LIII 2026 1

TRETJI DAN

KRŠČANSKA REVIJA ZA DUHOVNOST IN KULTURO



KULTURNI PROSTORI SVETNIKOV IN ROMARSKI TURIZEM

Martin Perčič Svetišča kot prostori svetosti

Radu Burdujan Po svetih poteh slovenske dediščine

Simona Kostanjšek Brglez Od umetnostnozgodovinske razstave do kultuurno-turističnega produkta

RELIGIOLOGIJA

Lalita Grobelšek Od Brahmana do Bhagavāna: ontološka hierarhija Absolutnega v vajšnavski tradiciji

CERKVENA GLASBA

Nina Ditmajer Prando Nastanek slovenskih adventnih pesmi »Jager na lovu šraja« in »Poslan je angel Gabrijel«

CENA: 7,99 €

9 771318 123002

KRŠČANSKA REVIJA
ZA DUHOVNOST IN KULTURO

tretji dan

Izdajatelj:
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani
Poljanska cesta 4, 1000 Ljubljana
revija.tretjidan@teof.uni-lj.si

Svet revije:
Maksimilijan Matjaž, Martin Nahtigal, Cecilija Oblonšek, Jernej Pisk, Samo Skralovnik, Miran Špelič OFM

Založnik:
Založba Univerze v Ljubljani
Kongresni trg 12, 1000 Ljubljana
zalozba@uni-lj.si

Za založnika: Gregor Majdič, rektor Univerze v Ljubljani

Glavni in odgovorni urednik:
Jonas Miklavčič,
jonas.miklavcic@teof.uni-lj.si

Uredništvo:
Jan Dominik Bogataj ofm, Nina Ditmajer Prando, Urška Jeglič, Meta Košir, Aljaž Krajnc, David Kraner, Urška Mikolič, Martin Perčič, Liza Primc, Lucija Gantar, Nik Trontelj, Stjepan Štivić

Priprava za tisk: Salve d.o.o. Ljubljana
Oblikovna zasnova: Simon Korenjak
Jezikovni pregled: Miha Šuštar

Članki s tipologijo 1.01, 1.02 in 1.03 so recenzirani s strani anonimnega recenzenta

Tisk: tiskano v Sloveniji
Naklada: 250 izvodov

Na leto izidejo 3 številke.

Cena letne naročnine za Slovenijo je 23 €. Za tujino 35 €. Naročnina velja od tekoče številke do pisnega preklica, odpovedi pa veljajo od začetka obračunskega obdobja.

Tretji dan lahko naročite na spletni strani Teološke fakultete UL.

ISSN 1318-1238
ISSN 3024-0182 (e-oblika)

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

Naslovnica

Cerkev sv. Jerneja v Slovenski Bistrici.
Avtor fotografije je Jani Družovec.

2026 1

Vsebina

UVODNIK
3 Nina Ditmajer Prando: Kulturni prostori svetnikov in romarski turizem

KULTURNI PROSTORI SVETNIKOV IN ROMARSKI TURIZEM
6 Martin Perčič: Svetišča kot prostori svetosti
12 Radu Burdujan: Po svetih poteh slovenske dediščine
21 Simona Kostanjšek Brglez: Od umetnostnozgodovinske raziskave do kulturno-turističnega produkta: projekt Umetnost za turizem in Jernejeva pot

TEOLOGIJA
33 Eva Lombar: Teologija romanja in tradicionalna latinska maša: študija primera Paris–Chartres
43 Alina Žerovnik: Rimska rota kot avtonomno in profesionalizirano srednjeveško sodišče

PSIHOLOGIJA IN DRUŽINSKA TERAPIJA
50 Monika Lubas: Novi trendi starševstva

KRŠČANSKO RELIGIOZNO LEPOSLOVJE
56 Matej Krevs: Psalmi
60 Darinka Slanovec: Ne zameri jim, saj ne vedooo

ESEJ
61 Matevž Marinko: Kristusovo telo
64 Boštjan Mlakar: Cerkvene službe: različni darovi služenja s poudarkom na diakonatu
70 Matjaž Celarc: Vsem postal vse, da bi jih pridobil: razmislek ob apostolu Pavlu – oznanjevalcu evangelija
76 Smiljan Trobiš: Pesnikova razmišljanja o Jezusu in o veri

RELIGIOLOGIJA
83 Lalita Grobelšek: Od Brahmana do Bhagavāna: ontološka hierarhija Absolutnega v vajšnavski tradiciji

CERKVENA GLASBA
91 Nina Ditmajer Prando: Nastanek slovenskih adventnih pesmi »Jager na lovu šraja« in »Poslan je angel Gabrijel«

BESEDE STARIH
101 Avguštin: Razlaga Psalma 126 (3. del)

Kulturni prostori svetnikov in romarski turizem

Ekumenski leksikon v geslu »svetniki« pravi, da so bili prvi kristjani sveti (prim. Apd 9,13.32.41; 26,10) oziroma vsak kristjan naj bi bil svet zaradi svoje bogopodobnosti in deležnosti pri Božjem življenju. Sprva so kristjani častili mučence in se zgledovali po njih, kasneje pa tudi po drugih osebah, ki so izkazovale posebne vrline, temelječe na veri in ljubezni do Boga. Po drugem vatikanskem koncilu se je pričelo poudarjanje obhajanja svetnikov ne samo zaradi njihovega zgleda, temveč predvsem zaradi združevanja vseh vernikov v enem Duhu, ki vodi bližje h Kristusu.

Svetniki pa niso zaznamovali le krščanskega koledarja, bogoslužja in duhovnosti, temveč tudi prostor. Njihovi grobovi in relikvije, kraji njihovega življenja, mučeništva in čudežev, njim posvečene cerkve, kapele in samostani so skozi stoletja ustvarjali svojevrsten krščanski prostor. Nekateri od teh krajev so postali velika romarska središča, drugi so ostali predvsem del lokalnega verskega življenja, vendar so oboji sčasoma postali tudi pomemben del kulturnega spomina in dediščine posameznih skupnosti. Pokrajina, skozi katero potujemo danes, je zato marsikje še vedno pokrajina svetnikov.

Toda naš odnos do teh prostorov se spreminja. Cerkev, ki je bila nekoč predvsem cilj romanja, je danes lahko obenem spomenik umetnostne dediščine. Romarska pot tako postane kulturna pot, nekdanji romarski cilj pa je vključen v turistično ponudbo kraja ali regije. Romarju se pridružijo pohodnik, turist, ljubitelj umetnosti in obiskovalec, ki ga k svetemu kraju ne privede nujno vera, temveč zanimanje za zgodovino, arhitekturo, naravo ali lokalno kulturo. Meja med romanjem in turizmom zato ni vedno jasna. Še manj jasno je, ali jo je sploh smiselno ostro začrtati.

Prav to prepletanje odpira vprašanja, ki so v središču tematskega bloka Kulturni prostori svetnikov in romarski turizem. Kaj pravzaprav naredi neki prostor svet? Kako se svetost naseli v prostoru in kako se ohranja skozi stoletja? Kaj se zgodi, ko sakralni prostor postane kulturna dediščina, kulturna dediščina pa predmet turistične interpretacije? In kako je mogoče takšne kraje odpirati novim obiskovalcem, ne da bi jih pri tem reducirali na znamenitosti oziroma turistične proizvode?

Svetišča, relikvije in svetniki predstavljajo dinamičen, medsebojno povezan sistem, in ne zgolj niza ločenih pojavov. Materialna kultura (relikvije, ex votos, podobe, svetišča) in nematerialna kultura (videnja, čudeži, svetost) se medsebojno krepita, medtem ko lokalne družbene strukture, urbana identiteta in migracijske prakse oblikujejo način, kako se svetost proizvaja, kroži in obeležuje. Poti od pozne antike do srednjega veka razkrivajo izjemno kontinuiteto – osrednjo vlogo relikvij in romanj, performativno moč kultov svetnikov – kot tudi smiselne spremembe – diverzifikacijo svetosti z lokalistično kanonizacijo, razpršitev relikvij onkraj grobov in preplet domače pobožnosti z javnimi svetišči.

Zgodovinska perspektiva tako pokaže, da povezovanje svetosti, prostora in potovanja ni nov pojav. Kakor izhaja iz knjige Andréja Vaucheza *Shrines, Relics, and Saints: Christian Sanctuaries from Late Antiquity Through the Middle Ages,* ki jo v tem bloku predstavlja Martin Perčič, se krščanska svetost ni utelešala samo v osebah, ampak tudi v krajih. Grob mučenca, relikvija, čudežna podoba, kraj prikazanja ali spomin na sveti dogodek so lahko postali središče, okoli katerega so se oblikovali obredi, pripovedi, skupnosti in nazadnje institucije. Svetišče je tako prostor, v katerem nevidna svetost postane prostorsko določljiva in človeku dostopna.

Sčasoma so posamezna svetišča postala vozlišča širših omrežij. Relikvije so povezale oddaljene kraje, romarske poti so prepredle pokrajino, velika svetišča so dobila svoje lokalne posnemovalce. Ob njih so se razvijali gostoljubje, trgovina in sejmi, svetniški kulti pa so se povezali z identitetami mest, pokrajin in političnih skupnosti. Svetišče je bilo zato že v preteklosti več kot izoliran sakralni objekt: bilo je prostor srečevanja religioznega, družbenega, kulturnega in gospodarskega življenja.

V tem pogledu sodobni verski in romarski turizem ne pomeni popolnega preloma s preteklostjo. Novo je predvsem okolje, v katerem danes interpretiramo, promoviramo in obiskujemo svete kraje. Sakralna dediščina je vključena v turistične destinacije, kulturne poti, muzejske predstavitve in digitalne platforme. Obiskovalcu jo približujejo informacijske table, zemljevidi, vodeni ogledi, aplikacije in spletne vsebine. S tem se odpira možnost, da nekoč predvsem lokalni prostor postane dostopen mnogo širšemu občinstvu, hkrati pa nastopi nevarnost, da kompleksno versko izročilo postane zgolj še ena kulturno-turistična vsebina.

Kako je mogoče med tema možnostma iskati ravnotežje, konkretno pokaže Simona Kostanjšek Brglez v prispevku o Jernejevi poti v Slovenski Bistrici. Dvanajst kilometrov dolga pot povezuje pet cerkva, vendar njena sodobna podoba ni nastala zgolj kot turistična označitev že obstoječe romarske trase. Kulturno-turistična nadgradnja poti je temeljila na umetnostnozgodovinskih raziskavah sakralnih spomenikov, ki so bile nato prevedene v interpretacijske vsebine, publikacijo, informacijske in usmerjevalne table ter druge pripomočke za obiskovalce.

Jernejeva pot tako pokaže, da kulturni turizem ni nujno nasprotje varovanju sakralne dediščine. Če izhaja iz kakovostnega raziskovanja in premišljene interpretacije, lahko dediščino naredi razumljivejšo in dostopnejšo ter hkrati prispeva k njenemu varovanju in krepitvi lokalne identitete. Pot povezuje cerkve, mestno jedro, podeželje in kulturno krajino ter nekdanjo predvsem župnijsko romarsko prakso odpira tudi obiskovalcem z drugačnimi motivacijami.

Toda romanja vendarle ne moremo razumeti samo kot zaporedja dediščinskih točk. Med enim in drugim svetim krajem je pot – in prav gibanje po njej je lahko bistveni del izkušnje. To razsežnost posebej izpostavlja Radu Burdujan v osebno in primerjalno zasnovanem eseju o študijskem obisku slovenskih svetih krajin. Ljubljana, Brezje, Radovljica in Šmarna gora v njegovem zapisu niso zgolj znamenitosti, temveč kraji hoje, srečevanja, bogoslužja, spomina in premišljevanja. Romanje razume kot prakso, ki obiskovalca spodbuja, da upočasni korak in prostor doživlja drugače od običajnega turista.

Ob tem se pokaže še ena pomembna značilnost sodobnega romanja. Burdujan govori o »kaminoizaciji«, torej o ustvarjalnem prenašanju modela Camina de Santiaga na lokalne poti. V slovenskem prostoru lahko tako cerkve, obcestne kapele, mestna dediščina in gorska pokrajina postanejo del novega razumevanja hoje kot hkrati duhovne in kulturne prakse. Vrednost takšnih poti ni samo v ciljih, ki jih povezujejo, ampak tudi v prostoru med njimi: v srečevanju, premišljevanju in gostoljubnosti.

S tem se vprašanje romarskega turizma poveže tudi z enim osrednjih izzivov sodobnega turizma – trajnostjo. Hoja, javni prevoz, lokalna hrana in premišljeno upravljanje obiskovalcev lahko predstavljajo alternativo nekaterim oblikam množičnega turizma. V religioznem okviru pa skrb

za okolje pridobi še dodatno razsežnost: kulturna in naravna pokrajina nista samo vira turističnih doživetij, temveč prostora, do katerih človek vzpostavlja odnos odgovornosti.

Primerjalni pogled proti Moldaviji obenem opozarja, da profesionalizacija in turistična dostopnost nista edini merili uspešnega upravljanja svetih krajev. Burdujan v moldavskih samostanskih pokrajinah prepoznava neposrednejši in manj turistično posredovan značaj svetega ter zato opozarja na dragoceno napetost: svete kraje želimo ohranjati, razlagati in odpirati obiskovalcem, vendar prav njihova popolna vključitev v logiko turistične ponudbe lahko spremeni tisto, zaradi česar so sploh postali posebni.

Prispevki v tematskem bloku tako isto vprašanje opazujejo s treh različnih časovnih in metodoloških perspektiv. Zgodovina srednjeveških svetišč pokaže, kako se svetost sploh prostorsko uteleša; Jernejeva pot razkriva, kako lahko znanstveno raziskovanje sakralne dediščine postane izhodišče za njeno sodobno interpretacijo; izkušnja slovenskih romarskih krajin pa nas pripelje do vprašanj trajnosti, mobilnosti in osebnega doživljanja romanja.

Morda je prav slednje tisto, kar romarske poti tudi v izrazito mobilnem enaindvajsetem stoletju ločuje od številnih drugih oblik potovanja. Sveti kraj ni samo točka na zemljevidu in romanje ni samo način, kako jo doseči. Med krajem in človekom se vzpostavlja odnos, pri katerem prostor nosi spomin, pripoved in pomen, pot pa zahteva čas, gibanje in pozornost. Kulturni prostori svetnikov zato niso le dediščina preteklosti. Ostajajo kraji, v katerih se tudi sodobni človek – kot vernik, romar, turist ali preprosto radoveden obiskovalec – srečuje s sledmi svetega v prostoru.

Nina Ditmajer Prando

DR. MARTIN PERČIČ

Svetišča kot prostori svetosti

Recenzija knjige Andréja Vaucheza *Shrines, Relics, and Saints*

Vauchez, André. 2026. *Shrines, Relics, and Saints: Christian Sanctuaries from Late Antiquity Through the Middle Ages.* Prev. Michael F. Cusato, spremna beseda M. Cecilia Gaposchkin in Anne E. Lester. Ithaca in London: Cornell University Press. ISBN 978-1-5017-7670-0.

UVOD

Knjiga *Shrines, Relics, and Saints: Christian Sanctuaries from Late Antiquity Through the Middle Ages* je angleški prevod Vauchezove francoske monografije *Sanctuaires chrétiens d'Occident: IVe–XVIe siècle*, ki je izšla leta 2021 pri pariški založbi Cerf. Angleška izdaja, ki jo je prevedel Michael F. Cusato, je del zbirke Medieval Societies, Religions, and Cultures ter odpira delo širšemu krogu bralcev s področja medievalistike, cerkvene zgodovine in antropologije religije. Študija je posebej pomembna, saj je Vauchez eden osrednjih zgodovinarjev srednjeveške percepcije svetosti, kanonizacije in religioznih praks, obravnavana knjiga pa predstavlja sintezo več desetletij njegovega raziskovanja.

V prispevku bomo predstavili konceptualno izhodišče knjige, tridelno zgradbo in osrednje vsebinske poudarke ter ovrednotili njene močne in šibke plati. Med največje odlike sodijo širok primerjalni razpon, povezovanje relikvij, romanja, prostora in institucij ter občutljivost za napetost med ljudsko pobudo in cerkvenim nadzorom. Omejitve izhajajo predvsem iz zahodnoevropskega fokusa, neenakomerne geografske zastopanosti in dejstva, da sintetična širina ponekod nadomesti podrobnejšo primerjavo posameznih primerov. Kljub temu je knjiga pomembno referenčno delo za zgodovino krščanske pobožnosti, sakralnega prostora in romanja.

1. KONCEPTUALNO IN METODOLOŠKO IZHODIŠČE

Osrednja teza knjige je preprosta: krščanska svetost se ne uteleša le v osebah, temveč tudi v krajih. Grobovi mučencev, relikvije, čudežne podobe, votline, kraji prikazanj in spomini na Kristusovo življenje so postopoma oblikovali gosto »mrežo svetišč«, ki ni bila le zemljevid pobožnosti, temveč je preoblikovala kulturni, družbeni in politični prostor krščanskega zahoda. Svetišče je v tej perspektivi kraj, kjer nevidna svetost postane prostorsko določljiva, čutno zaznavna in obredno dostopna (Vauchez 2026, 1–16). Vauchez se s tem vključuje v raziskovalno smer, ki jo je odločilno zaznamoval Peter Brown s poudarkom na praesentia in potentia svetnikov, vendar jo z vprašanja kulta svetnikov razširi na dolgo zgodovino svetišč kot institucij in prostorov

(Brown 1981). Knjiga ni zgolj zgodovina romanj ali relikvij, temveč predstavlja proces, v katerem se spomin na svetnika ali dogodek preoblikuje v trajen kraj, ta kraj pa v religiozno, družbeno in gospodarsko ustanovo.

Izhodiščno vprašanje »Kaj je svetišče?« ni le terminološka formalnost, temveč ključ za razumevanje celotne knjige. Latinski sanctuarium je imel v pozni antiki in srednjem veku več pomenov: lahko je označeval relikvije, cerkveni zaklad, posebej varovani del cerkve ali širši posvečeni prostor. Tudi današnja kanonična definicija svetišča kot cerkve ali drugega svetega kraja, kamor verniki z dovoljenjem krajevnega ordinarija romajo, je zgodovinsko pozna. Vauchez zato uporabi funkcionalno opredelitev, po kateri je svetišče kraj, ki zaradi relikvije, groba, podobe, prikazanja ali spomina na čudež priteguje romarje (Vauchez 2026, 1–16).

S to opredelitvijo avtor v skupni analitični okvir vključi različne kraje, od Jeruzalema, Rima in Compostele do podeželskih kapel. S pristopom, ki je izrazito zgodovinsko primerjalen, namesto ene razvojne črte sledi spreminjanju predmetov češčenja, romarskih poti, obredov, institucionalnih skrbnikov in političnih interesov, pri čemer se opira na hagiografijo, zbirke čudežev, pravne in liturgične vire, inventarje relikvij, podatke o translacijah, ustanovne legende ter materialne in arhitekturne ostanke.

Metodološka prednost tega pristopa je, da ne ločuje strogo med »uradno« in »ljudsko« religijo. Svetišča pogosto nastanejo iz lokalne pobude, prikazanja ali slovesa o čudežu, nato pa jih škofje, redovi, kapitlji, občine ali vladarji priznajo, nadzorujejo in materialno oskrbujejo. Razmerje med karizmo in institucijo ni predstavljeno kot preprost spopad dveh ločenih svetov, temveč kot trajen proces, ki pojasnjuje, zakaj nekateri kulti dobijo stabilno liturgično in pravno obliko, drugi pa sčasoma izzvenijo.

2. ZGRADBA IN VSEBINA KNJIGE

Zgradba knjige s tremi obsežnejšimi vsebinskimi sklopi in petimi poglavji vodi od kronološkega prikaza nastanka svetišč prek njihove vključitve v evropski prostor do sistematične obravnave tipov, vsakdanjega življenja in družbenega kapitala svetega. Takšno zaporedje je premišljeno, saj bralcu najprej predstavi zgodovinski proces, nato pa mu ponudi analitična orodja za primerjavo njegovih rezultatov.

