points, whilst the operational component grew from 48.2 to 61.5 points (Table 2).

Components of professional competencies	Initial assessment	Final assessment	Growth
Cognitive (knowledge of law, theology, and psychology)	62.4	84.8	+22.4
Operational (practical skills)	48.2	61.5	+13.3
Group average	55.3	73.1	+17.8

Note: The data sample is based on the group's average scores (n=208) obtained during tests.

Table 2: Trends in the assessment of military chaplains' professional training (100-point scale)

The results of the final assessment displayed a positive trend in the development of all components of military chaplains' professional competence. The greatest improvement was recorded in the cognitive component (+22.4 points), indicating the high effectiveness of the program's theoretical component. At the same time, the operational component showed a smaller increase (+13.3 points). The results may indicate an insufficient amount of practical training and limited use of simulation and scenario-based teaching methods. The difference between the dynamics of the cognitive and operational components confirmed the need to review the structure of the curriculum with a view to increasing the proportion of practice-based classes. Furthermore, the results showed the alignment between the structural characteristics of the curriculum, the students' educational needs, and the development of professional competencies (Table 3).

Stage	Aim	Tools	Indicators	Results	Solutions
Initial	Assessing the initial level of development of professional competencies, identifying the educational requirements and current needs of students, considering the specifics of their future professional duties	Questionnaires, initial assessment, initial testing	The development of the initial conceptual framework on chaplaincy; the main trends in professional development; the complexity of professional challenges	A critical need was identified for psychological decompression tools (24.5%), mediation of intra-unit conflicts (18.2%) and specific tactical training (10.9%); a functional mismatch was identified between the content of training and the current challenges of the combat environment	A conceptual review of the specialized module; intensification of the psychological and tactical components of training; alignment of educational priorities with identified gaps in students' competencies
Ongoing	Verification of the educational process structure; monitoring of respondents' cognitive engagement and the effectiveness of training methodology management	Targeted didactic observation; structural-functional analysis of classroom sessions; multi-level expert evaluation of teaching performance	The intensity of students' intellectual engagement; the balance between theory and practice; the nature of interpersonal interaction; the proportion of immersive and interactive technologies	A structural imbalance was identified: 53% of the curriculum consisted of lectures, compared with 16% of practical training; there was a limited use of interactive teaching methods	A reassignment of teaching time in favour of practical training; the introduction of training formats, scenario-based exercises, and interactive teaching methods

Stage	Aim	Tools	Indicators	Results	Solutions
Final	Assessing the extent to which planned learning outcomes were achieved and key professional competencies were developed	Final assessments, focus group discussions, analysis of learning outcomes	Level of mastery of specialized theoretical knowledge; level of operational competence; development of perceptual skills (mediation skills, psychological resilience); ability to model situational decisions in a professional environment	A lack of practical tools for solving case studies was identified; 89.6% of participants expressed a desire for the implementation of modern immersive teaching techniques and internationally recognized training protocols	Active integration of case studies and simulation scenarios; interdisciplinary convergence of course content; adaptation of leading international training practices to the specific requirements of the national security sector
Follow up	Assessing the effectiveness of applying acquired competencies in real-life work situations and determining their impact on professional performance	Graduate surveys, feedback from unit commanders, analysis of service performance	Level of adaptation to combat conditions; effectiveness of psychological support; ability to mediate conflicts; impact of the chaplain's activities on the unit's morale and psychological state	This is not implemented systematically; there is no established mechanism for collecting data on graduates' actual professional activities	Introduction of follow up monitoring; establishment of a post-course support system; fostering cooperation between educational institutions and military units

Table 3: The structure of educational monitoring of military chaplains' training

The structure of the curriculum was characterized by a predominance of lectures, whilst the survey results displayed a demand for practice-oriented and interactive learning formats. Based on a comparison of the results of the structural analysis of curricula, student surveys, and diagnostic

assessments, the logic of educational monitoring of military chaplain training was summarized. Overall, the monitoring results revealed a gap between the structure of the educational program and the professional needs of military chaplains. Despite positive progress in the development of cognitive competencies, the pace of practical skills development remained slower. The high demand among respondents for psychological training, crisis counselling, mediation and interactive learning technologies indicated the need for further improvement of professional development programs in line with the current conditions of military service.

A comparison of the curriculum structure, questionnaire responses and the results of the diagnostic assessment revealed several structural imbalances in the existing system of professional development for military chaplains. The most obvious discrepancy concerned the relationship between the educational needs identified by respondents and the actual allocation of teaching time within the curriculum. Structural analysis showed that lectures accounted for 53% of all classroom activities, whilst practical training accounted for only 16% of the program. At the same time, respondents consistently emphasized the need to devote more attention to practical skills directly related to chaplaincy ministry in a military environment. In particular, participants identified psychological support, conflict mediation, crisis intervention and communication in stressful situations as areas requiring additional practical training.

The results of the diagnostic assessment once again confirmed this imbalance. Although both components of competence showed positive trends, the cognitive component demonstrated significantly greater growth than the operational component. This finding suggests that the current curriculum is more effective at imparting theoretical knowledge than at developing the practical skills required for professional practice in combat and crisis situations. Qualitative comments obtained through the open-ended section of the questionnaire provided further insight into the challenges faced by military chaplains. Many respondents emphasized that practical readiness cannot be fully developed through traditional lecture-based teaching alone.

One participant noted: »Theoretical knowledge provides an important foundation, but the most challenging situations arise when a chaplain has

to support soldiers immediately following combat casualties or during acute psychological crises.« Another respondent emphasized the importance of practical training: »More scenario-based exercises would help us understand how to act in real-life situations, rather than simply knowing the theoretical principles.« Several chaplains also highlighted the growing importance of communication and mediation skills in modern military units. As one respondent explained: »Military chaplains are increasingly working with service personnel from diverse religious and cultural backgrounds. This requires practical training in dialogue, mediation and conflict prevention.« Similar concerns were raised regarding psychological support: »The program should place greater emphasis on practical methods of psychological support and emotional stabilization, as these situations occur regularly during military service.«

The quantitative and qualitative findings suggest that the current model of professional development successfully strengthens theoretical training but offers fewer opportunities for the development of practical skills. The identified structural imbalance confirms the need for a gradual increase in practical training, simulation-based learning, case study analysis and other interactive educational methods capable of recreating the realities of military chaplaincy. The results of the educational monitoring have identified several areas requiring further improvement in the professional training system for military chaplains. The relationship between the identified problems, empirical data and recommended corrective measures is presented in Table 4.