POKRISTJANJEVANJE KRAJA IN SAKRALIZACIJA KRŠČANSTVA

Vauchez v prvem delu »The Christianization of Place and the Sacralization of Christianity«, v poglavju o pozni antiki in zgodnjem srednjem veku (Vauchez 2026, 17–58), izhaja iz napetosti v zgodnjem krščanstvu, ki svetosti kraja sprva ni pripisovalo enakega pomena kot antična tempeljska religija. Odločilen preobrat prinese kult mučencev, ko njihov grob ni več le prostor spomina, temveč kraj učinkovite navzočnosti pričevalca, okoli katerega se oblikujejo praznik, oltar, liturgija in skupnost častilcev.

Konstantinova gradnja bazilik na svetopisemskih krajih in razvoj Jeruzalema kot romarskega središča sta topografski spomin povezala z monumentalno arhitekturo. Kasneje je podobno vlogo v zahodnem krščanstvu prevzel Rim z grobovoma apostolov Petra in Pavla ter bazilikami mučencev. V tem obdobju se izoblikuje temeljna morfologija svetišča: sveto telo ali relikvija, oltar, praznični koledar, čudežna pripoved ter skupnost skrbnikov. Posebej pomembna je Vauchezova ugotovitev, da krščanski sveti prostor ne nastane kot golo nadaljevanje poganskega templja, temveč iz odnosa med telesom svetnika, spominom in občestvom.

VKLJUČEVANJE SVETEGA V EVROPSKI PROSTOR

Drugi del, »The Sacred and Its Integration into European Spaces«, obsega poglavje »From the Middle Ages to the Renaissance« (Vauchez 2026, 59–122), v katerem so v ospredju širjenje svetosti z relikvijami, romarskimi potmi in posnemanjem velikih središč. Prenosi relikvij med kraji niso le premiki predmetov, temveč ustvarjanje novih vezi med kraji izvora in prejemniki relikvij. Relikvija svetnikovo virtus prenese v novo cerkev, na oltar ali v mesto, obenem pa sproži tekmovanje za prestižnejše relikvije in pozneje tudi za politično zaščito.

Križarske vojne in okrepljeni stiki z vzhodnim Sredozemljem pospešijo prenos relikvij na Zahod. Nastajajo tudi svetišča ad instar, ki z imenom, arhitekturo, liturgijo, relikvijami ali odpustki posnemajo Jeruzalem, Božji grob, Rim ali Monte Sant'Angelo, s čimer se oddaljeni kraji simbolno približajo vernikom, ki jih ne morejo obiskati. Vauchez pokaže, da srednjeveška geografija svetega ni sestavljena iz izoliranih točk, temveč iz omrežij posnemanja, prenosa in duhovnih privilegijev.

Poglavje spremlja tudi spremembe v predmetu češčenja. Od 12. in 13. stoletja lahko čudežna podoba postane samostojen nosilec nadnaravnega delovanja, evharistični čudeži pa ustvarijo nova kristološka svetišča. V 14. in 15. stoletju se izrazito okrepijo marijanska svetišča, katerih ustanovne legende pogosto pripovedujejo o prikazanju, najdeni podobi ali Marijini zahtevi po gradnji kapele. Svetost ni več nujno vezana na pokopano telo, ostaja pa izrazito materialna: potrebuje podobo, krajinsko znamenje, stavbo, pripoved in ponavljajoči se obred.

TIPOLOGIJA, ŽIVLJENJE IN DRUŽBENA MOČ SVETIŠČ

Tretji del, »The Functions, Life, and Role of Sanctuaries«, preide od kronologije k sistematični analizi. Poglavje o tipologijah razlikuje svetišča glede na predmet češčenja, doseg in funkcijo (Vauchez 2026, 125–156). Med njimi so relikvijska svetišča ad corpus, kraji prikazanj ter ikonična in evharistična svetišča. Po dosegu segajo od mednarodnih romarskih ciljev do lokalnih krajev, ki so bili najštevilnejši, vendar tudi najslabše dokumentirani. Po funkciji avtor razlikuje devocijska in spokorniška središča, svetišča pribežališča, zdravilne kraje, svetišča za mrtvorojene otroke ter vodna in pomorska svetišča.

Poglavje »The Life of Sanctuaries« obravnava mehanizme, zaradi katerih sveti kraj postane trajna institucija (Vauchez 2026, 157–206). V njem analizira legende, zbirke čudežev, razkazovanje relikvij, votivne darove, romarsko infrastrukturo in oblikovanje prostora.

Zadnje poglavje »Capitalizing on the Sacred« raziskuje politično, družbeno in gospodarsko moč, ki se zbere okoli svetega kraja (Vauchez 2026, 207–249). Relikvije so lahko politični kapital, dinastična svetišča pa povezujejo kult, spomin vladarske rodbine in legitimacijo oblasti. Mestni zavetniki utrjujejo skupnostno identiteto, procesije simbolno označujejo teritorij, romarski prazniki pa spodbujajo sejme, gostoljubje in izmenjavo. Vauchez pri tem religije ne reducira na ekonomijo: dar ostaja izpolnitev zaobljube in simbolna povrnitev prejete milosti, četudi hkrati ustvarja materialno osnovo ustanove.

3. MOČNE PLATI KNJIGE

IZVIRNA SINTEZA PROSTORA, SVETOSTI IN INSTITUCIJE

Največja odlika knjige je, da svetišča obravnava kot kraje manifestacije svetosti in hkrati kot zgodovinske institucije. Avtor se ne ustavi pri teologiji relikvij ali opisu romarskih navad,

temveč pokaže, kako se svetnikova navzočnost vzpostavlja skozi medsebojno delovanje telesa, predmeta, arhitekture, obreda, pripovedi in skupnosti. S tem poveže raziskovanje kulta svetnikov z zgodovino sakralnega prostora, ki jo je arhitekturno poglobljeno obravnaval Crook, ter z novejšimi pristopi k družbenemu oblikovanju svetega prostora (Crook 2000; Hamilton in Spicer 2005).

Posebej prepričljiva je prostorska zasnova knjige. Svetost se lokalizira ob grobu ali podobi, nato pa se z relikvijami, procesijami, patrociniji, posnemovalnimi svetišči in romarskimi potmi širi v pokrajino. Vauchez preseže obravnavo posamezne stavbe in pokaže nastanek krščanske geografije, v kateri so kraji povezani z izmenjavo predmetov, pripovedi, privilegijev in obiskovalcev.

ŠIROK DIAHRONI IN PRIMERJALNI RAZPON

Druga pomembna prednost je izjemen časovni razpon, od pozne antike do 16. stoletja, ki omogoča spremljanje velikih preobrazb: od grobov mučencev in Konstantinovih bazilik prek srednjeveškega razcveta relikvij do marijanskih prikazovanj, evharističnih čudežev in konfesionalnega nadzora v obdobju reformacije. Kronološka obširnost dela razkriva, da nobena tipologija ni nespremenljiva. Lokalno svetišče lahko postane nadregionalno, relikvijski kult pa se lahko temeljito preoblikuje.

Obširen je tudi primerjalni razpon, saj Vauchez ob velikih središčih, kot so Jeruzalem, Rim, Tours, Compostela, Assisi in Loreto, obravnava tudi manjše vaške, gorske, jamske, vodne in obmejne kraje. Vključitev lokalnih svetišč je pomembna, ker pokaže, da vsakdanjega krščanstva ni mogoče rekonstruirati samo iz velikih romarskih poti. Manjši kraji so pogosto neposredno odgovarjali na potrebe po ozdravljenju, varstvu živine, rodovitnosti, zaščiti na poti ali odrešitvi umrlega otroka.

URAVNOTEŽENA OBRAVNAVA RELIGIOZNE IN DRUŽBENE LOGIKE

Vauchez se izogne tako konfesionalni idealizaciji kot reduktivnemu funkcionalizmu. Čudežev ne presoja po vprašanju njihove empirične resničnosti, temveč po njihovi zgodovinski vlogi pri oblikovanju spomina, zaupanja in romanja, hkrati pa ne prikriva gospodarskih koristi, političnega pokroviteljstva in sporov za relikvije. Svetišče lahko vernikom pomeni kraj milosti, oblastem pa vir prestiža; obe razsežnosti sta zgodovinsko resnični in med seboj povezani.

Zelo dobra je tudi analiza napetosti med lokalno pobudo in cerkveno oblastjo, pri čemer škofov nadzor ni predstavljen kot zatiranje ljudske religije, temveč tudi kot preverjanje relikvij, urejanje liturgije, presojanje čudežev in preprečevanje zlorab, nasprotno pa lokalna pobuda ni romantizirana kot povsem spontana in neinstitucionalna. Bratovščine in različne družine so razvijale lastne oblike upravljanja, financiranja in varovanja svetega kraja. Knjiga tako prikaže institucionalizacijo kot ambivalenten, a nujen pogoj trajnosti svetišča.

BERLJIVOST IN UPORABNOST SINTEZE

Kljub obsegu gradiva ostaja argumentacija večinoma jasna in dostopna. Kronologija bralcu omogoča orientacijo, sistematični tretji del pa ponuja uporabne kategorije za nadaljnje raziskave. Knjiga je zato primerna za specialiste, študente in raziskovalce sorodnih področij. Njena posebna vrednost je v tem, da razpršeno gradivo o relikvijah, romanjih, podobah, zdravilnih praksah in upravljanju poveže v enotno razlago razvoja zahodnega krščanskega prostora.

4. OMEJITVE IN ODPRTA VPRAŠANJA

GEOGRAFSKA IN KONFESIONALNA OMEJITEV

Najbolj očitna omejitev je že v izhodišču jasno določen zahodnoevropski fokus: vzhodno krščanstvo nastopa kot izvor nekaterih relikvij, modelov in stikov, ne pa kot enakovredno primerjalno polje. Pri tem je treba poudariti, da naslov francoskega izvirnika izrecno nakazuje omejitev, medtem ko angleški naslov z izrazom Christian Sanctuaries učinkuje nekoliko širše. Pri branju moramo zato upoštevati, da knjiga ni splošna zgodovina krščanskih svetišč, temveč predvsem zgodovina latinskega Zahoda, pri čemer je treba izpostaviti, da je tudi zahodno krščanstvo obravnavano neenakomerno. Francoski in italijanski primeri so zaradi avtorjevega raziskovalnega ozadja ter dostopnosti inventarjev posebej močno zastopani, medtem ko so srednja, severna in vzhodna Evropa nekoliko zapostavljene, zato ni povsem jasno, ali določena razvojna trditev opisuje širši zahodni vzorec ali predvsem območja z najbogatejšo arhivsko dokumentacijo.

OBSEG OBRAVNAVANEGA OBDOBJA

Širše časovno obdobje je hkrati prednost in slabost. Prehod od 4. do 16. stoletja omogoča pregled velikih sprememb, vendar zahteva hitre premike med obdobji in regijami, zaradi česar so posamezni primeri pogosto uporabljeni kot ilustracije širšega procesa, ne da bi bile njihova reprezentativnost, lokalne posebnosti ali nasprotujoče razlage podrobneje preverjene.

Podobno velja za tipologijo svetišč. Vauchez sicer ponuja bogato razvrstitev glede na predmet češčenja, doseg in pomen, vendar kategorije niso razvite v povsem eksplicitен primerjalni model. Posamezno svetišče lahko hkrati pripada več tipom, kar zgodovinsko ustreza stvarnosti, vendar zmanjšuje analitično ostrino kategorij. Knjiga bi pridobila z jasnejšo razlago, kako se posamezne osi – sakralno jedro, geografski doseg, funkcija, prostorska lega in način upravljanja – med seboj križajo.

VIRI IN PERSPEKTIVA ROMARJA

Knjiga izvrstno uporablja hagiografske, institucionalne in materialne vire, pri čemer izkušnje navadnega romarja navaja le posredno. Vauchez se teh težav zaveda, vendar bi lahko bila razlika med normativnim opisom, hagiografsko konstrukcijo in dejansko prakso ponekod bolj sistematično izpostavljena. Prav tako bi bilo mogoče izraziteje obravnavati spol, družbeni položaj in telesno ranljivost romarjev. Ženske, bolniki, otroci in revni so v številnih primerih navzoči, zlasti v pripovedih o prikazanjih in ozdravljenjih, vendar redkeje postanejo samostojen analitični problem. Knjiga daje prednost oblikovanju krajev in institucij pred mikrozgodovino posameznih izkušenj, kar je razumljiva posledica njenega sintetičnega namena, hkrati pa odpira prostor za nadaljnje raziskave.

OMEJENOST Z NOVIM VEKOM

Zaključek v 16. stoletju je vsebinsko utemeljen z reformacijo, ikonoklazmom in katoliško konfesionalizacijo, nadaljnje življenje obravnavanih svetišč ostaja zunaj analize. Prav primerjava srednjeveških modelov z baročnimi, kolonialnimi in modernimi romarskimi kulturami bi lahko pokazala, kateri elementi Vauchezovega modela so trajni in kateri pripadajo specifičnim razmeram srednjeveškega Zahoda. Knjiga je zato močna genealogija, ne pa celovita zgodovina svetišč do sodobnosti.

5. ZNANSTVENI POMEN IN CILJNO BRALSTVO

Kljub navedenim omejitvam gre za pomembno delo pri obravnavi svetišč v krščanskem svetu. Njegov pomen ni le v količini zbranega gradiva, temveč tudi v spremembi perspektive. Zgodovino krščanstva je mogoče pisati ne le skozi institucije, doktrine in pomembne osebnosti, temveč tudi skozi kraje, predmete, gibanje teles in prostorske odnose. Svetišče je v tej optiki kraj, kjer se srečajo teologija svetosti, materialna kultura, družbena organizacija, politična oblast in gospodarska izmenjava.

Knjiga bo posebej uporabna za zgodovinarje srednjega veka, cerkvene zgodovinarje, teologe, umetnostne zgodovinarje, etnologe in raziskovalce romanj. Pomembna je tudi za teološko in pastoralno refleksijo, saj pokaže, da materialna in institucionalna oskrba svetišča ni zunanji dodatek duhovnosti. Prav varovanje relikvij, vzdrževanje stavb, ponavljanje obredov, zapisovanje pričevanj in sprejemanje romarjev omogočajo, da se spomin na manifestacijo svetosti ohrani kot trajna skupnostna praksa.

Delo je dragoceno tudi z metodološkega gledišča. Sakralnega prostora ni mogoče razložiti zgolj z arhitekturo, prav tako ne samo z verovanjem; njegova svetost nastaja v razmerju med materialnim jedrom, pripovedjo, obredom, gibanjem, pravom in institucijo. Vauchezova sinteza zato spodbuja interdisciplinarno raziskovanje, čeprav mora biti njen zahodnoevropski model pri prenosu v druge kulturne in konfesionalne kontekste ustrezno preverjen.

SKLEP

Vauchez prepričljivo pokaže, da so krščanska svetišča mnogo več kot zgolj postaje na romarskih poteh: so kraji, kjer se svetost določene osebe ali dogodka materializira, pripovedno ohranja, obredno aktualizira in institucionalno vzdržuje. Zgodovina svetišč je zato zgodovina oblikovanja prostorov svetnikov in hkrati zgodovina tega, kako je krščanstvo preoblikovalo evropsko pokrajino.

Najmočnejši deli knjige so široka zgodovinska sinteza, občutljivost za prostorsko in materialno razsežnost religije ter povezovanje pobožnosti z institucionalnimi, političnimi in gospodarskimi dejavniki. Njene šibkosti izhajajo predvsem iz istih ambicij: velik časovni in geografski razpon vodi v neenakomerno zastopanost regij, omejuje poglobljeno primerjavo ter včasih pušča kategorije bolj opisne kot analitično stroge. Te omejitve ne zmanjšujejo temeljnega dosežka dela, temveč kažejo, kje ga je treba dopolniti z regionalnimi, primerjalnimi in mikrozgodovinskimi raziskavami.

Knjiga ne ponuja zadnje besede o svetiščih, ponuja pa izjemno trden okvir za razumevanje njihovega nastanka, raznolikosti in trajnosti. Njena najpomembnejša ugotovitev je, da se religiozna svetost v zgodovini ne kaže le kot ideja ali osebna izkušnja, temveč v vsej svoji konkretnosti.

REFERENCE

Brown, Peter. 1981. *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity.* Chicago: University of Chicago Press.

Crook, John. 2000. *The Architectural Setting of the Cult of Saints in the Early Christian West, c. 300–1200.* Oxford: Clarendon Press.

Hamilton, Sarah, in Andrew Spicer, ur. 2005. *Defining the Holy: Sacred Space in Medieval and Early Modern Europe*. Aldershot: Ashgate.

Vauchez, André. 2021. *Sanctuaires chrétiens d'Occident: IVe–XVIe siècle.* Paris: Cerf.

Vauchez, André. 2026. *Shrines, Relics, and Saints: Christian Sanctuaries from Late Antiquity Through the Middle Ages.* Prev. Michael F. Cusato, spremna beseda M. Cecilia Gaposchkin in Anne E. Lester. Ithaca in London: Cornell University Press.

DR. RADU BURDUJAN

Po svetih poteh slovenske dediščine

Konec junija 2026 sem potoval po slovenskih svetih pokrajinah ter obiskoval cerkve, samostane, romarske kraje in točke kulturne dediščine, ki skupaj razkrivajo bogato krščansko izročilo države. V tem eseju premišljujem o tem potovanju in raziskujem, kako se v sodobni Sloveniji prepletajo romanje, kulturna dediščina in trajnost, obenem pa slovensko izkušnjo primerjam z romarskimi tradicijami Republike Moldavije. Potovanje je potekalo v okviru študijskega obiska, ki ga je organizirala Podiplomska šola ZRC SAZU v sklopu projekta Erasmus+ SacredTravels4Growth.

Romanje je bilo od nekdaj več kot le premikanje iz enega kraja v drugega. Je potovanje, ki ga oblikujejo spomin, vera in srečevanje; popotnika vabi, da upočasni korak ter na novo odkrije tako pokrajine, skozi katere hodi, kakor samega sebe. Slovenija s svojo mrežo cerkva, svetišč in gorskih poti ponuja okolje, v katerem ta tradicija še naprej živo uspeva v sodobni Evropi.

PO SVETIH POTEH SLOVENIJE

Potovanje se je začelo v Ljubljani, kjer je večplastna zgodovina mesta – rimska, srednjeveška in baročna – razkrila, kako je vera skozi stoletja oblikovala mestno življenje. Zbrali smo se pred Mestnim muzejem in se pod vodstvom vodiča podali skozi zaporedne plasti mestne preteklosti – rimsko Emono, srednjeveške ulice, baročne cerkve in sodobne posege. Sprehod ni bil zgolj turističen; zastavljen je bil kot vaja v ustvarjanju dediščine. Kamni, pročelja in imena ulic so bili predstavljeni kot dejavni soustvarjalci kolektivne identitete. Ko sem pozneje tisti teden stal na trgu pred stolnico sv. Nikolaja, sem začutil, kako lahko mestno tkivo samo postane oblika neprekinjenega romanja: verniki se gibljejo po istih ulicah, po katerih so nekoč hodile procesije, trgovci in popotniki, pri čemer se zasebna duhovna izkušnja zliva s skupno preteklostjo. Tudi zunaj označenih romarskih poti mesto spodbuja počasnejši, premišljujoč način gibanja skozi prostor, v katerem zgodovina in vera tiho ostajata navzoči v vsakdanjem življenju.

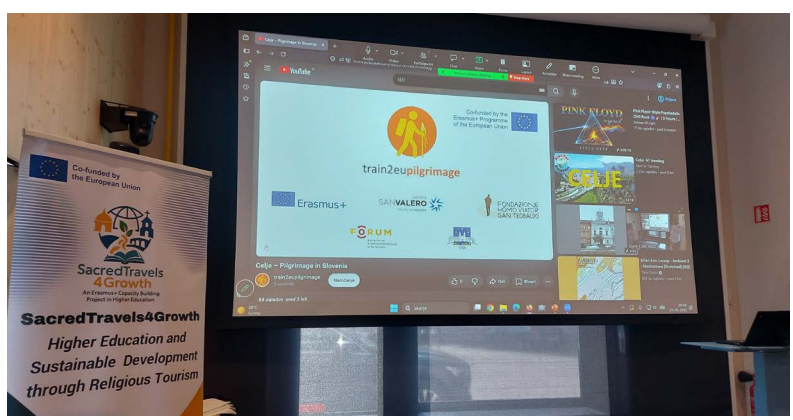
Duhovno središče potovanja so bile Brezje, najpomembnejše slovensko Marijino svetišče. Prispeli smo pravočasno k sveti maši v baziliki Marije Pomagaj. Notranjost, bogata z znamenji hvaležnosti, ki so jih pustili verniki, in zaznamovana s tiho zbranostjo romarjev, je dajala močan občutek žive kontinuitete. Med mašo je baziliko napolnila globoka tišina, ki so jo prekinjali le tiha molitev in nežni odgovori vernikov, kar je ustvarjalo vzdušje intimne, a hkrati skupnostne pobožnosti. Po bogoslužju smo se srečali s predstavniki uprave svetišča in si v romarski restavraciji privoščili tradicionalni obrok. Za mnoge romarje takšnih trenutkov ni mogoče meriti z razdaljo, ki so jo prepotovali, temveč s tiho notranjo spremembo, ki nastane skozi molitev, tišino in skupno bogoslužje.



Slika 1: Udeleženci študijskega obiska SacredTravels4Growth pred baziliko Marije Pomagaj na Brezjah v Sloveniji.

Popoldne smo nadaljevali pot v bližnjo Radovljico in obiskali Čebelarski muzej, povezan s tradicijo čebelarstva, vpisano na Unescov Reprezentativni seznam nesnovne kulturne dediščine človeštva. Sopostavitev je bila presenetljiva: slovesnost Marijine pobožnosti in pretanjena materialna kultura čebelarstva – čebela in med sta trajna simbola Slovenije – sta vsaka na svoj način izražali globoko ukoreninjen odnos med skupnostjo, pokrajino in svetim.

Poleg obiskov svetih krajev je program vključeval tudi akademske razprave o romanju, interpretaciji dediščine in izobraževalnih pristopih k verskemu turizmu. Ti pogovori so dopolnjevali praktično izkušnjo, saj so udeležence spodbujali k razmisleku o tem, kako je mogoče sakralno dediščino razlagati in približati širšemu občinstvu. V Gosposki dvorani smo prisluhnili predstavitvam o katoliškem romanju v Sloveniji, pojavu »kaminoizacije« – prilagajanju modela Camina de Santiago lokalnim potem – ter čutnih razsežnostih svetega. Popoldne je sledila sodelovalna delavnica o spletnih izobraževalnih virih, nato ogled dokumentarnega filma *Common Roads* in odprta razprava. Ritem dneva – teorija, praktično načrtovanje, skupen ogled – je ustvarjal plodno napetost med akademskim raziskovanjem in konkretnimi izobraževalnimi rezultati.



Slika 2: Projektni partnerji med akademsko delavnico na ZRC SAZU, kjer so razvijali ključne koncepte in učne pristope, povezane z romanjem in verskim turizmom.



Slika 3: Projektni partnerji med razvijanjem inovativnih zamisli in tematskih pristopov na delavnici SacredTravels4Growth v Ljubljani.

Najbolj otipljivo izkušnjo romanja je ponudil vzpon na Šmarno goro, ki je deloval kot kratek, intenziven mini Camino. Vzpon pod jasnim poletnim nebom je združeval telesni napor in pogovor. Čeprav je bil fizično zahteven, nas je navdal z globokim občutkom zadovoljstva. Pri baročni cerkvi na vrhu smo srečali lokalnega zgodovinarja in oskrbnika. Refleksivno srečanje, ki je sledilo na prostem, je udeležencem omogočilo ubesediti, kaj je v njih vzbudil vzpon – utrujenost, solidarnost ter okrepljeno zavedanje pokrajine kot naravnega in duhovnega vira. Vrnitev v Ljubljano z javnim prevozom je poudarila premišljeno zavezanost organizatorjev mobilnosti z majhnim vplivom na okolje.



Slika 4: Udeleženci študijskega obiska SacredTravels4Growth med pohodniškim seminarjem na Šmarno goro, kjer so skozi trajnostno romarsko izkušnjo spoznavali slovensko versko, kulturno in naravno dediščino.

Tako kot številne tradicionalne romarske poti je tudi ta vzpon pokazal, da telesni napor ni ovira za duhovno izkušnjo, temveč je pogosto eden njenih bistvenih pogojev. Skupna hoja je individualni napor preoblikovala v skupno potovanje, zaznamovano s pogovorom, spodbudo in tihim premišljevanjem.



Slika 5: Projektni partnerji med pohodom po zgodovinski romarski poti na Šmarno goro, kjer so izkusili trajnostno mobilnost in kulturno krajino enega najbolj priljubljenih slovenskih romarskih ciljev.

Zadnji dan nas je vrnil v mestno središče, kjer smo si vodeno ogledali Frančiškansko knjižnico – najstarejšo knjižnico v Sloveniji – in stolnico sv. Nikolaja, program pa sklenili s srečanjem pri romarski agenciji TRUD. V knjižnici smo imeli priložnost videti starejše verske knjige; njeni tihi knjižni skladi so skupaj s svetlo notranjostjo stolnice pomenili primeren zaključek – kraje, kjer znanje, spomin in molitev že dolgo sobivajo.

Skrbna organizacija študijskega obiska je ustvarila vzdušje, primerno za razmislek, vidne trajnostne prakse – hoja, uporaba javnega prevoza, lokalno pridelana hrana in manjša odvisnost od tiskanega gradiva – pa so utrjevale vrednote, o katerih smo razpravljali skozi celotno potovanje. Trajnost in gostoljubnost tako nista ostali abstraktni načeli, temveč sta postali živi izkušnji, ki sta spremljali vsako etapo romanja.

SLOVENSKI CAMINO: RAZISKOVANJE ROMARSKE DEDIŠČINE

Poleg osebnega itinerarja je obisk ponudil tudi zelo zgoščen niz konceptualnih izzivov. Sodobne raziskave romanja so že zdavnaj presegle starejše modele, ki so svete cilje ostro ločevali od posvetnega prostora. Eden najmočnejših vtisov, ki sem ga odnesel domov, je bil, da romanja danes ne razumemo več preprosto kot potovanja k svetemu cilju. Med študijskim obiskom smo romanje doživljali kot gibanje, srečevanje in skupno refleksijo. Slovenski primer te premike ponazarja še posebej jasno. »Kaminoizacija« ni zgolj uvoz španskega modela; gre za ustvarjalno ponovno vpisovanje lokalnih poti, obcestnih kapelic in gorskih cerkva v širšo evropsko pripoved o hoji kot duhovni in kulturni praksi. Vzpon na 669 metrov visoko Šmarno goro, ki so ga mnogi udeleženci doživeli kot kratek, a intenziven mini Camino, je pokazal, kako se takšni procesi lahko ukoreninijo v slovenski krajini. V tem smislu Slovenija sodeluje v evropskem dialogu, hkrati pa ostaja zasidrana v lastni katoliški in alpski tradiciji.

Vrednost takšnih poti ni le v povezovanju ciljev, temveč tudi v tem, da prostore med njimi spreminjajo v kraje srečevanja, premišljevanja in gostoljubnosti.

Ustvarjanje dediščine se je pokazalo kot še ena osrednja tema. Vodeni sprehod skozi Mestni muzej Ljubljana, interpretacijski pristop na Brezjah in predstavitev čebelarskih tradicij so vsi pokazali, da dediščina nikoli ni statična zapuščina. Nasprotno, nenehno jo oblikujejo procesi izbire, pripovedovanja, institucionalne skrbi in turističnega srečevanja. Čebelarski muzej je bil pri tem še posebej poučen: nesnovna praksa – znanje in spretnosti čebelarstva – je materializirana,

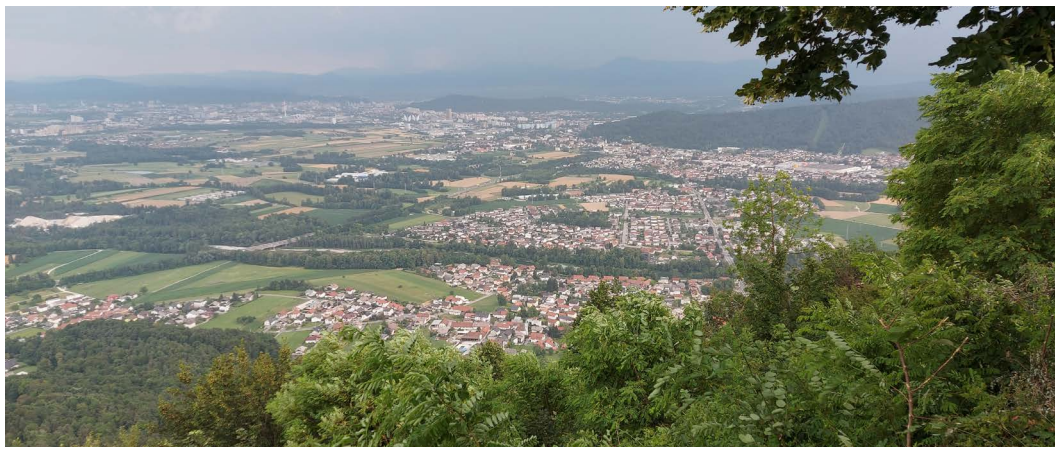
razstavljena ter povezana tako z ekološko trajnostjo kakor z nacionalno identiteto. Če je verski turizem premišljeno upravljan, lahko postane sredstvo prenosa takšne žive dediščine, namesto da bi jo zvedel na tržno blago. V tej perspektivi dobiva nastajajoči koncept slovenskega Camina konkretno obliko. Smiselno zasnovana pot bi lahko povezala kraje, ki smo jih obiskali med študijskim obiskom: zgodovinske plasti središča Ljubljane s stolnico sv. Nikolaja ter Frančiškansko knjižnico, Marijino svetišče Marije Pomagaj na Brezjah, kulturna krajina Radovljice in vzpon na vrh Šmarne gore. Takšna pot bi romarjem in popotnikom omogočila doživljati dediščino ne kot niz ločenih spomenikov, temveč kot neprekinjeno, utelešeno potovanje skozi svete, kulturne in naravne krajine.



Slika 6: Udeleženci študijskega obiska SacredTravels4Growth v cerkvi sv. Jurija, kjer so spoznavali lokalno zgodovino, verske tradicije in kulturni pomen romarske poti na Šmarno goro.



Slika 7: Udeleženci med kratkim počitkom na pohodniškem seminarju na Šmarno goro, ko premišljujejo o romarski poti in okoliški kulturni krajini.



Slika 8: Panoramski pogled na Ljubljano in slovenske Alpe s Šmarne gore, ki poudarja naravno in kulturno krajino, raziskovano med pohodniškim seminarjem SacredTravels4Growth.

Skozi ves program je bila trajnosti namenjena izrecna in stalna pozornost. Pohodniški seminar na Šmarno goro je bil veliko več kot prijeten izlet; ponudil je konkreten model mobilnosti z majhnim vplivom na okolje v nasprotju z visokoogljičnimi oblikami množičnega turizma. Udeleženci so opazili dosledno uporabo javnega prevoza, zmanjševanje plastike za enkratno uporabo, prednost lokalno pridelani hrani ter zavestno omejevanje tiskanega gradiva. Te prakse se ujemajo s širšimi evropskimi razpravami o »počasnem« in »zelenem« turizmu, vendar dobijo posebno globino, kadar jih umestimo v verski okvir. Skrb za stvarstvo ni zgolj okoljski slogan; odmeva v dolgoletnih teoloških tradicijah, ki naravni svet razumejo hkrati kot dar in odgovornost. Slovenska izkušnja kaže, da je mogoče romarsko infrastrukturo premišljeno preoblikovati tako, da uteleša to odgovornost, ne da bi se s tem zmanjšala intenzivnost duhovnega srečanja.



Slika 9: Akademska delavnica v organizaciji Podiplomske šole ZRC SAZU v Ljubljani, ki je povezala poglede na romanje s skupnim razmislekom o izobraževalnih pristopih.

Program je opozoril tudi na to, kako je mogoče sakralno dediščino posredovati z izobraževanjem in digitalno interpretacijo, ter udeležence spomnil, da bi morale sodobne tehnologije poglabljati živo izkušnjo romanja, ne pa je nadomeščati. Razprave v Ljubljani so raziskovale, kako bi lahko bogastvo svetih krajin delili v okviru digitalnega učenja, ne da bi izgubili osebno, utelešeno naravo romanja. Poudarile so tudi pomen premišljenega vizualnega pripovedovanja, medkulturne občutljivosti in izobraževalnih pristopov, ki ohranjajo duhovni pomen teh krajev. Ti razmisleki so se nazadnje stekli v širše vprašanje: kako lahko versko izobraževanje sprejme nove tehnologije in hkrati ostane zvesto živi izkušnji vere?

VTISI IN PRIMERJALNI RAZMISLEKI

Najbolj živi ostajajo čutni in čustveni vtisi. Hladna notranjost brezjanske bazilike po dnevni vročini; vonj po borovcih in zemlji na poti na Šmarno goro; mehka svetloba, ki pronica skozi okna Frančiškanske knjižnice; tihi ponos lokalnih skrbnikov, ki so o svojih krajih govorili kot o poklicni odgovornosti in hkrati osebnem poslanstvu. Slovenija se mi je pokazala kot država, v kateri sveto ni niti obrobno niti omejeno na muzeje. Vtkano je v vsakdanjo geografijo – gorske cerkve, mestne stolnice, romarske gostilne, obpotna znamenja – in obravnavano s kombinacijo institucionalne usposobljenosti in žive domačnosti.



Slika 10: Udeleženci študijskega obiska SacredTravels4Growth med raziskovanjem Frančiškanske knjižnice in muzeja v Ljubljani, kjer so spoznavali eno najstarejših in najdragocenejših slovenskih zbirk kulturne dediščine.

Ker prihajam iz Republike Moldavije, se primerjavam nisem mogel izogniti. Tudi Moldavija ima bogato pravoslavno samostansko in romarsko krajino: Căpriana, Saharna, Țipova, Orheiul Vechi ter številni manjši kraji, ki še vedno privabljajo vernike. Intenzivnost ljudske pobožnosti, vloga samostanov kot središč duhovnega in družbenega življenja ter prepletanje verske prakse z nacionalno in lokalno identiteto pomenijo jasne stične točke, razlikujejo pa se organizacijski in interpretacijski okviri. Slovenski romarski kraji pogosto uživajo prednosti dolgo uveljavljene

turistične infrastrukture, profesionalnega upravljanja dediščine in razmeroma visoke stopnje vključenosti v evropske kulturne poti. V Moldaviji številni sveti kraji ohranjajo neposrednejši, manj posredovan značaj; gostoljubnost je topla in osebna, vendar se sistematična interpretacija, večjezične oznake, infrastruktura dostopnosti in trajnostno upravljanje obiskovalcev še razvijajo.



Slika 11: V Frančiškanski knjižnici in muzeju v Ljubljani so udeleženci raziskovali zgodovinske zbirke, ki pričajo o vlogi verskih ustanov pri ohranjanju znanja in dediščine.

Slovenska izkušnja katoličtva – javna, utelešena in tesno prepletena s krajino – je hkrati podobna pravoslavnim tradicijam v Moldaviji in se od njih razlikuje. Obe tradiciji cenita procesije, romanja in posvečevanje kraja, vendar se zdi slovenska praksa pogosto bolj odprto vključena v vsakdanji civilni in turistični prostor, medtem ko moldavski samostanski kraji praviloma ohranjajo močnejši občutek ločenosti med svetim območjem in zunanjim svetom.

Drug od drugega se lahko veliko naučimo. Slovenija kaže, kako je mogoče romanje povezati s sodobnimi vprašanji – okoljsko trajnostjo, digitalnim izobraževanjem in mednarodnim akademskim sodelovanjem –, ne da bi pri tem izgubilo duhovno globino. Moldavija pa opominja, da lahko sveti kraji ostajajo močni prav zato, ker še niso povsem vključeni v logiko turizma. V primerjalnem pogledu bi veliko koristi lahko prinesel odgovor na vprašanje, kako bi moldavske samostanske krajine lahko prevzele izbrane elemente slovenske prakse (zeleno mobilnost, skrbno interpretacijo, izobraževalna partnerstva), obenem pa ohranile svojevrstno ozračje pravoslavnega romanja. Nasprotno bi lahko slovenski kolegi v moldavskih krajih prepoznali živ zgled pobožnosti, ki se upira pretirani profesionalizaciji.

Takšen dialog nas opominja, da romanje nikoli ni enotna tradicija. Oblikujejo ga lokalna zgodovina, liturgična praksa in kulturni spomin, vendar še naprej izraža isto človeško željo po iskanju smisla skozi gibanje proti svetemu.

Študijski obisk je še okrepil moje prepričanje, da lahko verski turizem, kadar se ga lotevamo z antropološko občutljivostjo in etično skrbjo, prispeva k družbeno-gospodarski vitalnosti, ne da bi sveto zvedel na tržno blago. Takšne izkušnje kažejo tudi, kako pomembno je izobraževati prihodnje strokovnjake, ki bodo znali ohranjati duhovni, kulturni in družbeni pomen romanja ter hkrati spodbujati odgovoren turizem.

SKLEPNE MISLI

Slovenski študijski obisk junija in julija 2026 je bil v najboljšem pomenu besede tudi sam neke vrste romanje – ne k enemu samemu svetišču, temveč skozi krajino idej, krajev in odnosov. Združeval je temeljito akademsko izmenjavo s preprostimi dejanji hoje, poslušanja in opazovanja. Udeležencu iz Republike Moldavije je ponudil hkrati navdih in ogledalo: priložnost, da znana vprašanja svetega prostora, dediščine in trajnosti zagleda prelomljena skozi drug evropski kontekst.

To izkušnjo zapuščam hvaležen organizatorjem na ZRC SAZU, lokalnim skrbnikom, ki so nam velikodušno odprli svoje kraje in z nami delili svoje zgodbe, ter soudeležencem, ki so obogatili vsak pogovor. Naj spoznanja, zbrana v Ljubljani, na Brezjah in na pobočjih Šmarne gore, še naprej hranijo dialog med krščansko duhovnostjo, kulturno dediščino in odgovornim potovanjem.

Romanje nas nazadnje opominja, da je vsako smiselno potovanje hkrati pot navzven in navznoter. Slovenija ne ponuja le izjemnih svetih krajin, temveč tudi trenutke tišine, srečevanja in premišljevanja, ki razkrivajo, kako vera še naprej oblikuje kulturno dediščino in vsakdanje življenje. Takšne izkušnje popotnika ne vabijo le k obisku svetih krajev, temveč tudi k temu, da se jim pusti preoblikovati.

V času, ki ga zaznamujejo hitrost, raztresenost in nenehna mobilnost, romanje ponuja drugačen ritem – tak, ki vabi k pozornosti, hvaležnosti in odprtosti za srečevanje. Svete poti Slovenije so me spomnile, da se vsako potovanje vere začne z enim samim korakom, vendar se nadaljuje še dolgo potem, ko se popotnik vrne domov.