Problem identified	Empirical data	Suggested improvement
Prevalence of theoretical learning	Lectures accounted for 53% of teaching activities, whereas practical training accounted for only 16%.	Increase the proportion of practical and simulation-based training activities.
Slower development of operational competencies	Operational competencies showed less growth compared to cognitive competencies.	Introduce additional scenario-based exercises and supervised field practice.
High demand for psychological support skills	Psychological support has been identified as one of the most important educational needs.	Expand the modules on crisis counselling and psychological first aid.
The need for innovative teaching methods	89.6% of respondents supported the wider introduction of innovative educational technologies.	Increase the use of interactive, immersive and case-based approaches to learning.
Demand for conflict mediation skills	Respondents highlighted issues relating to interpersonal and intercultural communication.	Strengthen training in mediation, negotiation and conflict resolution.

Table 4: Key issues identified through education monitoring, and recommendations for improving the curriculum

Table 3 showed that the existing curriculum provided a solid theoretical foundation but requires further adaptation to the practical realities of military chaplaincy service. The areas identified for improvement should be taken into account during future reviews of professional development programs. Overall, the results of the educational monitoring indicated a positive impact of the professional development program on the development of military chaplains' competencies. At the same time, the study identified several structural discrepancies between the existing curriculum design and the practical requirements of modern military chaplaincy. The identified need for a greater practical focus, enhanced psychological training and wider implementation of innovative educational technologies underscores the importance of continuously reviewing the curriculum and making evidence-based educational decisions.

4 Discussion

The findings of the study pointed to a significant emphasis on the theoretical component within the chaplaincy training system. However, actual service required practical readiness to operate in extreme combat conditions. This situation highlighted a disconnect between the academic structure of curriculum and the practical demands of profession. It was proved that the existing training model focused on the accumulation of knowledge, which did not fully ensure the development of the skills necessary for an effective response to the challenges of the modern combat environment.

From the perspective of the competence-based approach, the predominance of lecture-based teaching methods might limit opportunities for developing practical skills (Hennessey et al. 2025). This was particularly true of those skills that require repeated practice in simulated scenarios. The identified difference in the dynamics of the cognitive and operational components of training confirmed that the assimilation of theoretical material occurred more intensively than the development of skills for the practical application of knowledge. Consequently, the survey results can be interpreted as an indicator of learners' demand for an expansion of practice-oriented and interactive forms of teaching. In the domain of education quality management, monitoring served as a verification tool. It enabled the comparison of students' actual achievements with the curriculum objectives regarding the cultivation of their professional competence. However, the findings revealed a number of problematic aspects that were not limited to technical measurement procedures alone. Instead, they pointed to deep-rooted systemic challenges in the organization of military chaplaincy training.

In this study, where the sample comprised representatives of 11 religious organizations, this denominational diversity presented objective obstacles to the standardization of theological assessment. However, the solution to this dilemma lied in shifting the monitoring focus. The object of government and educational control should not be the dogmatic content of religious doctrine but the military chaplains' professional conduct in ethical, communicative, and crisis situations. Hence, theological authenticity remained the exclusive prerogative and sphere of responsibility of the

relevant religious centers. At the same time, the chaplain's participation in monitoring could be realized through reflective tools, where it was not the »correctness« of faith that was assessed but the subjective significance and suitability of the knowledge acquired for providing spiritual assistance to soldiers (Strahle 2025). This approach allowed for the preservation of freedom of conscience, whilst ensuring a high standard of professional training for the specialist.

A natural question was invoked as to whether it was possible to develop standardized quality indicators for the theological stream without infringing upon the principle of freedom of religion and denominational specificity. For effective monitoring of educational quality, Bilyakovska (2021) suggested that objective data be systematically collected, which requires the development of uniform assessment criteria. Simultaneously, it was possible to solve this contradiction only by establishing a clear regulatory distinction between the concepts of vocational education and the denominational component, because if there was no such distinction, the monitoring procedures would be merely formal. According to Zelnytskyi (2023), monitoring was a complex structure of interdisciplinary system which included theological, psychological and military aspects. In the context of the Military Institute, this meant that the subject of state monitoring should be exclusively professional competencies (e.g., medical, tactical and psychological), while theological training should remain the responsibility of religious centers. In the absence of such a distinction, monitoring could turn into formal interference in the sphere of freedom of religion.

The curriculum monitoring was carried out using a range of complementary diagnostic methods and tools (Spivak 2022). Surveys were conducted in the form of questionnaires with military education students, graduates, academic and teaching staff, clients commissioning the training of military specialists, as well as representatives of management units, core units and units supporting the educational process. Observation involved conducting a didactic analysis of the educational process to determine its compliance with established standards. The analysis of documents involved examining educational programs, curricula, syllabuses, course outlines for academic disciplines, minutes of meetings of relevant bodies, and reports. Testing was aimed at objectively measuring the level of knowledge acquisition and the development of skills and competences among military

education students according to defined criteria. However, focus group interviews (Savelchuk 2024) and didactic analysis proved to be more effective because they showed both the volume of information acquired and the level of development of soft skills regarding conflict mediation and interfaith tolerance.

In line with the position put forward by Oliynyk et al. (2023) regarding the importance of an integrative and humanitarian foundation in education, it was established that the priority areas for improving curriculum at the Military Academy should be increasing the ratio of practical simulation of combat situations, developing mediation skills in a multi-faith environment, and the incorporation of international experience through the involvement of NATO experts. Thus, there was a need for military chaplains to receive a refresher course curriculum that provided a balanced structure between theory and practice.

Particular attention should be paid to the implementation of modern educational technologies, as monitoring results have shown that trainees are highly interested in more interactive and practice-oriented forms of learning. In the context of training military chaplains, the term *new technologies* means not only digital learning tools, but also a range of pedagogical approaches aimed at simulating real-life professional situations. Such technologies include simulation-based training, scenario-based exercises, case studies, role-playing, digital learning platforms and immersive learning technologies. Their use would allow for the recreation of conditions that were as close as possible to the real environment of military service, in which chaplains provide spiritual support to personnel, participated in crisis counselling, and mediate in conflicts.

Simulation scenarios that recreated situations involving combat stress, the loss of comrades, moral and ethical dilemmas, and interfaith interaction within military units were found to be especially relevant. Unlike traditional lecture-based formats, such technologies created conditions for the development of operational competencies, which developed slowly in contrast to cognitive competencies. Furthermore, international experience in training military chaplains indicated a growing role for interactive teaching methods and digital learning environments. The use of immersive technologies, team simulations, and interdisciplinary case studies allowed

psychological, communicative, ethical, and leadership aspects of training to be combined within a single educational space. In this context, the results of the monitoring confirmed the advisability of a gradual transition from a predominantly lecture-based training model to one focused on student participation and the practice of professional actions in conditions close to reality.