DR. SIMONA KOSTANJŠEK BRGLEZ

Od umetnostnozgodovinske raziskave do kulturno-turističnega produkta: projekt Umetnost za turizem in Jernejeva pot

Povzetek: Prispevek predstavlja proces nastanka Jernejeve poti v Slovenski Bistrici – od umetnostnozgodovinske raziskave do oblikovanja celovitega kulturno-turističnega produkta. Dvanajst kilometrov dolga kulturno-turistična nadgradnja obstoječe romarske poti, poimenovana po farnem zavetniku sv. Jerneju, povezuje pet cerkva v župniji Slovenska Bistrica. Nastala je v okviru projekta *Umetnost za turizem: umetnostnozgodovinske raziskave kot podlaga razvoju trajnostnega turizma Vzhodne Slovenije* (2019–2022) in temelji na poglobljenih umetnostnozgodovinskih raziskavah spomenikov kulturne dediščine. Članek predstavi proces oblikovanja poti, pripravo interpretacijskih vsebin, označitev poti z informacijskimi tablami, usmerjevalnimi tablami in markacijami ter izdelavo turistične publikacije z zemljevidoma. Primer Jernejeve poti kaže, da lahko sistematične umetnostnozgodovinske raziskave predstavljajo kakovostno strokovno podlago za interpretacijo kulturne dediščine ter razvoj trajnostno naravnanih kulturno-turističnih produktov.

Ključne besede: umetnostnozgodovinska raziskava, interpretacija kulturne dediščine, kulturno-turistični produkt, romarska pot, Jernejeva pot, Slovenska Bistrica, trajnostni kulturni turizem

Abstract: This paper presents the development of **St. Bartholomew's Route** in Slovenska Bistrica, tracing its evolution from art-historical research to the creation of a comprehensive cultural tourism product. The 12-kilometre cultural tourism enhancement of an existing pilgrimage route, named after **St. Bartholomew, the patron saint of the parish**, connects five churches within the Parish of Slovenska Bistrica. It was developed as part of the project *Art for Tourism: Art-Historical Contents as the Foundation of Sustainable Tourism Development in Eastern Slovenia* (2019–2022) and is based on in-depth art-historical research on cultural heritage monuments. The paper outlines the process of developing the route, the preparation of interpretive content, the installation of information panels, directional signs and trail markers, as well as the production of a tourist publication with two maps. **St. Bartholomew's Route** demonstrates that systematic art-historical research can provide a sound professional basis for heritage interpretation and the development of sustainable cultural tourism products.

Keywords: art-historical research, heritage interpretation, cultural tourism product, pilgrimage route, St. Bartholomew's Route, Slovenska Bistrica, sustainable cultural tourism

1. UVOD

Kulturna dediščina predstavlja enega najpomembnejših elementov identitete prostora in hkrati pomemben razvojni potencial sodobnega kulturnega turizma. Vendar sama prisotnost kulturnih spomenikov še ne zagotavlja njihove prepoznavnosti, razumljivosti ali privlačnosti za obiskovalce. Da dediščina zaživi kot del turistične ponudbe, jo je treba strokovno raziskati, ustrezno interpretirati ter povezati v smiselno in obiskovalcu dostopno celoto.

Eden izmed možnih načinov takšne interpretacije je oblikovanje tematskih kulturnih poti, ki posamezne spomenike povežejo v vsebinsko zaokroženo izkušnjo. Med njimi imajo posebno mesto romarske poti, saj poleg sakralne dediščine vključujejo tudi zgodovinske, umetnostne, krajinske in družbene razsežnosti prostora. Če so zasnovane na kakovostni strokovni podlagi in prilagojene različnim skupinam obiskovalcev, lahko pomembno prispevajo k ohranjanju in predstavljanju kulturne dediščine ter hkrati bogatijo lokalno turistično ponudbo.



Slika 1: Cerkev sv. Jerneja v Slovenski Bistrici. Foto: Jani Družovec

Leta 2019 je v Slovenski Bistrici zaživela *Jernejeva pot – Romarska pot sv. Jerneja* (v nadaljevanju Jernejeva pot), kulturno-turistična nadgradnja obstoječe 12 km dolge romarske poti, ki povezuje župnijsko cerkev sv. Jerneja in štiri podružnične cerkve. Zasnovana je kot krožna pot, ki se začne pri župnijski cerkvi v Slovenski Bistrici, nato vodi do podružničnih cerkva sv. Jožefa na Jožefovem hribu, sv. Marjete na Ritoznoju in sv. Roka v Kovači vasi, sklene pa se pri podružnični cerkvi Marije Sedem žalosti v Slovenski Bistrici. Po težavnosti sodi med srednje lahke pohodne poti, ob običajnem tempu hoje pa jo je mogoče prehoditi v približno treh urah in pol (Kostanjšek Brglez 2021a). Jernejeva pot je bila kot kulturno-turistični produkt oblikovana v okviru projekta *Umetnost za turizem: umetnostnozgodovinske raziskave kot podlaga razvoju trajnostnega turizma Vzhodne Slovenije* (2019–2022), ki je potekal v sodelovanju med Umetnostnozgodovinskim inštitutom Franceta Steleta ZRC SAZU in turistično agencijo Sajko turizem s sedežem v Slovenski Bistrici. Nadgradnja obstoječe romarske poti je temeljila na novo opravljenih umetnostnozgodovinskih

raziskavah sakralne in profane kulturne dediščine ob poti, ki so predstavljale strokovno podlago za oblikovanje celovitega produkta. Raziskavam so sledili priprava interpretacijskih vsebin, pilotna izvedba poti, preverjanje njene zasnove ter postopna nadgradnja v turistični itinerarij, namenjen tako organiziranim skupinam kot tudi samostojnim obiskovalcem (Kostanjšek Brglez 2019). Pot vključuje tudi zgodovinsko mestno jedro Slovenske Bistrice, katerega najpomembnejši spomeniki profane dediščine so predstavljeni v turistični publikaciji *Jernejeva pot in Slovenska Bistrica* (Kostanjšek Brglez 2021a).

2. PROJEKT *UMETNOST ZA TURIZEM*

Projekt *Umetnost za turizem: umetnostnozgodovinske raziskave kot podlaga razvoju trajnostnega turizma Vzhodne Slovenije* je potekal med letoma 2019 in 2022. Njegov namen je bil pokazati, kako je mogoče rezultate umetnostnozgodovinskih raziskav prenesti v turistično prakso in jih približati različnim ciljnim skupinam. Temeljil je na prepričanju, da je kakovostna interpretacija kulturne dediščine mogoča le na osnovi poglobljenih raziskav, ki omogočajo strokovno utemeljeno, vendar obiskovalcem razumljivo predstavitev posameznih spomenikov in širšega prostora (Kostanjšek Brglez 2019).

V okviru projekta so nastale umetnostnozgodovinske raziskave, kulturno-turistični itinerariji, publikacije ter znanstveni, strokovni in poljudni prispevki. Raziskovalni rezultati so bili predstavljeni tudi na strokovnih predavanjih, v radijskih in televizijskih prispevkih, na projektni spletni strani in drugod. Posebna pozornost je bila namenjena pripravi interpretacijskih vsebin, ki bi obiskovalcem omogočile boljše razumevanje kulturne dediščine in njenega širšega zgodovinskega ter družbenega konteksta. Pomemben del projekta je predstavljalo tudi sodelovanje z lokalnimi ustanovami, Zavodom za varstvo kulturne dediščine Slovenije, fakultetami, raziskovalnimi inštitucijami, turističnimi ponudniki, župnijami, društvi in drugimi deležniki, saj je bilo le s povezovanjem raziskovalnega dela in lokalnega okolja mogoče oblikovati kakovostne turistične produkte (Kostanjšek Brglez 2019; 2022).



Slika 2: Označbe na Jernejevi poti. Foto: Igor Unuk

Eden izmed rezultatov projekta je bila tudi Jernejeva pot v Slovenski Bistrici, ki je kot primer dobre prakse predstavljena v dvojezični publikaciji *Umetnost za turizem: predstavitev projekta, njegovih rezultatov in smernice za oblikovanje turističnih produktov / Art for Tourism: Presentation of the Project, Its Results and Guidelines for Tourist Product Design* (Kostanjšek Brglez 2022). Jernejeva pot predstavlja primer, kako je mogoče rezultate poglobljenih umetnostnozgodovinskih raziskav sistematično prenesti v vsebinsko zaokrožen in trajnostno naravnan kulturno-turistični produkt. Njeno oblikovanje ni obsegalo le raziskovalnega dela, temveč tudi pripravo interpretacijskih vsebin, sodelovanje s strokovnimi in lokalnimi deležniki, pilotno preverjanje zasnove, njeno nadaljnje izpopolnjevanje ter vključitev v turistično ponudbo, s čimer so bili rezultati umetnostnozgodovinskih raziskav uspešno preneseni v prakso.

3. IZHODIŠČE ZA ZASNOVO JERNEJEVE POTI

Pri oblikovanju Jernejeve poti je bilo ključno vprašanje, kako na izbranem območju zasnovati vsebinsko povezano pot, ki bi temeljila na strokovnih umetnostnozgodovinskih raziskavah in hkrati nagovorila različne skupine obiskovalcev. Kot najprimernejša se je pokazala obstoječa romarska pot sv. Jerneja, ki je nastala po zamisli farana Milana Borka. Povezuje župnijsko cerkev sv. Jerneja v Slovenski Bistrici s štirimi podružničnimi cerkvami: cerkvijo sv. Jožefa na Jožefovem hribu nad mestom, cerkvijo sv. Marjete v Ritoznoju, cerkvijo sv. Roka v Kovači vasi in cerkvijo Marije Sedem žalosti v mestnem jedru.



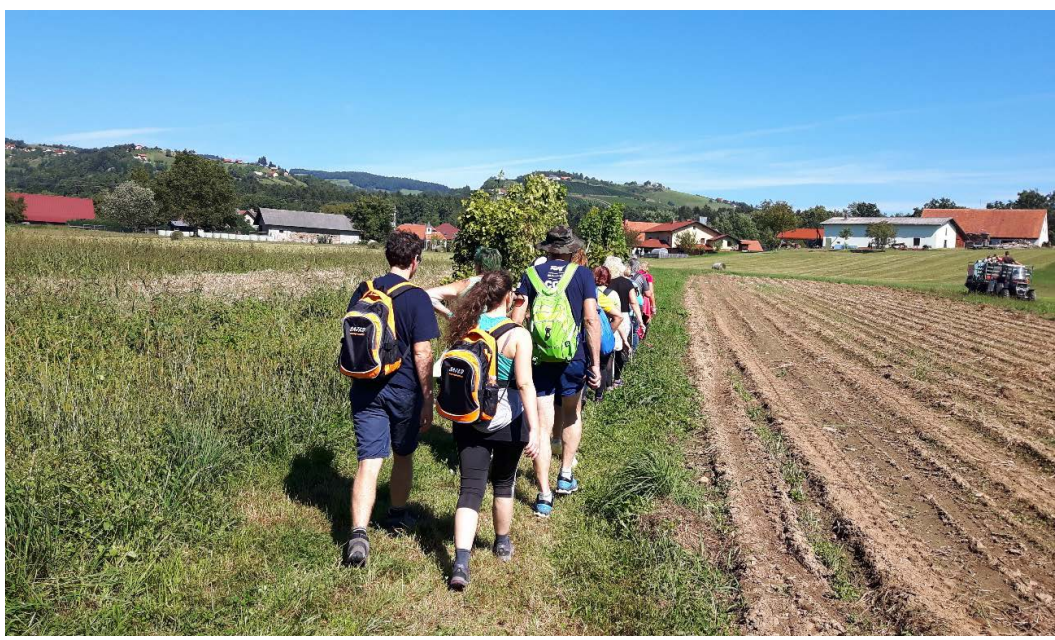
Slika 3: Pohod po Jernejevi poti 2019. Foto: Simona Kostanjšek Brglez

Njena prednost ni bila le v že uveljavljeni romarski tradiciji, temveč predvsem v raznolikosti kulturne dediščine, ki jo povezuje. Cerkve ob poti so nastajale v različnih zgodovinskih obdobjih, ohranile raznoliko arhitekturno podobo, bogato notranjo opremo in številne umetnostnozgodovinske posebnosti, zato skupaj predstavljajo reprezentativen prerez razvoja sakralne dediščine

na območju Slovenske Bistrice. Pot obiskovalca vodi skozi urbano mestno okolje, kulturno krajino in podeželje ter tako omogoča spoznavanje različnih plasti naravne in kulturne dediščine. Že v fazi načrtovanja je bilo prepoznano, da pot zaradi svoje dolžine, razgibanega prostora in raznovrstne dediščine omogoča oblikovanje kakovostnega kulturno-turističnega itinerarija, ki ga je mogoče prilagoditi različnim skupinam obiskovalcev (Kostanjšek Brglez 2019).

Posebna vrednost Jernejeve poti je tudi njena umeščenost v zgodovinsko jedro Slovenske Bistrice. Pot obiskovalca ne vodi le med posameznimi cerkvami, temveč ga spodbuja k odkrivanju širšega zgodovinskega prostora. Zato je bila v interpretacijo vključena tudi profana kulturna dediščina mesta – od najpomembnejših zgodovinskih stavb in spomenikov do drevoredov. Na ta način je Jernejeva pot prerasla okvir klasične romarske poti. Takšna zasnova je omogočila tudi poznejšo povezavo z vodenim ogledom mestnega jedra, s čimer se je obiskovalcem odprla možnost poglobljenega spoznavanja kulturne dediščine Slovenske Bistrice (Kostanjšek Brglez 2019; 2020).

Čeprav je romarska pot obstajala že pred začetkom projekta, je bila poznana predvsem v okviru župnije, kjer so se farani nanjo tradicionalno podali enkrat letno, ob godu sv. Jerneja. Obiskovalci posameznih cerkva in pohodniki ob poti o kulturni dediščini niso imeli na voljo skoraj nobenih informacij. Pri cerkvah ni bilo informacijskih tabel, pot ni bila označena, prav tako ni bilo turistične publikacije z zemljevidoma ali drugih vsebin, ki bi omogočale samostojno raziskovanje. Podatki o cerkvah in drugih znamenitostih so bili razpršeni po različni literaturi, številne teme pa še niso bile raziskane. Tudi na spletni strani župnije obiskovalci niso mogli najti predstavitev cerkva ali drugih informacij o poti.



Slika 4: Pohod po Jernejevi poti 2020. Foto: Simona Kostanjšek Brglez

Eden temeljnih ciljev projekta je bil zato zbrati, preveriti in dopolniti obstoječe podatke, opraviti nove umetnostnozgodovinske raziskave ter rezultate predstaviti na način, ki bo strokovno utemeljen, hkrati pa razumljiv in dostopen najširšemu krogu obiskovalcev. Na tej podlagi so nastala besedila za informacijske table, turistična publikacija z zemljevidoma, vsebine za spletni

strani projekta ter župnije, pa tudi druge tiskane in digitalne vsebine, ki obiskovalcem omogočajo samostojno odkrivanje kulturne dediščine ob Jernejevi poti. Že v tej fazi pa je bilo načrtovano tudi preverjanje zasnove poti v praksi, saj je bilo predvideno, da bodo ugotovitve pilotne izvedbe služile kot podlaga za njeno nadaljnjo vsebinsko in organizacijsko nadgradnjo (Kostanjšek Brglez 2019; 2020).

4. UMETNOSTNOZGODOVINSKA RAZISKAVA KOT TEMELJ INTERPRETACIJE

Izhodišče za oblikovanje Jernejeve poti so predstavljale poglobljene umetnostnozgodovinske raziskave vseh cerkva ob poti ter pomembnejših spomenikov profane kulturne dediščine v Slovenski Bistrici.

Raziskovalno delo je obsegalo sistematičen pregled literature, arhivsko raziskovanje, terensko dokumentiranje ter primerjalno analizo arhitekture, stavbnega razvoja, likovne opreme in ikonografskih programov posameznih cerkva. Posebna pozornost je bila namenjena preverjanju obstoječih podatkov, saj so bili ti pogosto razpršeni, pomanjkljivi ali zastareli. Tam, kjer raziskave še niso bile opravljene oziroma so bila posamezna vprašanja odprta, je bilo treba opraviti novo raziskovalno delo in ovrednotiti zbrane podatke v širšem umetnostnozgodovinskem kontekstu. Raziskave so potekale vzporedno z dokumentiranjem spomenikov, fotografiranjem objektov ter pripravo interpretacijskih vsebin, zato so se nova spoznanja sproti prenašala v zasnovo Jernejeve poti. Raziskovalni proces in priprava interpretacijskih rešitev sta potekala sočasno, saj so se posamezne vsebine sproti preverjale, dopolnjevale in prilagajale potrebam obiskovalcev (Kostanjšek Brglez 2019).

Raziskave so se osredotočale na nastanek posameznih cerkva, njihov razvoj skozi čas, naročniške okoliščine, umetnostne vplive ter njihovo vlogo v lokalnem okolju, poleg tega pa zajele tudi pomembnejše objekte profane kulturne dediščine, zgodovinski razvoj mestnega jedra ter lokalne zgodbe in izročilo, ki so prispevali k oblikovanju itinerarija (Kostanjšek Brglez 2019).

Zbrana spoznanja je bilo treba kritično ovrednotiti, izbrati vsebine, ki so za obiskovalca bistvene, ter jih predstaviti na obiskovalcem razumljiv način. Pomemben del procesa je predstavljal tudi prenos raziskovalnega znanja na turistično agencijo Sajko turizem, saj je bilo treba umetnostnozgodovinska spoznanja preoblikovati v vsebine, primerne za turistično vodenje in izvedbo itinerarija (Kostanjšek Brglez 2019).

4.1 PRIPRAVA INTERPRETACIJSKIH VSEBIN

Na podlagi umetnostnozgodovinskih raziskav so bile za vseh pet cerkva pripravljene enotno zasnovane strokovne predstavitve, ki zajemajo zgodovinski razvoj posameznega spomenika, arhitekturno analizo, predstavitev notranje opreme, ikonografske posebnosti ter izbor najpomembnejših umetnostnozgodovinskih značilnosti. Pripravljena besedila so temeljila na kritično ovrednotenih virih in novih ugotovitvah, pridobljenih z arhivskim in terenskim raziskovanjem (Kostanjšek Brglez 2021c).

Priprava interpretacijskih vsebin je potekala vzporedno z načrtovanjem itinerarija, fotografiranjem spomenikov ter usklajevanjem z Župnijo Slovenska Bistrica, Zavodom za varstvo kulturne dediščine Slovenije, izvajalci informacijskih tabel in drugimi sodelujočimi. Del procesa je predstavljalo tudi določanje najprimernejših lokacij za postavitev informacijskih tabel, pri čemer so bile rešitve usklajene neposredno na terenu (Kostanjšek Brglez 2019).

Posebna pozornost je bila namenjena fotografski dokumentaciji. Sistematično so bile fotografirane celotne stavbe, pomembnejša umetniška dela, detajli stavbne plastike, opreme in drugi

elementi, ki pomembno prispevajo k razumevanju posameznega spomenika. Ker so številne cerkve večino časa zaprte, obiskovalcem fotografije omogočajo vpogled v njihovo notranjost ter jim predstavijo umetniško opremo in druge vsebine, ki bi sicer ostale nedostopne.

4.2 INTERPRETACIJA KULTURNE DEDIŠČINE

Osrednje interpretacijsko gradivo predstavlja turistična publikacija z zemljevidoma *Jernejeva pot in Slovenska Bistrica*, ki je leta 2021 izšla v slovenski, angleški in nemški jezikovni različici (Kostanjšek Brglez 2021a). Vsebuje dva zemljevida (celotne poti in ožjega mestnega jedra) z označenimi spomeniki kulturne dediščine, kratke predstavitve šestindvajsetih sakralnih in profanih spomenikov, praktične informacije za obiskovalce ter priporočila za samostojno raziskovanje Jernejeve poti in zgodovinskega mestnega jedra Slovenske Bistrice. Poleg podatkov o poti, označbah, ogledu cerkvenih notranjščin in možnostih vodenih ogledov obiskovalce spodbuja tudi k obisku bistriškega gradu, mestnega jedra ter ponudnikov lokalne gastronomije.