The content of the curriculum was analyzed and the form of the training was found to be very different from the contents of the training. This difference could be seen as an expression of the predominance of a reproductive approach that was somewhat incompatible with the provisions of Law of Ukraine No. 1915-IX of 30 November 2021 *On the military chaplaincy service* (Verkhovna Rada of Ukraine 2021), the Concept of the transformation of the military education system (Cabinet of Ministers of Ukraine 1997; 2022), and the Doctrine *Meeting spiritual and religious needs in joint operations* (Centre for Moral and Psychological Support of the Armed Forces of Ukraine 2020). The doctrine highlighted the need for the chaplain's readiness to function in the operational environment, where emphasis shifts from theoretical instruction to practical skills training for immediate field conditions. This gap reinforced the claim of Oliynyk et al. (2023) that the main goal of effective monitoring was to watch an object over time. If there was an absence of practical training, operational skills could develop more slowly and it might not be possible to monitor them comprehensively in monitoring procedures, allowing a greater focus on the assessment of theoretical outcomes than practical ones.

The results of the free answers given by the respondents showed that the need for psychological assistance was not limited to knowledge. Participants emphasized the need to master specific protocols for providing initial psychological support in cases of acute stress reactions and methods for preventing professional burnout among military chaplains. With regard to conflict resolution, the monitoring identified a need for mediation tools between military personnel of different faiths and for improving communication within the commander-unit-chaplain system. Shvydun (2021) noted that the issue of monitoring took on particular significance in the context of modernization. Therefore, revising the balance of classroom workload should be one of the first steps in such modernization. Hence, the necessity of this step was confirmed by the structural

imbalance in hours and the deep psychological indicators of the students' agency.

Within the scope of the monitoring, particular attention was paid to examining the perspectives of military chaplains and their views on the factors influencing their professional development. The research instrument included a set of questions regarding the hierarchy of factors affecting the quality of professional training. The analysis of the responses revealed a significant pedagogical contradiction: the strong need expressed by the participants to master self-improvement strategies, which was inherent to the person-centered nature of chaplaincy ministry, was at odds with the actual distribution of responsibility for learning outcomes. Therefore, the professional competence of a military chaplain should be based on an internal perspective, i.e., the ability to analyze one's resources and independently chart a course for improvement. This required the inclusion in curriculum of specially designed reflective practices and self-analysis training, which would help shift the focus from the passive consumption of knowledge to the formation of an active, subject-oriented stance on the part of the military chaplain.

As Zholtikova (2025) noted, the development of professional competencies among military personnel could not be reduced solely to the creation of a high-quality educational environment. Instead, internal motivation and an individual's capacity for reflective understanding of their experience played an equally decisive role. This point was fundamental in the context of training military chaplains as the effectiveness of their work depended directly on their level of personal maturity and self-awareness. Vovkotecha et al. (2025), in turn, emphasized that effective monitoring was an informational, diagnostic and prognostic system that was implemented primarily through managerial decisions. However, management decisions made without taking into account the students' reflective potential risked remaining superficial. Contemporary research demonstrated that project-based activities, which engaged participants in the joint analysis of results, were a more effective tool for fostering responsible agency than the passive acceptance of external control (Dubrovina et al. 2022). Therefore, one of the key avenues for developing the professional competence of military chaplains was their active involvement in creative collaboration and interaction.

The issue of measuring the effectiveness of training was also debatable. All monitoring models involved tracking results within the educational process: initial assessment, ongoing monitoring, and final evaluation. However, the specific nature of military chaplaincy lied in the fact that its true effectiveness was demonstrated not in the classroom but in combat conditions, i.e., in the military chaplain's ability to support the morale and psychological well-being of personnel and to establish a conflict-free dialogue within the unit (Bartles-Smith 2025). This meant that traditional monitoring within the framework of a professional development course could only measure an interim result (the level of knowledge acquired and skills developed) but not the final outcome (the quality of actual chaplaincy care and the level of professional competence) (Kaplii 2022).

The analysis of the curriculum internal structure displayed a fundamental contradiction between the stated objectives and the actual content of the refresher courses. The current training structure exhibited a phenomenon of content fragmentation, in which the religious, psychological, and military components existed as isolated modules. This conflicted with the requirements of Order No. 637 of 27 October 2023 *On the approval of the concept of military personnel policy within the Ministry of Defense of Ukraine for the period up to 2028* (Ministry of Defense of Ukraine 2023), which identified the competency to interact with people from other disciplines as an important professional role of a military chaplain. However, there was a strong emphasis on teaching theoretical content, which was the opposite of the strategic direction of the implementation of the competence-based approach, laid down in in the Concept for the transformation of the military education system approved by Resolution No. 1490 of 30 December 2022 (Cabinet of Ministers of Ukraine 1997; 2022).

Students were not taught any comprehensive interdisciplinary case studies, so they lacked the means to integrate knowledge into a coherent, systematic process of action. In the modern conditions, the efficiency of trainings was related to the operational resilience and the capacity of making independent decisions, as Rusnak (2024) stated. The discussion about training content architecture indicated some disconnections with the provisions of NATO Standard AJP-4.10, *Allied Joint Doctrine for Medical Support* (NATO 2019). The discrepancy consisted in the direction of focus. The key focus of international standards was the production of a

unit's moral resource through mediation and crisis debriefing tools. The domestic model tended towards theoretical and theological dominance (Kaplii 2022). This functional ambiguity of priorities, where the academic part was given more importance than the training part, meant that there was a large gap between the theoretical battlefield and the real battlefield.

As for this aspect, there was a need for conceptual improvement of the monitoring framework in Ukraine in the shape of a follow up assessment mechanism. This evaluation should not be viewed as a technical assessment that is completed 3–6 months post course. Rather, it is to be considered as a pedagogical and managerial strategy. This approach would be new to national pedagogy, transforming the monitoring process from merely documenting retained knowledge into a system for evaluating a military chaplain's working capacity. This should include confirming the specialist's competence to maintain a moral environment and to mediate effectively directly in combat stress situations. For this, a successful two-way communication between educational centers and combat units had to be set up. Within this framework, monitoring outcomes should become predictive and be used as a stimulus to prompt the timely adaptation of training programs, according to the security and defense sector needs.

In this respect, additional studies should involve the elaboration of a complete verification tool kit which could combine quantitative questionnaires with qualitative techniques (focus groups and in-depth interviews). A comparative study of monitoring systems of member states of NATO would be another priority area. To implement the international experience of interdisciplinary training in the Ukrainian context, a flexible military education system can be developed, which allows making management decisions in real time. An important step should be, of course, the introduction of follow-up monitoring, which will allow us to see how the knowledge acquired in the classroom works in the real world.

When interpreting the study results, several limitations should be taken into account. Firstly, the study was conducted within a single military educational institution, which might limit the generalizability of the results to other contexts of military chaplain training. Secondly, a significant portion of the data was based on participants' self-reports, which might have been influenced by subjective perceptions and individual experiences.