Ob posameznih cerkvah so bile postavljene informacijske table z osnovnimi podatki o zgodovini, arhitekturi in umetnostni opremi spomenika. Besedila so pripravljena v slovenskem jeziku, njihova vsebina pa je zasnovana jedrnato in pregledno, tako da obiskovalcu predstavijo ključne umetnostnozgodovinske značilnosti posamezne cerkve. Vsaka informacijska tabla vključuje tudi kratek opis Jernejeve poti ter shematski zemljevid z označenimi spomeniki kulturne dediščine, na katerem je posebej označena tudi lokacija, kjer se obiskovalec trenutno nahaja. Besedila dopolnjujejo fotografije notranjščine in najpomembnejših umetniških del posamezne cerkve. Na tablah so tudi QR kode, ki omogočajo neposreden dostop do angleških in nemških prevodov besedil ter dodatnega slikovnega gradiva. Takšna rešitev je omogočila večjezično dostopnost interpretacijskih vsebin brez poseganja v preglednost in oblikovno zasnovo informacijskih tabel (Kostanjšek Brglez 2021c).

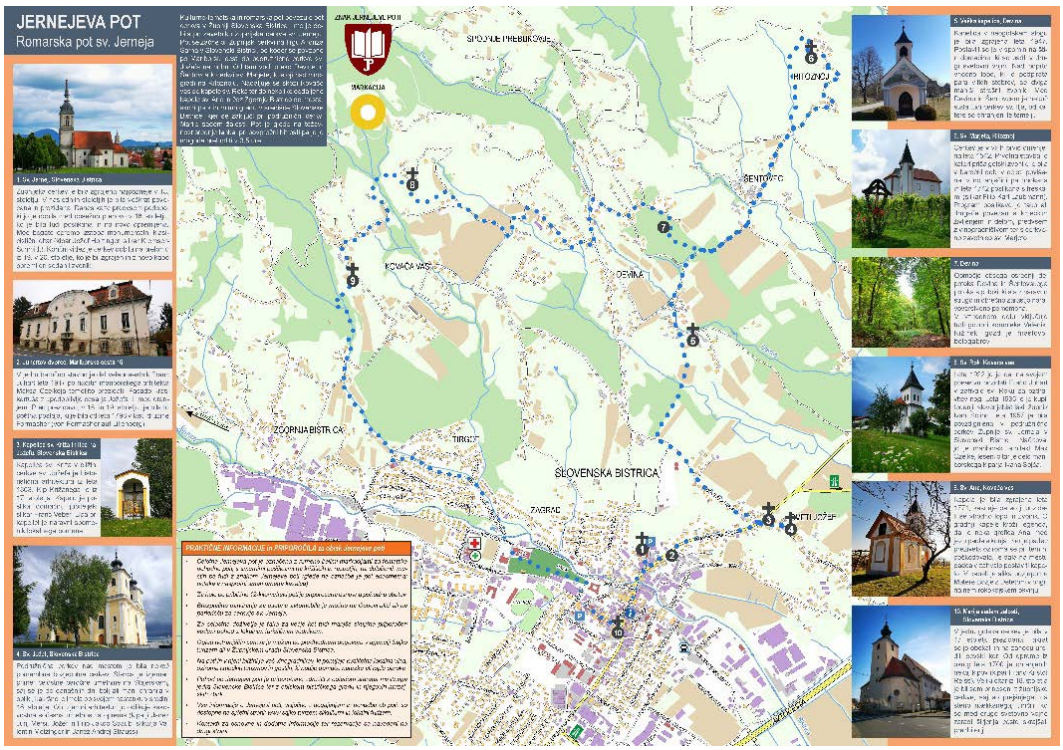
4.3 OZNAČITEV JERNEJEVE POTI IN PREVERJANJE NJENE ZASNOVE

Potreba po označitvi poti se je jasno pokazala že ob prvi pilotni izvedbi Jernejeve poti avgusta 2019. Analiza je pokazala, da obiskovalci za samostojen obisk poleg strokovnih vsebin potrebujejo tudi zanesljiv orientacijski sistem in zemljevid poti. Zato smo v sodelovanju z markacistom najprej izvedli trasiranje celotne poti, določili mesta za markacije in naredili GPS posnetek poteka trase, nato pa je bila junija 2020 pot označena z uradnimi markacijami za namenske poti – rumenim krogom z belo piko (Kostanjšek Brglez 2019; 2020; 2022).

Markacijam so bile pozneje dodane usmerjevalne table z napisom Jernejeva pot in prepoznavnim logotipom poti, ki obiskovalce usmerjajo na posameznih odsekih trase. Za potrebe projekta je bila oblikovana tudi celostna grafična podoba Jernejeve poti. Osrednji element predstavlja logotip, ki združuje dva atributa sv. Jerneja – knjigo in nož. Ročaj noža je oblikovan v monogram JP, ki predstavlja začetnici imena Jernejeva pot, rdeča barva pa simbolizira mučeništvo apostola sv. Jerneja. Logotip se dosledno uporablja na usmerjevalnih in informacijskih tablah, v turistični publikaciji ter drugih promocijskih gradivih.

Prva organizirana izvedba Jernejeve poti je potekala 24. avgusta 2019, ko je bila zasnova itinerarija prvič celovito preizkušena. Raziskovalka in turistična agencija Sajko turizem sta ovrednotili njeno vsebinsko, organizacijsko in časovno zasnovo, ugotovitve pa so predstavljale podlago za nadaljnjo nadgradnjo poti. Na njihovi podlagi sta bila pohod po Jernejevi poti in strokovno vodstvo po zgodovinskem mestnem jedru združena v enoten celodnevni itinerarij Jernejeva pot in Slovenska Bistrica, ki je bil nato vključen v turistično ponudbo partnerja v projektu – turistične

agencije Sajko turizem (Kostanjšek Brglez 2020). Ustreznost tako nadgrajenega itinerarija je bila nato preverjena tudi z nadaljnjimi izvedbami in anketiranjem obiskovalcev, katerih odzivi so potrdili uspešnost povezovanja umetnostnozgodovinskih raziskav, strokovne interpretacije, hoje po kulturni krajini in lokalne ponudbe v kakovosten kulturno-turistični produkt (Kostanjšek Brglez 2021b).



Slika 5: Turistična publikacija Jernejeva pot in Slovenska Bistrica z zemljevidom Jernejeve poti. Foto: Timotej Sajko

5. CERKVE OB JERNEJEVI POTI

Jedro Jernejeve poti predstavlja pet cerkva, pri katerih so bile v okviru projekta postavljene informacijske table. V nadaljevanju so na kratko predstavljene njihove najpomembnejše umetnostnozgodovinske značilnosti, ki tvorijo vsebinski okvir interpretacije ob poti. Predstavitve posameznih cerkva temeljijo na umetnostnozgodovinskih raziskavah, izvedenih v okviru projekta (Kostanjšek Brglez 2021a; 2021c).

5.1 ŽUPNIJSKA CERKEV SV. JERNEJA

Župnijska cerkev sv. Jerneja predstavlja osrednjo točko Jernejeve poti in je hkrati najpomembnejši sakralni spomenik Slovenske Bistrice. Njeni začetki segajo najmanj v prvo polovico 13. stoletja, ko je kot romanska cerkev z vzhodnim zvonikom stala ob tedanji naselbini. S številnimi prezidavami je skozi stoletja dobivala novo podobo, odločilno pa jo je zaznamovala

obsežna baročna prenova v prvi polovici 18. stoletja pod vodstvom župnika Jožefa Gašperja Zamlika. Takrat so z dozidavo novega prezbiterija spremenili orientacijo cerkve, prezidali ladjo z nizoma plitvih kapel in galerijama ter ji prizidali kapelo sv. Frančiška Ksaverja, ki jo stroka pripisuje arhitektu Jožefu Hofferju. Današnjo zunanjo podobo je cerkev dobila leta 1867, ko je bil sezidan nov neorenesančni zvonik, leta 1900 pa je bila po načrtih graškega arhitekta Hansa Pascherja predelana in povišana še streha zvonika.

Posebno vrednost cerkve predstavljajo bogata baročna oprema ter baročne stenske in stropne poslikave. Stranski kapeli krasijo freske treh pomembnih štajerskih baročnih slikarjev – Filipa Karla Laubmanna in Antona Jožefa Lerchingerja, prezbiterij pa je v letih 1722 in 1723 poslikal neznani mojster. Skoraj celotno kiparsko opremo je v drugi polovici 18. stoletja izdelal vodilni spodnještajerski baročni kipar Jožef Holzinger. Vrhunec cerkvene opreme predstavlja klasicistični veliki oltar z monumentalno oltarno sliko sv. Jerneja, ki jo je leta 1782 naslikal eden najpomembnejših avstrijskih baročnih slikarjev Martin Johann Schmidt – Kremser-Schmidt. Pomemben del dediščine predstavljajo tudi orgle iz leta 1715, ki sodijo med starejše ohranjene orgelske instrumente na Štajerskem.

Župnijska cerkev sv. Jerneja je zaradi svoje arhitekture, kakovostnih stenskih poslikav in vrhunske baročne opreme eden najpomembnejših sakralnih spomenikov severovzhodne Slovenije.

5. 2 PODRUŽNIČNA CERKEV SV. JOŽEFA

Na Jožefovem hribu nad Slovensko Bistrico stoji podružnična cerkev sv. Jožefa, nekdanje pomembno romarsko središče in eden najkakovostnejših baročnih sakralnih spomenikov na Štajerskem. Nastala je sredi 18. stoletja na pobudo slovenjebistriškega kaplana Maksa Ledererja, ki je leta 1744 kupil zemljišče za njeno gradnjo in zanjo prispeval tudi del sredstev. Arhitektura je pripisana mariborskemu stavbnemu mojstru Jožefu Hofferju, avtorju nekaterih najpomembnejših baročnih cerkva na Štajerskem. Cerkev je bila v večjem delu dokončana do leta 1757, zvonika pa sta bila prizidana leta 1812.

Posebnost cerkve je, da se je skupaj z večino opreme ohranila skoraj nespremenjena, zato predstavlja izjemen primer celostno zasnovane baročne umetnine. Njeno notranjščino zaznamuje veliki oltar, ki sta ga zasnovala brata Jožef in Filip Jakob Straub, medtem ko je oltarna slika Smrt sv. Jožefa pripisana Valentinu Metzingerju, enemu najpomembnejših baročnih slikarjev na Slovenskem. Pomemben del opreme predstavljajo tudi štirje stranski oltarji, nastali v delavnici Janeza Jurija Mersija, z oltarnimi slikami Janeza Andreja Straussa, ki sodijo med njegova najkakovostnejša dela. Mlajši sloj predstavlja poslikava prezbiterija iz leta 1892, delo cerkvenega slikarja Franca Gornika, ki prikazuje prizore iz življenja sv. Jožefa.

Cerkev sv. Jožefa je zaradi izjemno ohranjene arhitekture in opreme eden najceloviteje ohranjenih baročnih sakralnih spomenikov na širšem štajerskem prostoru.

5. 3 PODRUŽNIČNA CERKEV SV. MARJETE

Na vrhu vinorodnega Ritoznoja stoji podružnična cerkev sv. Marjete, ki je v pisnih virih prvič omenjena leta 1542. Od prvotne gotske stavbe se je ohranil zvonik, medtem ko je bila cerkev v času baroka temeljito prezidana. Takrat je dobila današnjo prostorno in svetlo notranjščino z obokanim ladijskim prostorom, leta 1742 pa je bila tudi poslikana. Freske so najverjetneje delo graškega slikarja Filipa Karla Laubmanna. Čeprav so bile freske v 20. stoletju deloma preslikane,

cerkev še danes ohranja enega najzanimivejših ikonografskih programov na širšem slovenjebistriškem območju.

Posebnost cerkve je tesna povezanost njene arhitekture, opreme in poslikave z življenjem vinogradniške pokrajine. Stenske slike prikazujejo prizore iz življenja cerkvene zavetnice sv. Marjete, hkrati pa vključujejo številne svetnike, ki so jih okoliški prebivalci častili kot priprošnjike za dobro letino, varstvo vinogradov, živine in kmečkega dela. Ta vsebinska zasnova odraža vsakdanje življenje lokalnega prebivalstva ter razkriva tesno povezanost verskega izročila z naravnim okoljem. Pomemben del opreme predstavljajo tudi rokokojske orgle mariborskega orglarja Simona Otoničerja ter kakovosten tabernakelj z baročno sliko Matere Božje dobrega sveta, ki je pripisana štajerskemu slikarju Antonu Jožefu Lerchingerju.

5. 4 PODRUŽNIČNA CERKEV SV. ROKA

Podružnična cerkev sv. Roka v Kovači vasi je med cerkvami Jernejeve poti posebna zaradi svojega nastanka. Za razliko od drugih je bila zgrajena kot zasebna kapela, ki jo je leta 1922 na svojem posestvu dal postaviti domačin Franc Juhart v zahvalo sv. Roku za ozdravitev nog. Po prodaji posestva leta 1935 je kapelo odkupil slovenjebistriški župnik Ivan Šolinc, leta 1957 pa je bila povzdignjena v podružnično cerkev župnije sv. Jerneja Slovenska Bistrica.

Čeprav je stavba majhnih dimenzij, predstavlja kakovostno arhitekturno delo mariborskega arhitekta Maxa Czeikeja, enega vidnejših ustvarjalcev medvojnega obdobja na severovzhodu Slovenije. V njeni arhitekturi se prepletajo elementi različnih historičnih slogov, notranjščino pa zaznamuje lesen krilni oltar mariborskega kiparja Ivana Sojča. Osrednji relief prikazuje sv. Roka, zavetnika pred kužnimi boleznimi in priprošnjika pri boleznih nog, ob njem pa sta upodobljena sv. Frančišek Borgija in sv. Katarina Aleksandrijska, godovna zavetnika ustanoviteljev kapele, Franca in Katarine Juhart.

5. 5 PODRUŽNIČNA CERKEV MARIJE SEDEM ŽALOSTI

Podružnična cerkev Marije Sedem žalosti stoji ob nekdanjih južnih mestnih vratih Slovenske Bistrice, kjer je že v 14. stoletju stala Marijina kapela. Današnja cerkev je v svojem jedru še gotska, skozi stoletja pa je bila večkrat prezidana. Posebej pomembno obdobje v njeni zgodovini se je začelo leta 1629, ko so jo prevzeli minoriti in ob njej zgradili samostan. S podporo grofov Vetter von der Lilie so cerkev v drugi polovici 17. stoletja temeljito prezidali ter ji dali pretežno zgodnjebaročno podobo. Njeno zgodovino zaznamujejo tudi poznejši posegi, med katerimi je bil najobsežnejši poseg v štiridesetih letih 20. stoletja, ko je bil zaradi širitve ceste skrajšan gotski prezbiterij.

Notranjščino cerkve odlikujejo kakovostni zgodnjebaročni elementi, med katerimi posebej izstopa redko ohranjena lesena ograja pevskega kora s konca 17. stoletja. Ohranile so se tudi baročne stenske poslikave, povezane z delovanjem minoritov, ter skupina kipov iz nekdanjih stranskih oltarjev, ki sodijo med redka znana dela mariborske kiparske delavnice Franca Krištofa Reissa. Današnji glavni oltar je bil leta 1947 prenesen iz župnijske cerkve sv. Jerneja in prilagojen novemu prostoru.



Slika 6: Vzpon proti cerkvi sv. Marije, 2019. Foto: Simona Kostanjšek Brglez

SKLEP

Projekt Umetnost za turizem je pokazal, da lahko kakovostna umetnostnozgodovinska raziskava predstavlja trdno osnovo za oblikovanje sodobnih kulturno-turističnih produktov. Jernejeva pot ni nastala le kot povezava med petimi sakralnimi spomeniki, temveč kot rezultat sistematičnega raziskovanja njihove zgodovine, arhitekture, opreme in pomena v širšem kulturnem prostoru Slovenske Bistrice. Raziskovalni rezultati so bili preneseni v interpretacijske vsebine, informacijske table, turistično publikacijo z zemljevidoma, spletne predstavitve in sistem označitve poti ter povezani v celovit turistični produkt. Takšna strokovna podlaga je omogočila pripravo interpretacijskih vsebin, ki so kulturno dediščino približale različnim skupinam obiskovalcev, ne da bi pri tem izgubile svojo strokovno verodostojnost.

Primer Jernejeve poti kaže, da interpretacija kulturne dediščine ni zgolj posredovanje informacij, temveč proces, v katerem se rezultati umetnostnozgodovinskih raziskav preoblikujejo v strokovno utemeljene in javnosti dostopne interpretacijske vsebine. Kulturne poti imajo pri tem pomembno vlogo, saj posamezne spomenike povezujejo v vsebinsko zaokrožen interpretacijski okvir, ki omogoča poglobljeno razumevanje zgodovinskega razvoja prostora, njegove kulturne identitete in medsebojnih povezav posameznih spomenikov. Takšen pristop prispeva k večji prepoznavnosti kulturne dediščine, njenemu dolgoročnemu varovanju ter vključevanju v trajnostni razvoj lokalnega okolja. Hkrati potrjuje, da lahko umetnostnozgodovinske raziskave pomembno prispevajo h krepitvi lokalne identitete ter odgovornemu odnosu do kulturne dediščine med domačini in obiskovalci.

REFERENCE

Kostanjšek Brglez, S. (2019). *Jernejeva pot. Romarska pot sv. Jerneja* [projektno poročilo].

Kostanjšek Brglez, S. (2020). *Analiza pilotne izvedbe itinerarija Jernejeva pot in Slovenska Bistrica* [projektno gradivo].

Kostanjšek Brglez, S. (2021a). *Jernejeva pot in Slovenska Bistrica*. Ljubljana: ZRC SAZU.

Kostanjšek Brglez, S. (2021b). *Jernejeva pot in Slovenska Bistrica. Poročilo o izvedbi itinerarija in analiza vprašalnika* [projektno gradivo].

Kostanjšek Brglez, S. (2021c). Župnijska cerkev sv. Jerneja Slovenska Bistrica; Podružnična cerkev Marije sedem žalosti, Slovenska Bistrica; Podružnična cerkev sv. Jožefa, Slovenska Bistrica; Podružnična cerkev sv. Marjete, Ritoznoj; Podružnična cerkev sv. Roka, Kovača vas [informativne table pri bistriških cerkvah].

Kostanjšek Brglez, S. (2022). *Umetnost za turizem: predstavitev projekta, njegovih rezultatov in smernice za oblikovanje turističnih produktov / Art for Tourism: Presentation of the Project, Its Results and Guidelines for Tourist Product Design*. Ljubljana: ZRC SAZU.

EVA LOMBAR

Teologija romanja in tradicionalna latinska maša: študija primera Paris–Chartres

The Theology of Pilgrimage and the Traditional Latin Mass: A Case Study of Paris–Chartres

Povzetek: Članek prek primera Paris–Chartres govori o pomenu romanj in tradicionalne latinske maše. Prvi del najprej opiše romanje v krščanskem razumevanju, in sicer kot pot spreobrnjenja, molitve, skupnosti in usmerjenost k Bogu, nato pa še z ugotovitvami empiričnih raziskav poveže romanje z vero, duhovnostjo in občutkom pripadnosti. Drugi del članka pa je usmerjen na tradicionalno latinsko mašo, ki je eden izmed glavnih delov romanja Paris–Chartres. Obravnavani so pomeni nekaterih glavnih značilnosti tradicionalne latinske maše, kot so češčenje, tišina, latinščina, telesna gesta ter gregorijanski korali, zaradi katerih danes stari obred še posebej navdušuje mlade. Vključen je tudi drugi vatikanski koncil, ki v svoji osnovi ni spremenil bistva katoliške liturgije, se je pa liturgija v praksi skozi desetletja občutno spremenila. Paris–Chartres tako povezuje romarsko pot, pomen skupnosti in glavni element romanja (TLM) v intenzivno versko izkušnjo.

Ključne besede: romanje, Katoliška Cerkev, tradicionalna latinska maša, Paris–Chartres, duhovnost, liturgija, mladi katoličani

Abstract: Using the example of the Paris–Chartres pilgrimage, this article discusses the significance of pilgrimages and the traditional Latin Mass. The first part begins by describing the pilgrimage through a Christian lens – as a journey of conversion, prayer, community, and a focus on God – and then uses the findings from empirical research to link the pilgrimage to faith, spirituality, and a sense of belonging. The second part of the article focuses on the traditional Latin Mass, which is one of the central elements of the Paris–Chartres pilgrimage. It examines the significance of certain key features of the traditional Latin Mass – such as adoration, silence, Latin, bodily gestures, and Gregorian chant – that continue to inspire young people, in particular, to this day. The Second Vatican Council is also discussed; while it did not fundamentally alter the essence of the Catholic liturgy, the latter has changed significantly in practice over the decades. The Paris–Chartres pilgrimage thus combines the pilgrimage route, the importance

of community, and the central element of the pilgrimage – the Traditional Latin Mass – into an intense religious experience.