Thirdly, the study primarily focused on immediate educational outcomes and did not include long-term follow-up monitoring of professional practice after the program's completion. Finally, although the mixed-methods design provided valuable insights into the participants' educational needs, future research could benefit from a broader range of qualitative data collection methods, including in-depth interviews and longitudinal observations.

Conclusions

The results of this research enabled to see the issue of educational monitoring not only as another admin check but also as a dynamic instrument, which may change the quality of education. The figures were studied and analyzed with feedback from students, and a huge gap was identified. As a result, the educational concept was theoretical, while the operational environment required the military chaplain immediately to be ready.

The study at the Military Institute was a complete evaluation of the military chaplaincy training system from the educational monitoring point of view, i.e., its content, structure and effectiveness. It was established that the predominance of lecture-based formats (53%) necessitated a review of the curriculum to increase the proportion of practical sessions. The data suggested a risk of insufficient operational readiness among specialists due to a lack of interactive practice in chaplaincy scenarios, a finding supported by students' subjective assessments of the educational process.

Therefore, the solution to this situation lied in a shift towards functional monitoring. In other words, learning outcomes should be assessed not by how many hours the military chaplain spends in the lecture theater, but how well they perform in situational models or interdisciplinary case studies. The measure of a military chaplain's effectiveness should be the level of moral and psychological resilience among personnel. Therefore, the priorities for the strategic development of the military chaplaincy institution should be the development of a reflective culture among chaplains, the intensification of practice-oriented training, and the harmonization of domestic curriculum with international standards.

Based on the findings, several areas for improving educational monitoring within military chaplaincy training programs can be proposed. Firstly, monitoring procedures should be expanded beyond classroom assessment to include ongoing evaluation of chaplains' professional performance in operational settings. Secondly, greater attention should be paid to outcome-based assessment methods, including simulations, case studies and scenario-based exercises. Thirdly, feedback from service personnel, commanders and psychological support specialists should be incorporated into the monitoring system to ensure a more comprehensive assessment of chaplains' professional effectiveness. Finally, the integration of quantitative and qualitative monitoring tools will enable educational institutions to gain a more complete understanding of both learning outcomes and practical readiness for service as a military chaplain. The foundation for the modernization of chaplaincy education should be the transformation of the student from a passive recipient of knowledge into a proactive agent in the development of their own operational capabilities. This would allow the transformation of a theoretical command of knowledge into real readiness to deploy a professional mission in extreme contexts.

Data Availability Statement

The datasets generated and analyzed during this study are held by the corresponding author and are not publicly available due to legal, ethical, and security restrictions. Public disclosure could compromise participant confidentiality and national security. Aggregated and anonymized results are presented in this article.

References

Annenkova, I. 2012. The Monitoring of the Quality by Education in Higher School: A Qualimetric Approach. *Origins of Pedagogical Expertise. Series: Educational Sciences* 10: 9–15. Http://nbuv.gov.ua/UJRN/vpm_2012_10_5.

Bartles-Smith, A. 2025. Military Chaplains and Equivalent Religious Personnel under International Humanitarian Law. *International Review of the Red Cross* 107/928: 19–69. Https://doi.org/10.1017/S1816383125000037.

Bilyakovska, O. O. 2021. The Quality of University Education as a Subject of Monitoring. *Academic Notes. Series: Pedagogical Sciences* 198: 16–19. Https://doi.org/10.36550/2415-7988-2021-1-198-16-19.

Brožič, L., S. Domjančić, and O. Andonov. 2025. Možnosti vzpostavitve duhovne oskrbe v armadi Republike Severne Makedonije. *Edinost in dialog: Revija za ekumensko teologijo in medreligijski dialog* 80/2: 233–250. Https://doi.org/10.34291/Edinost/80/02/Brozic.

Cabinet of Ministers of Ukraine. 1997. *Resolution No. 1410 of 15 December 1997 On the Transformation of the Military Education System.* Zakon Rada. Https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1410-97-%D0%BF/ed20230104#Text.

– – –. 2022. *Resolution of 30 December 2022 No. 1490 On Amendments to Resolution of the Cabinet of Ministers of Ukraine of 15 December 1997 No. 1410.* Liga zakon. Https://ips.ligazakon.net/document/view/kp221490?an=26.

Centre for Moral and Psychological Support of the Armed Forces of Ukraine. 2020. *Doctrine Meeting Spiritual and Religious Needs in Joint Operations.* Main Directorate for Moral and Psychological Support of the Armed Forces of Ukraine. Https://sprotyvg7.com.ua/wp-content/uploads/2024/02/2_%D0%92%D0%9A%D0%9F-1-8203.01-%D0%94%D0%9E%D0%9A-%D0%97%D0%90%D0%94-%D0%94%D0%A3%D0%A5-%D0%A0%D0%95%D0%9B-%D0%9F%D0%9E%D0%A2%D0%A0-%D0%92-%D0%9E%D0%91-%D0%9E%D0%9F%D0%95%D0%A0.pdf.

Dörfler-Dierken, A., and M. Nowak. 2025. Military Chaplaincy in Slovenia in the Light of Military Chaplaincy in Other States in Western Europe. *Contemporary Military Challenges* 27/3: 51–69. Https://doi.org/10.2478/cmc-2025-0023.

Dubrovina, I., V. Mazurok, and V. Liudvik. 2022. Project Activities as an Element of Scientific Approach in Work for Young People. *Current Issues of the Humanities* 56/1: 218–225. Https://doi.org/10.24919/2308-4863/56-1-31.

Grimell, J. 2025. Ukrainian Military Chaplaincy in War: Lessons from Ukraine. *Health and Social Care Chaplaincy* 12/2: 133–164. Https://doi.org/10.1558/hscc.31917.

Hennessey, M. J., E. Haglund, A. Ross, and L. Brent. 2025. Effects of Immersive Learning Technologies on Learning and Engagement for Military Chaplains. *Innovative Higher Education* 50: 181–195. Https://doi.org/10.1007/s10755-024-09725-5.

Holiachenko, I. 2023. Comparative Analysis of the Institute of Chaplaincy. *Actual Problems of Law* 33/1: 77–83. Https://doi.org/10.35774/app2023.01.077.

Kaplii, O. V. 2022. Constitutional and Legal Status of Military Chaplains in Ukraine. *Analytical and Comparative Jurisprudence* 3: 30–35. Https://doi.org/10.24144/2788-6018.2022.03.5.

Kazman, J. B., I. A. Gutierrez, E. R. Schuler, E. A. Alders, C. A. Myatt, D. D. Jeffery, K. G. Chartersa, and P. A. Deuster. 2022. Who Sees the Chaplain? Characteristics and Correlates of Behavioral Health Care-Seeking in the Military. *Journal of Health Care Chaplaincy* 28/1: 1–12. Https://doi.org/10.1080/08854726.2020.1723193.

Klenar, M. M. 2025. Duhovna oskrba v oboroženih silah v dobi avtentičnosti. *Contemporary Military Challenges* 27/3: 23–33. Https://doi.org/10.2478/cmc-2025-0021.

Kocjančič, K. 2021. Not Only a Connection with God: Historical Development of Roles and Duties of Military Chaplains. *Bogoslovni Vestnik (Theological Quarterly)* 81/1: 103–113. Https://doi.org/10.34291/BV2021/01/Kocjancic.

Kryvenko, I., O. Omelchuk, and I. Chernovaliuk. 2020. Chaplaincy Institute in Ukraine and EU Countries. *Journal of Education Culture and Society* 11/1: 50–58. Https://doi.org/10.15503/jecs2020.1.50.58.

Layson, M. D., K. Tunks Leach, L. B. Carey, and M. C. Best. 2022. Factors Influencing Military Personnel Utilizing Chaplains: A Literature Scoping Review. *Journal of Religion and Health* 61: 1155–1182. Https://doi.org/10.1007/s10943-021-01477-2.

Makovskyi, A. 2023. Military Chaplains' Provision of Psychological Assistance to Soldiers in Ukraine. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe* 43/6: Article 7. Https://doi.org/10.55221/2693-2148.2439.

Ministry of Defence of Ukraine. 2023. *Order No. 637 of 27 October 2023 On the Approval of the Concept of Military Personnel Policy within the Ministry of Defence of Ukraine for the Period up to 2028.* Zakon Rada. Https://zakon.rada.gov.ua/rada/show/v0637322-23#Text.

NATO. 2019. *AJP-4.10: Allied Joint Doctrine for Medical Support. Edition C, Version 1.* Https://www.coemed.org/files/stanags/01_AJP/AJP-4.10_EDC_V1_E_2228.pdf.

Oliynyk, L., S. Illiuschenko, T. Aksanov, B. Hnes, and A. Semenov. 2023. The Structural Model for Monitoring the Quality of Individual Training of Scientific and Pedagogical Staff of Higher Military Education Institutions. *Military Education* 48/2: 186–196. Https://doi.org/10.33099/2617-1783/2023-48/186-196.

Pampukha, I., O. Vovkotecha, M. Kubiavka, and K. Pyrogov. 2024. Innovative Teaching Methods as a Component of the Educational Environment of a Modern Institution of Higher Military Education. *Bulletin of Taras Shevchenko National University of Kyiv. Military-Special Sciences* 58/2: 19–31. Https://doi.org/10.17721/1728-2217.2024.58.19-31.

Pirc, G. 2025. Spiritual Care in the Military in Times of Accelerated Digitalization, Technological Advancement, and Societal Upheaval. *Poligrafi* 30/119–120: 311–330. Https://doi.org/10.35469/poligrafi.2025.532.

Pleizier, T., and C. Schuhmann. 2022. How the Military Context Shapes Spiritual Care Interventions by Military Chaplains. *Journal of Pastoral Care & Counseling* 76/1: 4–14. Https://doi.org/10.1177/15423050221076462.

Primc, L. 2025. Religiozna in duhovna oskrba v Slovenski vojski: Pregled obsega literature. *Bogoslovni Vestnik* 85/1: 97–118. Https://doi.org/10.34291/BV2025/01/Primc.

Ristevska, T. T., and J. Juvan. 2025. Enhancing Military Chaplaincy in Slovenia: A Comparative Analysis and Recommendations from Four NATO Allies. *Contemporary Military Challenges* 27/3: 33–50. Https://doi.org/10.2478/cmc-2025-0022.

Rusnak, Yu. I. 2024. Formation of the Military Chaplaincy Service in the Armed Forces of Ukraine in the Context of the Russian-Ukrainian War: A Historical and Legal Perspective. *Culturological Almanac* 4: 80–87. Https://doi.org/10.31392/cult.alm.2024.4.10.

Sagan, O., and I. Harat. 2023. Conceptual Issues and Stages of Establishment of Military Chaplaincy in Independent Ukraine. *Philosophical Thought* 1: 59–74. Https://doi.org/10.15407/fd2023.01.059.

Savelchuk, I. 2024. Focus Groups as a Tool for Researching Social Expectations of Young People: Advantages and Opportunities. In *Modern Educational Process: Essence and Innovative Potential: Proceedings of the 2023 Scientific and Practical Conference of the Institute of Educational Problems of the National Academy of Pedagogical Sciences of Ukraine* 12: 199–202. Https://enpuirb.udu.edu.ua/server/api/core/bitstreams/73b4361c-6c57-4e6b-928a-8753f38df74f/content.

Schuhmann, C., T. Pleizier, M. Walton, and J. Körver. 2023. How Military Chaplains Strengthen the Moral Resilience of Soldiers and Veterans: Results from a Case Studies Project in the Netherlands. *Pastoral Psychology* 72: 605–624. Https://doi.org/10.1007/s11089-023-01097-5.

Shvydun, L. T. 2021. Monitoring as a Component of Updating the Quality of Education. *Innovative Pedagogy* 31/2: 136–138. Https://doi.org/10.32843/2663-6085/2021/31-2.27.

Šimac, M. 2025. Med fronto in notranjim konfliktom: Čustva v zapiskih vojaških kaplanov. *Bogoslovni Vestnik* 85/3: 739–762. Https://doi.org/10.34291/BV2025/03/Simac.

Spivak, V. O. 2022. Separate Issues of Ukrainian Legislation Functioning on Social Security of Medical Chaplains. *Bulletin of Kharkiv National University of Internal Affairs* 97/2: 118–131. Https://doi.org/10.32631/pb.2022.2.10.

Strahle, A. 2025. Traditions and Roots of Communication with Military Chaplains in Wartime. *Church, Communication and Culture* 10/1: 135–151. Https://doi.org/10.1080/23753234.2025.2474813.

Synchak, B., P. Livak, and M. Fedorenko. 2022. Training of Military Chaplains for the Armed Forces of Ukraine in Conditions of the Invasion by the Russian Federation. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe* 42/3: Article 8. Https://doi.org/10.55221/2693-2148.2345.

Verkhovna Rada of Ukraine. 2021. *Law of Ukraine No. 1915-IX of 30 November 2021 On the Military Chaplaincy Service.* Https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1915-20#Text.

Vovkotecha, O., D. Horenkov, M. Kravchuk, A. Aparov, and K. Kravchenko. 2025. Legal and Pedagogical Principles of the Formation of Professional Competencies of Military Chaplains: Domestic and Foreign Experience. *Pharos Journal of Theology* 106/2: 1–16. Https://doi.org/10.46222/pharosjot.106.2019.