Key words: pilgrimage, Catholic Church, Traditional Latin Mass, Paris–Chartres, spirituality, liturgy, young Catholics

1. UVOD

Zgodaj zjutraj že pred vzhodom vstanemo in se zaspano odpravljamo, a zaspanosti kmalu ni več. Na tisoče ljudi iz različnih držav že čaka v skupinah in se razvršča v kolono. Vse nas čaka cel dan hoje, molitve rožnega venca, petja, kateheze in maše v tradicionalni latinski liturgiji. Kmalu pridejo žulji, vročina in utrujenost, ljudje omagajo, ne morejo se več držati skupine. Kljub naporom vztrajamo in molimo naprej in se spodbujamo z molitvijo in pesmimi ter si tako vsi prizadevamo za isti cilj – iti bližje k Bogu. In ponovi vajo še naslednji in naslednji dan vse do cilja, do glavne katedrale Notre-Dame v Chartresu. Tako je izgledalo romanje iz Pariza v Chartres, ki sem se ga udeležila ob binkoštih leta 2026. Ta osebna izkušnja sama po sebi ne more dokazati učinkov romanja in tradicionalne liturgije, lahko pa odpira vprašanja ali zanimanje, zakaj se toliko ljudi, zlasti mladih katoličanov, vsako leto udeležuje tega romanja, kakšno vlogo ima tradicionalna latinska maša v tem kontekstu ter zakaj mlade privlači ravno ta oblika liturgije.

Romanje je v krščanstvu povezano s podobo človeka kot bitja na poti k Bogu. Raziskave romarske izkušnje povezujejo s spremembami po romanju, kot so duhovna poglobitev, rast v veri in občutek pripadnosti neki skupnosti. V romanju Paris–Chartres k takšni izkušnji veliko pripomore tradicionalna latinska liturgija: ta je pomemben del identitete tega romanja, ki je ravno po njej prepoznavno.

Tradicionalna latinska maša je v zadnjih desetletjih zaradi sprememb po drugem vatikanskem koncilu postala manjšinska praksa. Elementi starega obreda, kot so latinščina, gregorijanski koral, tišina in klečanje, s koncilom niso bili odpravljeni, so pa dandanes manj navzoči. Sodobno zanimanje za tradicionalno latinsko mašo torej lahko razumemo v duhu prizadevanja za kontinuiteto teologije.

Osrednje vprašanje članka je zato: kako se na romanju Paris–Chartres romarska pot, skupnost in tradicionalna latinska liturgija medsebojno povezujejo ter kakšen pomen ima TLM za versko izkušnjo in identiteto, še posebej za mlade?

2. TEOLOGIJA ROMANJA V KATOLIŠKI TRADICIJI

Že v Svetem pismu lahko vidimo, kako je podoba poti vključena v določene zgodbe, začenši z Abrahamom, ki kot odgovor na Božji klic zapusti domače okolje in se odpravi proti kraju, ki se mu bo šele razodel (1 Mz 12,1). Izhod Izraelcev iz Egipta je prav tako preizkušnja in pot proti obljubljeni deželi in celoten eksodus ima višji cilj zaradi Božje navzočnosti (2 Mz). Pomembna so tudi romanja v Jeruzalem, kjer se fizična hoja povezuje z molitvijo, bogoslužjem in pripadnostjo Božjemu ljudstvu (PJR 1998).

Kongregacija za bogoslužje in disciplino zakramentov romanje povezuje s podobo homo viatorja, torej človeka, ki je skupaj s telesom Cerkve na poti proti Bogu, na poti proti polnosti. Zato je romanje tudi pot spreobrnjenja, ker je to čas in kraj, kjer romar lahko prepozna svoje navezanosti, grešnost in potrebo po notranji svobodi. Tako sta z romanjem povezana tudi pokora in zakrament sprave. Ves fizičen napor s takim pogledom dobi drugačno perspektivo, saj se znotraj same hoje skriva dodatna, najbolj bistvena dimenzija, in to je Božja dimenzija. Romanje je dejanje češčenja

Boga, kjer romar moli, se zahvaljuje, prosi, prejme odpuščanje ter sodeluje pri liturgiji. Romar kot član Cerkve tako hkrati tudi javno oznanja vero in je povezan z ljudmi, s katerimi hodi, s konkretno Cerkvijo, z vsemi, ki so v preteklosti romali, in z občestvom svetnikov. Zato je romanje tudi občestveno in liturgično dejanje. (DPL 2001, 286)

Hoja tako še ne naredi človeka za romarja. Roszak poudarja, da sta turist in romar navzven lahko zelo podobna, saj oba hodita, vendar je razlika predvsem v motivaciji, odnosu do Boga in v samem smislu poti (Roszak 2022; 2023). Telesni napor sam po sebi še nima religioznega pomena. Zato krščanska tradicija zunanjo, fizično pot neposredno povezuje z notranjo potjo, kjer je človek odmaknjen od svojega vsakdana in je prek molitev, liturgije, odpovedi, spovedi in pokore umeščen v širši okvir vere, skupnosti in svetega cilja. To v človeku vzbudi željo po spremembi življenja, ki vodi k Bogu. (DPL 2001, 286)

3. ROMANJE, VERA IN DUHOVNA SPREMEMBA

Teološka razlaga predpostavlja, da zunanja pot lahko postane notranja pot. Empirične raziskave pa nam kažejo, kako romarji sami doživljajo in opisujejo svojo izkušnjo. Capets pri katoliških pedagogih po romanju v Italijo poroča o obnovi oziroma potrditvi vere, večji povezanosti z univerzalno Cerkvijo ter pomenu svetih krajev, molitve, liturgije in romarske skupnosti (Capets 2018).

Brumec je v raziskavi 630 romarjev na Caminu de Santiagu ugotovila, da so romarji po vrnitvi domov poročali o močnejšem občutku smisla, večji skrbi za druge, večjem samosprejemanju ter globlji duhovnosti, da so pripisovali manjši pomen materialnim dosežkom in da so bolj cenili življenje (Brumec 2022).

Treba pa je razlikovati med duhovnostjo in religioznostjo. Močna romarska izkušnja še ne pomeni nujno večje cerkvene pripadnosti. Brumec in Roszak (2024) sta ugotovila, da religiozna izkušnja ni avtomatična: doživelo jo je 43,1 % anketiranih, 23,8 % jih ni bilo prepričanih, 33,1 % pa je ni zaznalo. Tisti, ki so že prej imeli redno versko prakso in odnos do Boga, so zaznali močnejšo izkušnjo in spremembo. To ne pomeni le, da romanje vpliva na vero, ampak tudi, da predhodna vera vpliva na način doživljanja romanja.

Ne smemo izpustiti trajnosti učinkov romanja. Pieper in Van Uden sta poročala, da so nekateri, ki so romali v Lurd, med romanjem izkusili intenzivno religiozno doživetje, vendar se je po šestih mesecih po romanju ta sprememba večinoma približala začetni ravni (Pieper in Van Uden 1994). Zato lahko trdimo, da romanje pri večini ljudi ustvari okolje za poglobljeno in doživeto religiozno in duhovno izkušnjo, vendar samo po sebi ne zagotavlja avtomatske rasti vere na dolgi rok.

4. ROMANJE, SKUPNOST IN IDENTITETA

Ker romanje poteka med ljudmi, je tu pomemben pojem communitas, kar pomeni intenzivna oblika povezanosti, ki nastanja, ko posamezniki za nekaj časa zapustijo običajne in vsakdanje navade in vloge in vsi so deležni skupnega romarskega prostora in izkušnje. Brumec je v pripovedih romarjev s Camina de Santiaga zaznala občutke enakosti, tovarištva, odprtosti, medsebojne pomoči in povezanosti. Skupnost se ne oblikuje le iz skupnih prepričanj, ampak tudi iz skupne hoje, napora in medsebojne praktične pomoči. (Brumec 2023)

Religiozni in socialni motivi zelo vplivajo na skupnosti predvsem pri mladih, zato sta ta dva motiva pomembna pri ustvarjanju vrstniških odnosov. Pri udeležencih Svetovnega dneva mladih so Cardoso, Marques da Silva in Medina pokazale, da so mladinske skupine vplivale na odločitev za udeležbo ter da je skupno bivanje in srečevanje z drugimi povezano s sposobnostjo sobivati

z drugimi in z močnejšim občutkom pripadnosti Katoliški cerkvi (Cardoso, Marques da Silva in Medina 2023). V drugi raziskavi avtorji podobno opisujejo vero kot »religion in action«, ki se kaže v deljenju prostora, hrane in pomoči ter medsebojne gostoljubnosti (Gonzalez, Mariz in Zahra 2019).

Romanje lahko postane tudi prostor razmisleka o lastni identiteti. Začasen odmik od vsakdanjih vlog in vstop v nevsakdanjo vlogo – vlogo romarja – odpre prostor za razmislek o osebnih vrednotah in o osebni oziroma verski identiteti. V romarski izkušnji, vsakdanu, ritualih in simbolih romanja, ki za nekaj dni postanejo skupni, posameznik samega sebe lahko označi za člana skupnosti in se doživlja predvsem kot romar. Pri mladih takšno okolje zelo vpliva na identitetna vprašanja, saj so v obdobju, ko se identiteta najbolj spreminja in oblikuje. Kljub temu ni mogoče trditi, da bo ista romarska izkušnja vse vodila v isto smer. Romanje odpira prostor, kjer se identiteta lahko oblikuje, vendar izida ne moremo predvideti. (Van der Breek 2017)

5. ROMANJE PARIS–CHARTRES: ŠTUDIJA PRIMERA

Tridnevno katoliško romanje Paris–Chartres, ki je organizirano v času binkošti, poteka od katedrale Notre-Dame v Parizu do katedrale v Chartresu. Romarji prehodijo približno 100 kilometrov. Po podatkih organizatorja se ga je leta 2026 udeležilo približno 20.000 romarjev: povprečna starost je bila okoli 22 let, polovica pa jih je bila mlajša od 25 let. (Notre-Dame de Chrétienté 2026) Ti podatki kažejo na izrazito udeleženost mladih, vendar jih ni mogoče posplošiti na mlade katoličane kot celoto.

Korenine te romarske poti segajo v srednji vek, saj je obstajala že v 9. stoletju, ko je bila povezana s širšo romarsko potjo v Santiago de Compostela. To romanje ima že stoletja pomemben romarski cilj, vse odkar je leta 876 Chartres prejel relikvijo, znano kot Sancta Camisa oziroma Marijin plašč ali tančica. Katedrala je bila med letoma 1194 in 1252 zgrajena v namen, da bi hranila to relikvijo. (Sonnen 2026) Tradicija romanja se nato ni obnavljala vse do 19. stoletja, ko je k obnovi zanimanja za to romarsko pot veliko prispeval francoski pesnik Charles Péguy. Romanje je ponovno oživelo leta 1983, ko je skupina tradicionalno usmerjenih francoskih katoličanov ustanovila združenje Notre-Dame de Chrétienté, ki ima sedež v bližini Pariza, (de Lauzun 2025) in nato v devetdesetih letih vse bolj pridobivalo na prepoznavnosti – udeleževalo se ga je vedno več ljudi. Današnje romanje želi ohranjati romarsko tradicijo, hkrati pa spodbujati katoliško vero, molitev, evharistijo in pokoro. (Cedergen 2025)

Romarji ne hodijo kot posamezniki, ampak hodijo vsak v sklopu svoje skupine. Skupno je približno 300 skupin (*chapters*) po največ 50 romarjev. Skupine nastajajo okoli župnij, univerz, skavtskih organizacij, regij ali držav in vsaka skupina ima svojega vodjo, križ, zastave in prapore, pogosto duhovnika ali kaplana, ki vodijo skupne molitve in pesmi ter spovedujejo. (Sonnen 2026)

Dan na tem romanju izgleda tako, da romarji med potjo molijo rožni venec, pojejo, se udeležijo maše po starem rimskem obredu, imajo možnost spovedi, častijo Najsvetejšega, poslušajo kateheze duhovnikov, spijo v skupnih šotorih in skupaj prihajajo do končnega cilja – do katedrale. Na koncu vstopijo v katedralo, sodelujejo pri zaključni maši in lahko od blizu počastijo relikvijo. Dnevi so strukturirani takole: prvi dan, sobota, se začne s sveto mašo v Parizu, sledi hoja skozi mesto in predmestja; drugi dan, nedelja, sledi hoja skozi podeželje, vmes se romarji udeležijo slovesne binkoštne maše; tretji dan, ponedeljek, je krajši in predstavlja zadnji del poti proti Chartresu. Romarji od daleč že vidijo katedralo in skozi dan se ji vedno bolj bližajo. Ob prihodu v Chartres sledijo zvonjenje, glasba, procesija s križi, zastavami in prapori ter zaključna slovesna maša v katedrali. (Sonnen 2026)

Pomemben metodološki podatek je, da je zelo veliko udeležencev že pred romanjem vključenih v cerkveno življenje. Te podatke je treba obravnavati kot primarni vir organizatorja in ne kot samostojno raziskavo. Zato je možno, da takšno romanje izberejo mladi, ki so že versko angažirani in bi si želeli poglobiti svojo versko identiteto. (Notre-Dame de Chrétienté 2026)

Romanje je izrazito povezano s tradicionalno latinsko mašo, ki v tem pogledu ni zgolj ena izmed pobožnosti, ki spremljajo pot, temveč je del identitete samega romanja. Kakšen teološki pomen ima stari obred in zakaj se tako prepleta z romanjem, bom opisala v naslednjih poglavjih.

6. TEOLOŠKI IN DUHOVNI POMEN TRADICIONALNE LATINSKE MAŠE (TLM)

Da bi lažje razumeli, zakaj ima TLM tako pomembno mesto b romanju Paris–Chartres, ga moramo pogledati s teološkega vidika in pojasniti, kaj ta liturgična oblika sploh je oziroma kaj želi izraziti. Glavno jedro maše ni v latinščini ali zunanji obliki, temveč je skozi katoliško vero v Kristusovi navzočnosti in v evharistični daritvi. Pij XII. v *Mediator Dei* poudarja, da je liturgija javno bogoslužje Kristusa in Cerkve, kjer morata biti tako zunanja drža kot notranje češčenje med seboj povezana (MD 1947). Podobno *Sacrosantum Concilium* uči, da je liturgija dejanje Kristusa in njegovega telesa Cerkve in ravno v liturgiji je dejavno navzoč najbolj pod evharističnima podobama (SC 1963, 7). To razumevanje nadaljuje Benedikt XVI., ki še bolj poudari evharistično češčenje in obhajanje maše, usklajeno v povezavi z adoracijo Kristusa (SCa 2007).

Tako lahko tudi bolje razumemo pomen značilnih gest in drž, ki so prepoznavni elementi tradicionalne liturgije. Klečanje, prikloni, tišina in še druge drže niso vključeni, da bi ustvarili posebno vzdušje ali zaradi estetskega vidika, ampak z njimi ljudje, ki so prisotni med bogoslužjem, pokažejo spoštovanje, ponižnost in češčenje še na telesnem nivoju. Poklek izraža adoracijo, tišina notranjo zbranost in priklon češčenje. Zato je pri kakršni koli razlagi obreda treba imeti v ospredju Boga, saj tako pomen tišine in klečanja postane bolj jasen: gre za odgovor na srečanje z Njim. (Sarah 2016; 2017) Ponzo (2021) poudari, da pomena tridentinskega obreda ne moremo skrčiti samo na latinščino, ker ga soustvarjajo tudi prostor, smer molitve, gibanje in uporaba glasu, in da s tem, ko je vse natančno določeno, prinaša v obred tudi ritualno stabilnost.

Latinščina in gregorijanski koral imata v tem okolju predvsem liturgično in simbolno funkcijo. Nekateri katoličani v raziskavi Johnsona in Priestleyja (2022) povezujejo latinščino s svetostjo, zgodovinsko kontinuiteto in identiteto obreda. V *Sacrosanctum Concilium* je gregorijanski koral označen kot petje, ki je lastno rimski liturgiji in ima primarno mesto za glasbeno spremljanje med liturgičnim obredom (SC 1963, 116).

Teološki in duhovni pomen je zato najbolje gledati kot celoto in ne samo skozi posamezen element, saj prav vse, od tišine, klečanja, priklonov, latinščine in gregorijanskega korala do usmerjenosti molitve, določa skupni cilj – izraziti vero v Kristusovo navzočnost in tako človeka s celotnim telesom usmeriti k češčenju Boga.

7. TRADICIONALNE LITURGIJA PRED DRUGIM VATIKANSKIM KONCILOM, MED NJIM IN PO NJEM

Običajna, današnja oziroma pokoncilska maša je precej drugačna od tradicionalne latinske maše. Da bi razumeli to razliko, je pomembno vedeti, kaj je Cerkev učila pred drugim vatikanskim koncilom, kaj je koncil dejansko učil in kaj se je nato razvilo v desetletjih po njem. Temelj, ki je vera v evharistično daritev in Kristusovo prisotnost, se s koncilom ni spremenil, spremenila pa se je obredna oblika, kar je nato spremenilo, kako verniki doživljajo sveto mašo.

Pred koncilom je bila rimska liturgija povezana z vsem, kar sem opisala v prejšnjem poglavju, torej z latinščino, gregorijanskim koralom, daljšo tišino, določenimi prikloni in načinom prejemanja obhajila. Cerkev je s takšno dejavno udeležbo spodbudila vernike, da pri bogoslužju niso nemi opazovalci, ampak se skupaj z zunanjimi gestami, odgovori in petjem notranje združujejo s Kristusovo daritvijo. Poseben poudarek je na petju gregorijanskega korala, ki pripada ljudstvu. (MD 1947)

Z drugim vatikanskim koncilom se je sodelovanje okrepilo. *Sacrosanctum Concilium* je prenovil obred in zahteval zavestno ter dejavno sodelovanje vernikov, vse v namen, da bi bila liturgija vernikom bolj dostopna (SC 1963, 14, 21). Vendar pa koncil ni opustil ali odpravil vseh značilnosti starega obreda. Določil je, naj se uporaba latinščine ohranja, gregorijanskemu koralu je priznal prvenstveno mesto in za dejavno sodelovanje izrecno omenil tudi geste, telesne drže in sveto tišino (SC 1963, 30, 36, 116). V dodatnih navodilih je bilo še pojasnjeno, da mora sodelovanje vernikov najprej izhajati od znotraj, nato pa se izraža navzven. Tako poslušanje zbora in tišina sama po sebi nista pasivna, če vključujeta notranje sodelovanje. (MS 1967, 15–17)

Razlike med tradicionalno in današnjo običajno liturgijo, ki jih opazimo danes, so nastajale postopoma po reformi liturgije. Leta 1969 je bil razglašen prenovljeni Rimski misal Pavla VI., struktura liturgičnega obreda se je spremenila, v praksi med obredom so prevladali ljudski jeziki in širše so se uveljavile nove možnosti pri obhajanju. Poleg tega nekatere današnje navade niso bile neposredno predpisane v drugem vatikanskem koncilu: na primer obhajila na roke koncil ni uvedel, ampak se je v navodilih ta oblika prejemanja obhajila dovoljevala samo pod določenimi pogoji, dotedanji način obhajanja na jezik pa se je ohranil. Podobno je s skorajšnjo opustitvijo latinščine in gregorijanskega korala, saj nikjer ni bila napisana kakršna koli zahteva, da bi ju bilo treba opustiti. (MDom 1969)

Benedikt XVI. (2005) je močno opozarjal na te razlike, ki so se dogajale med koncilom in po uveljavitvi reforme. V govoru rimski kuriji leta 2005 je zavračal razlage, ki so zagovarjale prelom in prekinitev tradicije, zagovarjal je namreč razlago reforme v nadaljevanju in neprekinjenosti iste Cerkve. V pismu škofom ob *Summorum Pontificum* je zapisal, da sta v zgodovini liturgije prisotna rast in razvoj, ne pa prelom, in poudaril, da to, kar je bilo sveto prejšnjim generacijam, ostaja sveto tudi za sedanje generacije. S *Summorum Pontificum* je zato leta 2007 ponovno razširil možnost uporabe rimskega misala iz leta 1962, torej pred drugim vatikanskim koncilom. Hkrati pa ni zavračal prenovljenega liturgičnega obreda zaradi kontinuitete cerkvenega izročila.

Leta 2021 je papež Frančišek ponovno bistveno spremenil položaj starega obreda. Z motuproprijem *Traditionis custodes* je latinsko mašo omejil tako, da je krajevnim škofom dal večjo vlogo pri odločanju, kje in pod kakšnimi pogoji se lahko obhaja. Za to pa se je odločil, ker je bila zanj edinost Cerkve prioriteta in ker je ocenil, da se v nekaterih okoljih navezanost na tradicionalno latinsko mašo povezuje z zavračanjem liturgične reforme in drugega vatikanskega koncila. (TC 2021)

Na podlagi zgodovinskega pregleda pristopov cerkvenih učiteljev lahko lažje razumemo današnji položaj latinskega obreda. Drugi vatikanski koncil ni prenovil samega bistva v obredu, temveč je obred prenovil tako, da verniki lahko bolj aktivno sodelujejo in da se jim obred bolj približa. Vendar se je v desetletjih odtlej liturgija v praksi spremenila znatno več, kot daje slutiti besedilo *Sacrosanctum Concilium*. Prav zaradi te razlike lahko lažje razumemo, zakaj danes tradicionalna latinska maša navdihuje mlade.

8. ZAKAJ MLADI IZBIRAJO TRADICIONALNO LATINSKO MAŠO?

Prisotnosti mladih na TLM ne moremo povezati z občutki nostalgije po načinu obhajanja pred koncilom, saj večina mladih ni poznala starejše oblike rimskega obreda v času svojega otroštva, ampak jo je odkrila pozneje. Thomas poudarja, da je pri razlagi zanimanja mladih za starejši obred treba upoštevati celoto liturgije – od latinščine, ki je simbolni jezik, tišine, glasbe, občutka reda in estetike do občutkov odkrivanja tradicije in zgodovinske kontinuitete. Mladi si v času negotovosti želijo predvsem gotovost in identitetno stabilnost. (Thomas 2024) Kot smo že omenili v zgornjem poglavju, raziskave kažejo, da mlade TLM nagovarja zaradi občutka svetosti, ritualne stabilnosti in nadaljevanja tradicije, ki jo je Cerkev ohranila več stoletij (Ponzo 2021; Johnson in Priestley 2022). Pri mladih se privlačnost starega obreda lahko povezuje tudi z vključenostjo v skupnost, ki se udeležuje takšne liturgije (Cardoso, Marques da Silva in Medina 2023). Zaradi vseh teh značilnosti skupaj je možno, da TLM mladim predstavlja prostor jasnejše verske identitete in pripadnosti skupnosti.

Pri teh trditvah je potrebna metodološka previdnost; tudi Martyr in Bullivant (2024) v svoji raziskavi kažeta, da so obiskovalci starega obreda po več značilnostih podobni drugim mlajšim katoličanom, ki redno hodijo v sveti maši. Zato ni mogoče sklepati, da TLM sama po sebi povzroča večjo versko zavzetost. Poleg tega mladi, ki iščejo sakralnost, kontinuiteto in jasno katoliško identiteto, pogosteje izberejo tradicionalno liturgijo.

Če vse skupaj utemeljimo, lahko rečemo, da se mladi udeležujejo TLM zaradi prepleta več dejavnikov: od občutka svetega, tišine, ritualne stabilnosti in simbolne bogatosti prek latinščine in telesnih gest do občutka ohranjanja tradicije ter pripadnosti skupini. Tako lažje razumemo izrazito visoko število mladih na romanju Paris–Chartres, kjer tradicionalna liturgija ni le del poti, ampak del identitete romanja.

9. PARIS–CHARTRES IN TRADICIONALNA LATINSKA MAŠA: ROMANJE IN LITURGIJA SKUPAJ

Tradicionalna latinska maša ima velik pomen pri romanju Paris–Chartres. Ni samo njegov del, temveč ena izmed glavnih sestavin in značilnosti. Listina Notre-Dame de Chrétienté navezanost na katoliško izročilo izrecno povezuje z uporabo tridentinskega obreda po liturgiji iz leta 1962 (Notre-Dame de Chrétienté 2026). Po uveljavitvi motuproprija *Traditionis custodes* leta 2021, s katerim so začela veljati strožja pravila uporabe rimskega misala iz leta 1962, je predsednik združenja Jean de Tauriers leta 2022 množično vabil ljudi k udeležbi ravno zaradi tridentinske maše, nato pa leta 2023 opozoril na pritiske, naj romanje opusti rabo starejšega obreda in naj se pri liturgiji uporablja misal Pavla VI. (de Tauriers 2022; 2023) Tradicionalna liturgija tako ni le nekaj, kar romarji srečajo na poti, temveč razlog, zakaj se udeležijo romanja, s čimer javno izražajo željo po ohranitvi starega liturgičnega izročila, saj je uporaba te liturgije v današnji Katoliški Cerkvi močno omejena.

Vendar pa Paris–Chartres ni samo množično srečanje navdušencev nad TLM. Organizator romanje opredeljuje kot marijansko in misijonsko pot, ki je primarno namenjena poglabljanju katoliške vere, molitvi in načinu življenja, ki vodi h Kristusu. Posamezniki to doživljajo, ko tri dni hodijo z manjšo skupino, molijo rožni venec, poslušajo kateheze, sodelujejo pri maši in prejemajo zakrament sprave. (Notre-Dame de Chrétienté 2026) Telesni napor, skupna hoja, molitev, pokora, zakramenti in medsebojna pomoč niso ločene izkušnje, temveč se dopolnjujejo in lahko ustvarijo močan občutek skupnosti ali communitas. Pri tem se lahko navežemo na ugotovitev raziskave o mladih katoličanih, da vrstniške skupine pripomorejo k oblikovanju verske identitete

(Brumec 2023; Cardoso, Marques da Silva in Medina 2023). Tej skupnostni izkušnji se pridruži še tradicionalna liturgija, kar lahko povežemo z raziskavo Thomasa in sklepamo, da mladi verjetno doživljajo tudi občutke sakralnosti, kontinuitete in ohranjanja katoliške tradicije (Thomas 2024).

Posebnost romanja Paris–Chartres je prav v tem, da se romarska pot in TLM medsebojno krepita: tradicionalna liturgija ni ločena od drugih delov romanja, temveč je vključena v telesni napor, molitve, pokoro, spoved, katehezo in hojo s skupnostjo. Hkrati pa TLM predstavlja središče romanja in razlog romarjem za udeležbo, saj je del identitete celotne romarske poti in udeležencem daje priložnost, da javno izrazijo svojo vero in željo po kontinuiteti ter ohranjanju tradicije Cerkve.

10. SKLEP

Romanje v Katoliški Cerkvi predstavlja več kot fizično pot do svetega kraja. Je podoba človeka – homo viator –, ki je na poti k Bogu ter lahko vključuje molitev, pokoro, spreobrnjenje, prejem zakramentov in skupno izkušnjo (DPL 2001, 279–287; PJR 1998). Empirične raziskave kažejo, da romarji poročajo o poglobljeni duhovnosti, spremembah življenjskih vrednot in večjem občutku pripadnosti, vendar ne moremo posplošiti, da so ti učinki samodejni ali pri vseh enaki (Capets 2018; Brumec 2022; Brumec in Roszak 2024; Pieper in Van Uden 1994).

Paris–Chartres tem značilnostim dodaja obhajanje po rimskem misalu iz leta 1962, kar ni le nekakšen dodatek romanju, temveč njegov pomemben del in razlog obstoja (Notre-Dame de Chrétienté 2026). Značilni elementi starega rimskega obreda, kot so tišina, klečanje, latinščina, prikloni in gregorijanski korali, poudarjajo bistvo mašnega obreda, kar je po katoliški veri resnična navzočnost in darovanje Kristusa (MD 1947; SP 2007; Ponzo 2021).

Da bi razumeli, zakaj se pripadniki tradicije zavzemajo za starejši obred in zakaj so v današnjem času v manjšini, je najprej treba razlikovati med drugim vatikanskim koncilom in poznejšo prakso. Koncil ni spremenil temeljnega nauka o evharistiji, prejemu hostije, niti ni odpravil latinščine, gregorijanskega korala ali svete tišine (SC 1963, 7, 30, 36, 116). Razlika med današnjo običajno obliko maše in starejšo latinsko mašo se je občutno pokazala šele desetletja kasneje po koncilu in kontrast med njima je postal dokaj velik. Benedikt XVI. je to napetost poskušal razumeti kot kontinuiteto tradicije in je stari obred ponovno umestil v širše življenje Cerkve (Benedikt XVI. 2005; Sca 2007). Kasneje je bila možnost uporabe TLM zopet močno omejena (TC 2021). To omejenost lahko že opazimo v slovenskem prostoru, saj je za širši krog vernikov tradicionalna latinska maša dostopna le enkrat mesečno v Stični (Mass of the Ages Society 2026). To pomeni, da verniki, ki želijo redno obiskovati starejši obred, nimajo enakih možnosti, kot tisti, ki obiskujejo običajno mašo.

Ravno v tem kontrastu med današnjo običajno liturgijo in staro rimsko liturgijo lahko razumemo zanimanje mladih za TLM. Raziskave kažejo, da ga ni možno razložiti z nostalgijo po nečem, česar mladi sami niso doživeli. Mladi se nad TLM navdušujejo predvsem zaradi občutka svetega, ritualne stabilnosti, simbolne bogatosti in kontinuitete katoliške tradicije. (Thomas 2024; Ponzo 2021; Johnson in Priestley 2022) A pri trditvi, da TLM povzroča večjo religiozno zavzetost, moramo biti previdni, saj raziskave ne kažejo takšne vzročne povezave (Martyr in Bullivant 2024).

Tradicionalna latinska maša je neizogibno povezana z romanjem Paris–Chartres in glede na to, da je povprečna starost romarjev 22 let, je zanimanje za TLM verjetno močno povezano z mladostjo. Po omejitvah tradicionalne liturgije je romanje pridobilo še večjo prepoznavnost in želja po javnem izražanju navezanosti na starejši rimski obred se je povečala. Prav zato je TLM eden izmed glavnih elementov in del identitete romanja Paris–Chartres, kjer soustvarja prostor za rast

verske identitete, skupnosti in iskanja svetega, posebej med mladimi. (Notre-Dame de Chrétienté 2026)

KRATICE

MD – Pij XII. 1947. Okrožnica *Mediator Dei*.

SC – Drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor. 1963. Konstitucija o svetem bogoslužju *Sacrosanctum Concilium*.

MS – Sveta kongregacija za bogoslužje. 1967. *Navodilo o glasbi pri bogoslužju* [*Musicam Sacram*].

MDom – Sveta kongregacija za bogoslužje. 1969. Navodilo *Memoriale Domini*.

SCa – Benedikt XVI. 2007. Posinodalna apostolska spodbuda *Sacramentum caritatis*.

SP – Benedikt XVI. 2007. Apostolsko pismo – motuproprij *Summorum pontificum*.

TC – Frančišek. 2021. Apostolsko pismo – motuproprij *Traditionis custodes*.

PJR – Papeški svet za pastoralo migrantov in potujočih. 1998. *Romanje v velikem jubileju* [*Pilgrimage in the Great Jubilee*].

DPL – Kongregacija za bogoslužje in disciplino zakramentov. 2001. *Direktorij o ljudski pobožnosti in bogoslužju: načela in smernice* [*Directory on Popular Piety and the Liturgy: Principles and Guidelines*].

REFERENCE

Benedikt XVI. 2005. Address of His Holiness Benedict XVI to the Roman Curia Offering Them His Christmas Greetings. Vatican, 22. december. Https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia.html (pridobljeno 28. 8. 2026).

Brumec, Snežana. 2022. Life Changes after the Camino de Santiago Pilgrimage, Including a Deeper Sense of Spirituality. *Journal for the Study of Spirituality* 12, št. 1: 20–35.

Brumec, Snežana. 2023. Examining the Pilgrims' Experience: Communitas Along the Camino de Santiago. *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage* 11, št. 3: 38–50.

Brumec, Snežana, in Piotr Roszak. 2024. Exploring the Transformative Aftereffects of Religious Experiences on Pilgrims Along the Camino de Santiago in Spain. *Journal of Religion and Health* 63, št. 6: 4876–4901.

Capets, Rachel. 2018. *The Impact of Pilgrimage Upon the Faith and Faith-based Practise of Catholic Educators*. Doktorska disertacija. Fremantle: The University of Notre Dame Australia.

Cardoso, Carla, Sofia Marques da Silva in Teresa Medina. 2023. »There Are Two Types of Faith«: Exploring Young Portuguese People's Participation in World Youth Day. *Journal of Beliefs & Values* 44, št. 2: 267–279.

Cedergren, Bénédicte. 2025. Record 19,000 Young Catholics to Walk Paris-Chartres Pilgrimage amid Vatican Scrutiny. Catholic World Report, 5. junij. Https://www.catholicworldreport.com/2025/06/05/record-19000-young-catholics-to-walk-paris-chartres-pilgrimage-amid-vatican-scrutiny/ (pridobljeno 25. 8. 2026).

de Lauzun, Hélène. 2025. Tradition at its Finest: Dazzling Success for the Chartres 2025 Pilgrimage. The European Conservative, 12. junij. Https://europeanconservative.com/articles/news/chartres-pilgrimage-2025-tradition-revival-catholicism/ (pridobljeno 25. 8. 2026).

de Tauriers, Jean. 2023. Chartres 2023 – Discours du Président à Courlis le 28 mai 2023. Notre-Dame de Chrétienté, 28. maj. Https://www.nd-chretiente.com/chartres-2023-discours-du-president-a-courlis-le-28-mai-2023/ (pridobljeno 28. 8. 2026).

Gonzalez, Luciana Thais Villa, Cecília Loreto Mariz in Anne Zahra. 2019. World Youth Day: Contemporaneous Pilgrimage and Hospitality. *Annals of Tourism Research* 76: 80–90.

Johnson, David, in Jennifer Priestley. 2022. A »Sanctified« Language: A Sociolinguistic Study of the Perception of Latin and its Role in the Mass for American Catholics. *Interdisciplinary Journal of Research on Religion* 18.

Martyr, Philippa, in Stephen Bullivant. 2024. *The Catholics in Australia Survey 9 – Traditional Latin Mass (TLM) Attenders*. SSRN, 2. oktober. Https://ssrn.com/abstract=4942220 (pridobljeno 28. 8. 2026).

Mass of the Ages Society. 2026. Find a Traditional Latin Mass. LatinMass.com. Https://www.latinmass.com/find-latin-mass (pridobljeno 28. 8. 2026).

Notre-Dame de Chrétienté. 2026a. La charte de l'association. Notre-Dame de Chrétienté. Https://www.nd-chretiente.com/qui-sommes-nous/notre-dame-de-chretiente-une-association-militante/la-charte-de-lassociation/ (pridobljeno 26. 8. 2026).

Notre-Dame de Chrétienté. 2026b. Pèlerinage de Chartres. Notre-Dame de Chrétienté. Https://www.nd-chretiente.com/pelerinage-chartres/ (pridobljeno 28. 8. 2026).

Pieper, Joseph Z. T., in Marinus H. F. van Uden. 1994. Lourdes: A Place of Religious Transformations? *The International Journal for the Psychology of Religion* 4, št. 2: 91–104.

Ponzo, Jenny. 2021. Vetus Ordo Missae: Italian Catholic Priests Facing the Revival of Latin and Traditional Liturgy. *Social Semiotics* 31, št. 4: 570–584.

Roszak, Piotr. 2022. Contemporary Trends in the Theological Understanding of Christian Pilgrimage. *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage* 10, št. 3: 116–127.

Roszak, Piotr. 2023. From Tourist to Pilgrim: Theological and Pastoral Challenges in the Context of the Camino de Santiago. *Pastoral Psychology* 72: 647–657.

Sarah, Robert. 2016. Towards an Authentic Implementation of Sacrosanctum Concilium. Catholic Culture, 5. julij. Https://www.catholicculture.org/culture/library/view.cfm?recnum=11311 (pridobljeno 28. 8. 2026).

Sarah, Robert. 2017. Silence and the Primacy of God in the Sacred Liturgy. New Liturgical Movement, 14. september. Https://www.newliturgicalmovement.org/2017/09/silence-and-primacy-of-god-in-sacred.html (pridobljeno 28. 8. 2026).

Sonnen, John Paul. 2026. The Chartres Pilgrimage (Pèlerinage de Chartres). Liturgical Arts Journal, 25. maj. Https://www.liturgicalartsjournal.com/2026/05/the-chartres-pilgrimage-pelerinage-de.html (pridobljeno 25. 8. 2026).

Thomas, Sean C. 2024. Mass of the Ages 18–39: The Sudden Revival of the Tridentine Latin Mass and Lessons for a More Robust Post-Conciliar Theological Aesthetics in Liturgy. *Religions* 15, št. 4: 439.

van der Beek, Suzanne. 2017. Ritual Identity. *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage* 5, št. 2: 26–30.

ALINA ŽEROVNIK

Rimska rota kot avtonomno in profesionalizirano srednjeveško sodišče

The Roman Rota as an Autonomous and Professionalised Medieval Court

Povzetek: Tema obravnave je srednjeveško cerkveno sodišče, imenovano Rimska rota, ki predstavlja enega ključnih organov razvoja cerkvenega in posvetnega sodstva. Pri preučevanju zgodovine prava in razvoja sodnih institucij se odpira temeljno vprašanje, ali je bila Rimska rota že v srednjem veku oblikovana kot avtonomen in profesionaliziran sodni organ v pravem pomenu besede. V tem prispevku zagovarjam stališče, da je ta institucija tak značaj dejansko imela že v svojem najzgodnejšem obdobju obstoja. To bom utemeljila z dvema argumentoma: prvič, z obstojem in razvojem lastnih kanonskopravnih pravil, ki izvirajo iz 14. stoletja in kažejo na postopno institucionalno samostojnost, in drugič, z dejstvom, da so sodne funkcije že od začetkov opravljali visoko izobraženi juristi, katerih delo je temeljilo na sistematičnem pravnem razmišljanju ter zapisovanju postopkov svojega odločanja v zbirke, imenovane Decisiones, kar dodatno potrjuje stopnjo profesionalizacije tega sodišča.

Ključne besede: kanonsko pravo, cerkveno sodišče, Rimska rota, pravna profesionalizacija, Decisiones

Abstract: The subject of this article is the medieval ecclesiastical court known as the Roman Rota, one of the key institutions in the development of ecclesiastical and secular jurisprudence. In studying the history of law and the evolution of judicial institutions, a fundamental question arises: was the Roman Rota already established in the Middle Ages as an autonomous and professionalised judicial body in the true sense of the word? In this article, I argue that this institution did indeed possess such a character even in its earliest period of existence. I will substantiate this with two arguments: first, the existence and development of its own canon law rules, which date back to the fourteenth century and indicate gradually increasing institutional autonomy; and second, the fact that judicial functions were from the outset performed by highly educated jurists whose work was based on systematic legal reasoning and the recording of decision-making procedures in compilations named Decisiones, which further confirms the degree of professionalisation of this court.