Zelnytskyi, A. 2023. Monitoring of the Quality Assurance System of Higher Military Education and Educational Activities: Theoretical Basics and Practical Recommendations. *Military Education* 48/2: 73–88. Https://doi.org/10.33099/2617-1783/2023-48/73-88.

Zholtikova, G. 2025. Developing Key Competencies and Communication Skills in the Military Chaplains in the Context of Military Education. *Pedagogical Academy: Scientific Notes* 24: 1–14. Https://doi.org/10.5281/zenodo.17780089.

Edinost in dialog *Unity and Dialogue*
81 (2026) 1: 501–502

Poročilo Report (1.25)
UDK UDC: 27-1(4)
DOI: 10.34291/Edinost/81/01/Pevec
© 2026 Pevec Rozman CC BY 4.0

Mateja Pevec Rozman

Kuratorij Evropskega združenja katoliških teologov, Olomouc, 11.–14. februar 2026

Curatorium of the European Society for Catholic Theology Olomouc, 11–14 February 2026

Med 11. in 14. februarjem 2026 je v mestu Olomouc na Češkem potekalo zasedanje kuratorija Evropskega združenja katoliških teologov (ET/ ESCT). Srečanje je bilo povezano z znanstveno konferenco *Dialog in sprava*, dogodek je gostila Teološka fakulteta sv. Cirila in Metoda, Palacký University Olomouc.

Konferenca, ki je potekala v organizaciji Teološke fakultete sv. Cirila in Metoda in Max Josef Metzger Inštituta, je obravnavala teološke, etične, družbene in politične razsežnosti sodobnih prizadevanj za mir in spravo v svetu, zaznamovanem s konflikti, polarizacijo in družbenimi napetostmi. Na konferenci je sodelovalo osem priznanih predavateljev z različnih evropskih univerz. Uvodno predavanje z naslovom *Vloga univerz pri gradnji kulture miru in sprave: diplomacija, vzgoja in medkulturno razumevanje v 21. stoletju,* je imel David Fernández Puyana, strokovnjak za mednarodno pravo in človekove pravice na Univerzi za mir pri Združenih narodih (UN University for Peace). Predavatelj je poudaril pomen vzgoje za mir, etičnih vrednot ter izobraževanja mladih in prihodnjih voditeljev, ki bodo sposobni dialoga, odgovornega delovanja in gradnje pravičnejše družbe v globalnem okolju.

Nadaljevanje konference je bilo posvečeno poglobljenim teološkim razmislekom o dialogu in spravi. O pomenu duhovne zapuščine Maxa Josefa Metzgerja je predaval L'ubomir Žák (Palacky University Olomouc), vrstila so se zanimiva predavanja o dialogu kot poti k izviru krščanske vere (mons. Prokop Brož, pomožni škof, škofija Hradec Králové), o razmerju med odpuščanjem in politično odgovornostjo v kontekstu vojne v Ukrajini (Orysya Bila, Ukrajinska Katoliška Univerza) ter o izzivih resnicoljubnosti na poti k miru (Fáinche Ryan, Trinity College Dublin). V drugem sklopu konference so predavatelji odstirali spoznanja s področja dialoga v evropskem bioetičnem prostoru (Emmanuel Agius, University of Malta), Mireia Ryšková (Charles University Prague) je predstavila pot od porazov do zmage v luči Pisma apostola Pavla Filipljanom, teološke perspektive dialoga in sprave je predstavil Gusztáv Kovács (University of Pécs). Razprave so bile vsebinsko bogate in so spodbudile živahno izmenjavo mnenj med predavatelji in udeleženci konference.

Poseben pomen je imelo zasedanje kuratorija ESCT, saj redna srečanja predstavnikov nacionalnih sekcij omogočajo sistematično izmenjavo izkušenj, usklajevanje skupnih usmeritev ter krepitev skupne identitete in poslanstva Evropskega združenja katoliških teologov.

Srečanje v Olomoucu je pomembno prispevalo k poglabljanju teološkega razmisleka o dialogu in spravi ter krepitvi sodelovanja med evropskimi katoliškimi teologi. Hkrati je potrdilo pomembno vlogo univerz in še posebej teoloških ustanov kot prostorov kritičnega mišljenja, vzgoje za mir in odgovornega soočanja z izzivi sodobne družbe.

Navodila sodelavcem

Besedilo, ki ga avtor[1] pošlje na naslov revije *Edinost in dialog*, je besedilo, ki še ni bilo objavljeno drugod niti ni drugod v recenzijskem postopku. Besedilo je treba poslati v elektronski obliki na naslov glavnega in odgovornega urednika (samo.skralovnik@teof.uni-lj.si) oz. na naslov revije (edinost-dialog@teof.uni-lj.si). Objave v reviji se ne honorirajo.

Zaradi **anonimnega recenzijskega postopka** mora biti prispevek anonimen (tj. brez navedbe avtorja). Avtor poleg anonimnega prispevka pošlje *prijavo oziroma spremni list*, na katerem navede ime in priimek, naslov članka, svoje ključne biografske podatke in izjavo, da besedilo še ni bilo objavljeno in da še ni v recenzijskem postopku.

Če je članek nastal kot rezultat določenega raziskovalnega programa ali projekta, ki ga financira določena organizacija ali ustanova, je to treba izrecno navesti v posebni opombi pod črto na naslovni strani. Primer navedbe: »Članek je nastal kot rezultat dejavnosti raziskovalnega programa P6-0262 *Judovsko-krščanski viri in razsežnosti pravičnosti*, ki ga je sofinancirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna.«

1 Izraz avtor je napisan v moški slovnični obliki in je uporabljen kot nevtralen za ženske in moške.

1 Vrsta in velikost pisave

Besedilo naj bo urejeno z urejevalnikom besedila Microsoft Word (za okolje Windows) v pisavi Times New Roman brez dodatnih slogovnih določil. Velikost pisave naj bo 12 pt, razmik med vrsticami 1,5 (opombe 10 pt, razmik 1).

Za besede, zapisane v grščini ali hebrejščini, je treba uporabiti pisavo *SBL Greek/SBL Hebrew* (dostopna s podrobnejšimi navodili na spletni strani Society of Biblical Literature) ali *Bwtransh* (dostopna s podrobnejšimi navodili na spletni strani Bible Works).

2 Izvleček, ključne besede, obseg

Besedilo znanstvenega članka ima **izvleček** in **ključne besede**. Izvleček naj obsega do 160 besed oziroma do 800 znakov. Izvleček obsega natančno opredelitev teme članka, metodologijo in sklepe. Naslov članka mora biti jasen, zgovoren in ne daljši od 100 znakov.

Obseg izvirnega in preglednega znanstvenega članka naj praviloma ne presega dolžine 20.000 znakov (vključno s presledki), poročila ne več kot 10.000 znakov, ocene knjig ne več kot 8.000 znakov. Slikovno gradivo (in/ali tabele) mora biti poslano ločeno (v formatih JPG ali TIF), v besedilu članka mora biti označeno mesto, kamor spada.

Slog besedila mora ustrezati znanstveni ravni, besedilo mora biti pred oddajo **jezikovno pregledano (lektorirano)**. **Opombe** morajo biti pisane enotno kot **sprotne opombe pod črto**.

3 Navajanje

Način navajanja mora biti v skladu z metodologijo znanstvenega dela na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani. Priimek avtorja, leto izida citiranega dela in stran zapišemo za citatom v obliki (priimek leto, stran), npr. (Žust 2007, 109). Na isti način navajamo citate iz periodičnih publikacij. Če sta avtorja dva, navedek zapišemo v obliki (priimek in priimek leto,

stran), npr. (Škafar in Nežič 1998, 33). Pri več kot treh avtorjih uporabimo obliko (priimek idr. leto, stran), npr. (Sorč idr. 2003, 21). Če avtor dela ni naveden, namesto priimka uporabimo naslov, lahko po potrebi tudi skrajšanega, npr. (*Devetdnevnica k časti milostne Matere Božje* 1916, 5). Če priimek navedemo že v citatu, ga v navedku izpustimo in navedemo samo leto in stran. Npr.: »Kakor je zapisal Avguštin Lah (2000, 57) […]«. Če v istem oklepaju navajamo več del, ločujemo eno od drugega s podpičji, npr. (Škafar 1998, 16; Lah 2003, 73). Če v istem odstavku ali poglavju neprekinjeno navajamo isto delo, navedemo referenco v celoti samo prvič, v nadaljevanju pa v oklepajih navajamo le še številko strani. Izpuščene dele znotraj navedka označujemo z […].

3.1 Postavljanje referenc/sklicev

Pri **citatih** stoji ločilo

- **za referenco**, če referenca označuje del povedi:

> Nastopi brez vsake utemeljitve, nenadoma in brez obrazložitve, ko Ezra izve, da se »izraelsko ljudstvo še ni ločilo od ljudstev dežel, kajti izmed njihovih hčerá so jemali žene zase in za svoje sinove ter oskrunili sveti zarod z ljudstvi dežel« (Ezr 9,1-2).

- **pred referenco** (referenca sama je brez ločila), če referenca označuje eno poved ali več povedi:

> Tobit začne moliti z besedami: »Pravičen si (δίκαιος), Gospod, in pravična so vsa tvoja dela in vse tvoje poti so usmiljenje (ἐλεημοσύναι) in resnica (ἀλήθεια).« (Tob 3,2)

Pri **parafrazah** stoji ločilo

- **pred referenco**, če referenca označuje celoten odstavek oz. več povedi:

Z razmahom ideje individualnih človekovih pravic in temeljnih svoboščin, izrazito v času po drugi svetovni vojni, avtonomija verskih organizacij ponovno pridobiva pomen v političnem, ekonomskem in pravnem ustroju družbe. Izključne pristojnosti na področju članstva, upravljanja

premoženja in vodenja organizacije, izvzem od splošno veljavnih predpisov države in možnost uporabe religiozno zaznamovanih norm vedenja in ravnanja so v današnjem času univerzalno priznani elementi kolektivnega vidika individualno zagotovljene pravice do svobode vesti oziroma veroizpovedi. (Šturm 2010, 444–457; 122–139)

- **za referenco**, če referenca označuje eno samo poved:

V večini so razlike, drugačnosti predvsem med Pravoslavno in Katoliško cerkvijo v manjšini in v temelju premagljivega (Janežič 2006, 94).

Marija, Jezusova mati, in Elizabeta, mati Janeza Krstnika, sta se, denimo, povezali v nosečnosti in v medsebojni pomoči v zanju novem, veselem in presenetljivem ter zato ranljivem položaju (Lk 1,31-56).

Za citiranje cerkvenih dokumentov, *Zakonika cerkvenega prava* (ZCP), *Katekizma Katoliške cerkve* (KKC) in drugih standardnih besedil, ki jih obravnavamo kot vire, uporabljamo ustaljene okrajšave (*Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete* 1992). Kratice domačih del, zbirk in leksikonov se uporabljajo, če so splošno znane in priznane. Kratice revij/časopisov so v ležeči pisavi (kurzivi), kratice zbornikov, leksikonov ali monografij so v pokončni pisavi.

3.2 Navajanje Svetega pisma

Za navajanje Svetega pisma in drugih svetopisemskih, judovskih in zgodnje krščanskih virov se avtor ravna po znanstveni monografiji *Navajanje in raziskovanje svetopisemskih, judovskih in zgodnjekrščanskih pisnih virov* (2024). Pri krajšavah (okrajšavah in kraticah) v tujem jeziku se avtor ravna po priročniku *The SBL Handbook of Style*.

Pri navajanju svetopisemskih besedil v slovenščini se med vrsticami uporablja stični vezaj (-), med poglavji pa stični pomišljaj (–):

2 Mz 20,17 Mr 4,35	ena vrstica
Ezk 11,22-25 Jn 1,2-3	več neprekinjenih vrstic v istem poglavju
2 Mz 24,3.7 Mt 5,1.5.7	več prekinjenih vrstic v istem poglavju
Jer 7,1-5; 12,5-6 Jn 1,2-3; 4,2-6	več neprekinjenih vrstic v različnih poglavjih
Mih 2 Apd 12	eno poglavje
5 Mz 32–34 Mr 3–6	več neprekinjenih poglavij
5 Mz 4,44–28,68 Mr 3,1–4,45	več neprekinjenih poglavij z vrsticami

4 Seznam referenc oz. literature

Prispevek ima **na koncu seznam referenc oz. literature**. Knjižna dela se navajajo v obliki: Priimek, ime. Leto. *Naslov*. Kraj: založba.

En avtor:

> **Lah, Avguštin**. 2001. *Skrivnost troedinega Boga*. Maribor: Teološka fakulteta.
> ---. 2008. *V znamenju osebe: poskus trinitarične antropologije*. Ljubljana: Družina.

Dva avtorja:

> **Rode, Franc, in Anton Stres**. 1977. *Kriterij krščanstva v pluralistični družbi*. Tinje: Dom prosvete.

Trije avtorji:

> **Sajama, Seppo, Matti Kamppinen in Simo Vihjanen**. 1994. *Misel in smisel: uvod v fenomenologijo*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

Članki iz revij se navajajo v obliki: Priimek, ime. Leto. Naslov članka. *Ime publikacije* letnik: prva–zadnja stran.

> **Krašovec, Jože**. 1991. Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje. *Bogoslovni vestnik* 51: 270–285.

> **Sorč, Ciril**. 2004. Trinitarično pojmovanje osebe. *Tretji dan* 33 (julij–september): 25–33.

Instructions for contributors

The text submitted by the author[1] to the e-mail address of the journal *Unity and Dialogue* has **not yet been published or submitted for review elsewhere.** The text must be sent in electronic form to the address of the Editor in Chief (samo.skralovnik@teof.uni-lj.si) or the address of the journal (edinost-dialog@teof.uni-lj.si). No fees shall be paid for the articles published in the journal.

Since **the peer review is anonymous**, the article must be sent anonymously (i.e. without indicating the author). In addition to the anonymous article, the author also has to send the application or the cover sheet with their name and surname, title of the article, key biographic data, and the statement that the text has not yet been published or submitted for review elsewhere. The application form is available on the website of the journal.

If the submitted article is a result of a specific research program or project financed by an organization or institution this should be explicitly mentioned in a special footnote at the end of the first page of the article.

1 The term author used in the masculine grammatical form shall refer neutrally to both men and women.

1 Font type and size

The text should be edited in Microsoft Word (for Windows), the font Times New Roman should be used without any styles. The font size should be 12 pt., line spacing 1.5 (footnotes 10 pt., line spacing 1).

For words written in Greek or Hebrew, the font *SBL Greek/SBL Hebrews* should be used (available, with detailed instructions, on the website of the Society of Biblical Literature) or *Bwtransh* (available, with detailed instructions, on the website Bible Works).

2 Abstract, key words, scope

The text of the scientific article must comprise the **abstract** and the **key words.** The maximum length of the abstract should be 160 words or 800 characters. The abstract should present the exact definition of the topic of the article, methodology, and conclusions. The title of the article must be concise and unambiguous, and not longer than 100 characters.

The length of the article should not exceed 20,000 characters (including spaces); reports should not be longer than 10,000 characters, and the length of book reviews should not exceed 8,000 characters. Any graphic material (and/or tables) must be sent separately (in JPG or TIF formats) with an indication of its position in the text. The style of the text must correspond to the scientific level, and prior to submission the text must be **language-edited (proofread)**. **Notes** must always be included in the form of **footnotes**.

3 References

References must be provided in accordance with the methodology of scientific work at the Faculty of Theology, University of Ljubljana. The surname of the author, the year of the publication, and page(s) are inserted after the quote in the form (surname year, page(s)), e.g. (Žust 2007, 109). The citations from periodic publications are written in the same manner. If there are two authors, the citation is written in the form (surname and

surname year, page), e.g. (Škafar and Nežič 1998, 33). If there are more than three authors, we use the form (surname et al. year, page), e.g. (Sorč et al. 2003, 21). If no author is indicated, we use the title instead of the surname and abbreviate it, if necessary. If the last name is already mentioned in the quotation, it shall be omitted in the quote and we only indicate the year and page(s). If there are several works cited in the same brackets, these shall be separated by semicolons. If the same work is being cited throughout the same paragraph or chapter, we indicate the reference in its entirety only once, and thereafter only the page number is indicated in brackets. We do not use abbreviation cf.

3.1 Form of references

In **citations**, the punctuation is placed

- **after the reference**, if it refers to part of the sentence;
- **in front of the reference** (the reference itself has no punctuation), if it refers to an entire sentence or several sentences.

In **paraphrases**, the punctuation is placed

- **after the reference**, if it refers to a single sentence;
- **in front of the reference**, if it refers to several sentences.

When citing church documents, *Code of Canon Law* (CCL), *Catechism of the Catholic Church* (CCC) and other standard texts used as sources, we use standard abbreviations (*Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete* 1992). Abbreviations of domestic texts, collections, and lexicons are used, if they are generally known and recognized. Abbreviations of journals are in italics, while abbreviations of lexicons or monographs are indicated in an upright font.

3.2 Citing the Holy Bible

For the abbreviations (and other acronyms) in a foreign language, the author should use *The SBL Handbook of Style*.

When quoting biblical texts, a hyphen (-) is used between the lines and a dash (–) between the chapters.

4 List of references/literature

At the end of the article, a list of references or literature is included. Literary works are listed in the following form: **Surname, Name**. Year. *Title.* Location: Publisher.

Journal articles are listed in the following form: **Surname, Name**. Year. Title of the article. *Name of publication* year: first–last page.

Edinost in dialog
je znanstvena revija *Inštituta Stanka Janežiča za dogmatično, osnovno in ekumensko teologijo ter religiologijo in dialog* Teološke fakultete Univerze v Ljubljani z recenzijo.

Revija je nova serija revij *Kraljestvo božje*, letnik 1 (1924)–15 (1941) in 16 (1957)–24 (1968), ter *V edinosti*, letnik 25 (1970)–67 (2012). Revija *Edinost in dialog*, letnik 68, je izšla leta 2013.

V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, je vpisana pod zaporedno številko 1818. Izhaja dvakrat letno. Objavlja izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja ekumenizma in medverskega dialoga, vezane na svetovne religije, s poudarkom na krščanskih verstvih, judovstvu in islamu. Objavlja v slovenskem, srbskem, hrvaškem, italijanskem, angleškem in nemškem jeziku. Besedilo, ki ga avtor pošlje na naslov revije *Edinost in dialog*, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano v objavo na noben drug naslov in bo v tej reviji objavljeno prvič. Podrobnejša navodila avtorjem so objavljena v vsaki številki. Objave v reviji *Edinost in dialog* se ne honorirajo. Rokopis in obrazec za prijavo prispevka, objavljen na spletni strani, je treba poslati v elektronski obliki na naslov edinost-dialog@teof.uni-lj.si.

Unity and Dialogue
is a scientific journal of the Stanko Janežič Institute of Dogmatic, Fundamental and Ecumenical Theology and of Religiology and Dialogue at the Faculty of Theology of University of Ljubljana with recension.

The journal is a new series of journals: Kraljestvo božje*, volume 1 (1924)–15 (1941) and 16 (1957)–24 (1968), and* V edinosti*, volume 25 (1970)–67 (2012).* Unity and Dialogue*, volume 68, was issued in 2013.*

In the media registry records kept by the Ministry of Culture, it is entered under sequence number 1818. It is published twice a year. It publishes original and reviewed scientific papers and contributions in the field of ecumenism and interreligious dialogue related to world religions, with an emphasis on Christian religions, Judaism, and Islam. It publishes in Slovenian, Serbian, Croatian, Italian, English, and German. A manuscript sent by the author to the address of the journal Edinost in dialog *is a text that has not been sent at the same time or earlier to any other address and is to be published in the journal for the first time. Detailed instructions to authors are provided in each issue. Published works in the* Edinost in dialog *are not paid for with a fee. Manuscripts and contribution applications should be sent in electronic form to the following address:* edinost-dialog@teof.uni-lj.si.

9 772335 412001

TEOF
UNIVERZA V LJUBLJANI
Teološka fakulteta