Keywords: canon law, ecclesiastical court, Roman Rota, legal professionalisation, Decisiones

1. UVOD

Rimska rota, ki velja za prvo nadnacionalno, avtonomno in profesionalizirano sodišče, kontinuirano deluje že od srednjega veka. Danes ima sedež v Rimu in je pritožbeno sodišče Apostolskega sedeža, ki skrbi za enotnost sodne prakse ter s svojimi odločitvami nudi pomoč nižjim cerkvenim sodiščem. Na Roti danes sodi dvajset sodnikov, avditorjev, ki jih izbere papež in prihajajo iz vseh delov sveta. Rimska rota je kot redno sodišče Apostolskega sedeža pristojna tako za vernike latinske Cerkve kot tudi za vernike Cerkva vzhodnega obreda.

V tem prispevku se na Rimsko roto osredotočamo s pravnozgodovinskega vidika. Zagovarjali bomo stališče, da je rota v srednjem veku zares predstavljala avtonomno in profesionalizirano sodišče. Gre za institucijo, ki je na podlagi svojih lastnih pravil delovala že v času, ko so v evropskih deželah vlogo odločevalcev večinoma opravljali laiki, pravna pravila pa so bila največkrat le plod običajev, utrjenih v skupnosti. Rota je tedaj že delovala po avtonomnih kanonskopravnih pravilih, na podlagi formaliziranih postopkov in s pomočjo šolanih doktorjev prava, katerih strokovno in nepristransko delo je pripomoglo tako k lastnemu kot tudi k širšemu evropskemu pravnemu razvoju (Salonen 2023, 6).

2. ZGODOVINSKI ORIS CERKVENEGA SODSTVA IN NASTANEK PREDHODNIKA RIMSKE ROTE

Cerkveno pravo se je že od samih začetkov vzpostavljanja krščanskih skupnosti razvijalo povsem avtonomno in vzporedno z razvojem posvetnega prava. To razmerje je opazno že v prvih stoletjih krščanstva, ko so širjenje nove vere v Rimskem cesarstvu razumeli kot grožnjo uveljavljeni državni religiji, ki je predstavljala enega ključnih stebrov rimskega javnega in zasebnega življenja.

Od Milanskega edikta cesarja Konstantina iz leta 313 je tudi rimsko religijsko pravo začelo temeljiti na krščanski veroizpovedi. Cerkev je tako poleg svobodnega izpovedovanja vere začela bolj sistematično graditi na lastnem pravnem področju. Večino dogmatičnih naukov in pravnih pravil je od takrat naprej sprejemala na vesoljnih cerkvenih zborih, ki jih je od 4. stoletja dalje priznavala tudi rimska oblast, saj so se jih udeleževali cesarjevi odposlanci (Ukmar 1963, 14).

Zgodnji dokaz, da je državna oblast formalno priznavala cerkvene sodne pristojnosti, ponuja kodifikacija *Codex Theodosianus* iz let 437/438, v kateri so zbrane določbe, ki so jasno določale, da o zadevah škofov ne smejo odločati posvetna sodišča in da o zadevah klerikov odločajo izključno škofje na cerkvenih sodiščih. Državna oblast je torej določene zadeve že v 5. stoletju povsem prepustila cerkveni sodni sferi.

Nadalje je v prvi knjigi Justinijanovega kodeksa iz leta 529 zapisano, da lahko škofje obravnavajo in odločajo v sodnih zadevah posvetne narave, ki so jim jih delegirali cesarji –*Audientia episcopalis*. To oblast so znotraj svojih skupnosti sicer imeli že prej, saj apostolom že Sveto pismo naroča, naj v primeru pravde – ki jo sicer med brati zavrača – sodijo tisti, ki med njimi uživajo ugled v Cerkvi (1 Kor 6,1-6). S Konstantinovimi edikti pa so škofje pridobili še dejansko posvetno sodno oblast, s katero so lahko v določenih zadevah sodili tako verujočim kot neverujočim. Odločitev, ki so jo sprejeli, je bila dokončna, izvršljiva pa le s strani civilnega sodišča, saj je tako imenovani *imperium*[1] še vedno ostajal zgolj v rokah rimskega cesarja. To nikakor ni pomenilo, da so škofje postali klasični posvetni sodniki, zaradi česar bi trpelo sojenje v cerkvenih zadevah; gre

[1] Gre za vrhovno izvršilno oblast, ki je predstavljala najvišjo avtoriteto države in je bila pridržana visokim magistratom ter cesarjem.

predvsem za dokaz, da je tudi posvetna oblast v 6. stoletju videla možnost, da del svojih sodnih nalog prenese na škofe, ki so takrat veljali za ključne avtoritete skupnosti.

Audientia episcopalis je po razpadu Zahodnega rimskega cesarstva utonila v pozabo, tradicija sojenja s strani škofov pa se je ohranila v cerkveni sferi, kjer je imel o najpomembnejših sporih znotraj Cerkve (*causae maiores*) pristojnost odločati le papež (Killermann 2009, 14–15).

Kasneje se je na Svetem sedežu začel oblikovati zbor škofov in drugih papeških uradnikov, ki so papežu pomagali pri administrativnih in vodstvenih zadevah. Ker je bil pritok spornih zadev, ki so jih verujoči iz vseh delov krščanskega sveta pošiljali v sojenje, vedno večji, papež kot posameznik ni mogel več soditi sam. Kljub dejstvu, da je imel kot vrhovni poglavar polno moč (*plenitudo potestatis*) v vseh zadevah Cerkve, tudi sodnih, je njeno dejansko izvrševanje lahko prenesel na druge, za to pristojne osebe. Ta konsistorij škofov je sčasoma odločal o vse večjem številu zadev, zato so se postopki reševali vse počasneje; hkrati pa tudi ni bil specializiran zgolj za sojenje, temveč je opravljal še številne druge naloge upravne narave. Prav zato se je začela pojavljati potreba po oblikovanju trajnejšega organa, ki bi se ukvarjal izključno s spornimi zadevami, naslovljenimi na papeža.

Papeški uradniki (kanclerji), ki so prevzemali te naloge, sprva še niso imeli statusa pravih sodnikov. Zadeve, ki so prispele na Sveti sedež, so lahko le poslušali in preiskovali, nato pa so morali svoje ugotovitve predati papežu, ki je na podlagi slišanega sam dokončno razglasil sodbo (Del Re 1998, 226–227).

Težnja po hitrejšem in strokovnejšem reševanju zadev je privedla do tega, da so kanclerji postopoma dobivali pooblastila za samostojno sojenje. Zadeve so reševali znotraj papeške kurije, za svoje delo pa so prejemali cerkvene beneficije. Papež Inocenc IV. je po prvem Lyonskem koncilu (1245) vzpostavil reden organ, zaposlil učene juriste in jih imenoval za *auditores generales causarum sacri palatii apostolici*. Skupaj so tvorili redno sodišče kolegialnega značaja, imenovano *Audientia sacri palatii*, ki se upravičeno šteje za neposrednega predhodnika Rimske rote (Salonen 2023, 5).

3. AVTONOMNOST SREDNJEVEŠKE RIMSKE ROTE

Avtonomnost srednjeveške Rimske rote je ena njenih temeljnih značilnosti in ključna predpostavka njenega zgodovinskega vpliva na razvoj evropske pravne kulture. Čeprav je rota delovala v okviru cerkvenega pravnega reda, je že v srednjem veku razvila institucionalno in normativno samostojnost, ki jo lahko razumemo kot zgodnjo obliko avtonomnega sodnega delovanja.

3.1. LOČENOST OD POSVETNIH SODIŠČ

V prvi razsežnosti se avtonomnost Rote kaže v popolni neodvisnosti cerkvenega sodstva od posvetnega. Sistem cerkvenega sodstva je bil že od zgodnjih stoletij strogo ločen od posvetnih sodišč, kar je v kasnejših stoletjih veljalo tudi za Rimsko roto, ki kot redni organ deluje od 13. stoletja dalje.

V času, ko so bila posvetna sodna telesa praviloma tesno vpeta v fevdalne, mestne ali vladarske strukture, so cerkvena sodišča delovala zunaj neposrednega vpliva nosilcev posvetne oblasti. Jurisdikcija Rote, njena procesna pravila in sodna praksa niso izhajali iz običajnega prava posameznih dežel ali vladarjev, temveč iz avtonomnega kanonskega pravnega reda in oblikovanja lastnih kanonskopravnih pravil.

3.2. LOČENOST RIMSKE ROTE OD OSTALIH ORGANOV CERKVENEGA PRAVA

Čeprav ima v cerkveni ureditvi že od začetka vodilno vlogo papež kot vrhovni učitelj, zakonodajalec in sodnik, je bila zaradi naraščajočega števila vernikov in zapletenosti sporov nujna institucionalna diferenciacija znotraj Rimske kurije. Organi kurije, ki so se v času papeža Inocenca III. sestajali trikrat tedensko, so postopoma začeli pridobivati samostojno sodno funkcijo, ločeno od preostale upravne oblasti (Del Re 1998, 225).

Sodišče *Audientia sacri palatii* (predhodnik Rote) sprva ni nastalo s posebno papeško konstitucijo, temveč se je oblikovalo organsko glede na potrebe tistega časa in potrebe po postopnem prenašanju papeških sodnih pristojnosti na kardinale. O formalni institucionalni ločenosti in avtonomiji sodišča je mogoče govoriti šele od prve polovice 14. stoletja, ko se je dokončno vzpostavila njegova ločenost od ostalih kurialnih organov. Pristojnost sodišča je bila uradno določena šele leta 1331 s papeško konstitucijo *Ratio iuris* avignonskega papeža Janeza XXII. Ta pravni akt je zgolj uzakonil že obstoječo prakso sodišča – določil je, da mora zasedati redno in slovesno ter da morajo sodniki s svojim delom braniti pravice Cerkve in papeža; hkrati jim je zapovedal, naj si vzamejo dovolj časa in skrbnosti, da zadeve temeljito preučijo in nato razsodijo skupaj z drugimi sodniki.

V času avignonskega papeštva je *Audientia sacri palatii* delovala na jugu Francije in ne v Rimu. O dejanski Rimski roti lahko govorimo šele od leta 1377, ko se je končalo t. i. babilonsko ujetništvo v Avignonu in je večno mesto znova postalo središče zahodnega krščanskega sveta. Šele s selitvijo nazaj v Rim in ustalitvijo kraja delovanja je sodišče dobilo svojo dokončno podobo in ime, pod katerim ga poznamo danes (Killermann 2009, 51–66).

4. PROFESIONALIZIRANOST SREDNJEVEŠKE RIMSKE ROTE

Že od svojih začetkov je rota sistematično zaposlovala učene pravnike z visoko stopnjo formalne pravne izobrazbe, kar je omogočilo oblikovanje strokovno usposobljenega sodniškega telesa. Poleg tega je sodišče aktivno sodelovalo pri izobraževanju novih generacij pravnikov, saj so sodniki procese svojega odločanja zapisovali v obsežne zbirke, ki so služile kot učni pripomočki in kot zbirke zapisov dobrega sodniškega razlogovanja. Tako se je znotraj cerkvenega pravnega reda vzpostavil profesionaliziran sodni prostor, katerega način reševanja zadev je presegal meje cerkvenopravnega sistema.

4.1. PROFESIONALIZIRANOST SODNIKOV

Najvišje funkcije papeških uradnikov v kurialnih uradih so že v srednjem veku lahko zasedali le učeni kleriki. Enako je veljalo za Rimsko roto, kjer je papež sam trajno zaposloval avditorje[2] (Salonen 2023, 4–5).

Papež Martin V., ki je bil pred nastopom pontifikata tudi sam sodnik na roti, je v konstituciji *In apostolicae dignitatis*, kjer se ime »rota« prvič pojavi, zapisal kriterije, ki jih morajo izpolnjevati šolani juristi, kandidati za avditorje. Med drugim so morali biti doktorji kanonskega ali civilnega[3] prava, še bolje, če so bili doktorji obojega (*utriusque iuris*). Kot doktorji so morali na fakulteti

[2] Poimenovanje je mogoče povezati s kardinali sodniki iz časa papeža Inocenca III., ki so o zadevah le poslušali, razglasitev sodbe pa prepustili papežu. Njihovo ime se je kljub drugačni naravi sodnikov na roti ohranilo, kar pa ne pomeni, da so v kasnejših obdobjih pravde le poslušali. Postali so dejanski razsodniki, ki so na koncu odločili o sporu in razglasili sodbo.

[3] Pridevnik »civilno« se predvsem v kanonskopravni literaturi (nekoliko neustrezno) uporablja za pravo kot nasprotje cerkvenemu, torej za vsa področja posvetnega prava in ne le za pravo, ki ureja odnose med zasebnimi pravnimi subjekti, kot je civilno pravo opredeljeno v sodobnem slovenskem pravnem redu.

predavati vsaj tri leta ter imeti dober ugled in zgledno moralno življenje. V konstituciji je omenjeno tudi, da mora vsak avditor ob nastopu funkcije priseči sv. Petru ter vsako odločitev sprejeti v skladu s kanonskimi in civilnimi zakoni. Martin V. je poleg tega predpisal visoke kazni za sodnike zasliševalce, ki so prekršili svojo poklicno dolžnost ali svojih funkcij niso opravljali dovolj resno. Za 15. stoletje so bili to zelo strogi pogoji, kar je pomenilo, da je službo lahko nastopilo le malo mož, ti pa so po končanem mandatu prevzeli druge visoke službe na svetem sedežu (Del Re 1998, 229).

V določenih obdobjih so poleg papeža možnost imenovati enega sodnika zasliševalca imele tudi nekatere italijanske mestne državice in druge evropske kraljevine. Španski kralj je lahko v imenu Kastilje in Aragonije imenoval dva avditorja, enako tudi Bologna, Perugia, Milano, Ferrara in Benetke, kar že kaže na zelo zgodnji nadnacionalni element med temi šolanimi sodniki (Del Re 1998, 231).

S papežem Sikstom IV. se je število avditorjev omejilo na dvanajst, vsak izmed njih pa je lahko izbral štiri notarje, ki so mu pomagali pri delu. Vsi postopki so morali biti zapisani, vse gradivo skrbno zbrano in pripravljeno, pri zasliševanju prič pa so sodniku zasliševalcu lahko pomagali notarji. Sprva so notarje zaposlovali avditorji sami, pozneje pa je to nalogo prevzela Rimska kurija, saj so bili pogoji za notarje strogo določeni – delo notarja so morali opravljati že prej, lahko tudi v državni notarski službi, stari so morali biti vsaj petindvajset let in imeti dober ugled v Cerkvi in zunaj nje.

Na sodišču so delovali tudi odvetniki, katerih naloga je bila zastopanje strank. Ti niso prejemali cerkvenih beneficijev, ampak so jih neposredno plačevale stranke (Salonen 2016, 37–39).

Rota je bila že v zgodnjih obdobjih svojega obstoja strogo profesionalizirano sodišče, katerega pravila in postopke so zgodaj začeli zapisovati. Pomembno vlogo je imela zahodna shizma, ko se ni razdelilo le papeštvo, temveč tudi rota, s katero so skupaj s protipapežem Klemnom VII. v Avignon odšli tudi učeni sodniki, zasliševalci in notarji Rimske rote.

Malooštevilni zagovorniki italijanskega papeža Urbana VI., ki so leta 1378 ostali v Rimu, so potrebovali nove juriste, ki bi lahko zapolnili prazna delovna mesta na sodišču. Da bi hitro in kakovostno izučili primerne ljudi, so pravila in način delovanja rote zapisovali v učbenike, s študijem katerih so se doktorji prava lahko priučili za delo na roti. Najbolj znan ostaja *Stilus palatii abbreviatus*, ki ga je napisal nemški škof in zgodovinar Dietrich von Nieheim (Salonen 2023, 6).

4.2. DECISIONES KOT IZRAZ PROFESIONALIZIRANOSTI

Profesionaliziranost sodišča dokazuje tudi dejstvo, da so imeli dokumenti, ki jih je začelo izdajati, velik pomen v širšem evropskem prostoru.

Rimska rota v nobenem obdobju svojega delovanja ni bila normodajni organ. Tudi njene sodbe niso imele precedenčne narave, torej narave splošnega, univerzalnega zakona, vendar so že od zgodnjih obdobij njene odločitve zavezovale pravdne stranke (Salonen 2023, 7).

Odločanje Rimske rote je vedno temeljilo zgolj na bolj ali manj zbranih kanonih tedaj veljavnega cerkvenega prava, ne glede na to, ali so bili sistematično kodificirani s strani papeža ali pa le zbrani v kakšni buli ali koncilskem sklepu. Ker so bila ta pravila pogosto skopa in niso sistematično urejala določenih pravnih področij, je rota sodila po internih pravilih. Ta so zavezovala le sodnike rote in so jim služila za bolj urejeno sojenje v posameznih zadevah.

Poseben pomen za širši evropski prostor poznega srednjega veka so imele t. i. Decisiones ali odločitve Rimske rote, ki so se z razširitvijo tiska v 15. stoletju močno razširile po vsej Evropi. Decisiones niso vsebovale izrečenih sodb in kazni, temveč so opisovale odločanje sodnika zasliševalca, tisto, kar ga je vodilo do konkretne ugotovitve ali razjasnitve pravnih vprašanj, na podlagi

česar je kasneje odločil. Zapisi so bili urejeni sistematično; vsaka zadeva je bila razdeljena na argumente strank, povzetek in odločitev, ki je vsebovala zapise deduktivnega sklepanja, ki je avditorja pripeljalo do sklepa zadeve (Del Re 1998, 233).

Te zbirke odločitev so se v obliki knjig razširile po Evropi, kjer so jih sodniki na različnih državnih in lokalnih sodiščih uporabljali kot zgled pri odločanju. Po teh spisih so se zgledovala tudi lokalna cerkvena sodišča, ki so se vsakodnevno srečevala z zelo podobnimi zadevami (Salonen 2023, 11).

Razmišljanje in način odločanja za odločitvami sta zaradi svoje pomembnosti vplivala tudi na kasnejše odločitve v *common law*[4] sistemu, saj so s prevajanjem iz latinščine začele nastajati obsežne kompilacije tudi v angleškem jeziku. Nekatere odločitve so bile pri pisanju Pij-Benediktovega *Zakonika cerkvenega prava* (1917)[5] vključene v kanone poglavja De processibus (ZCP 1552–2194), saj je bil vpliv prakse Rimske rote na vsa apostolska sodišča in cerkvene institucije izjemno velik (Del Re 1998, 336).

5. ZAKLJUČEK

Skozi zgodovino se je večkrat pojavilo vprašanje o izvoru specifičnega imena »rota«. Zaslediti je mogoče mnenja zgodovinarjev, da je sodišče dobilo ime po obliki sodne dvorane, v kateri so sodniki zasedali, saj je okrogla dvorana prikazana na miniaturi iz leta 1468, na kateri se sodniki, zbrani okrog okrogle mize, priporočajo Svetemu Duhu. Vendar je najverjetneje bolj utemeljena razlaga, da ime izhaja iz načina dodeljevanja primerov v sojenje. Ti so bili namreč dodeljeni po principu *per rotam ver per turnum* (s kolesom oziroma z obratom), saj so pritožbeni primeri krožili po sodišču od ene trojice sodnikov k drugi, dokler o zadevi ni bilo dokončno odločeno (Del Re 1998, 228).

Rimska rota se pri raziskovanju zgodovine (cerkvenega) sodstva s svojim načinom delovanja izkaže za resnično stabilno in trajno pravno institucijo, katere pomen presega okvire cerkvenopravnega sistema. Njena avtonomnost se je že v srednjem veku uveljavila tako v razmerju do posvetnih sodišč kot znotraj cerkvene hierarhije, pri čemer je temeljila na lastnem pravu ter samostojnem oblikovanju sodnega odločanja in prakse. Zgodnja in dosledna profesionaliziranost se je najjasneje izražala v visokih izobrazbenih zahtevah za sodniške kandidate in druge zaposlene, v formaliziranih postopkih ter v razvoju argumentiranega sodniškega odločanja, ki so ga začeli zgodaj zapisovati v obsežne kompilacije.

Na tej podlagi je mogoče skleniti, da je bila Rimska rota zares avtonomno in profesionalizirano srednjeveško sodišče, ki kontinuirano deluje še danes. Prav ta kontinuiteta kaže, da gre za pravni organ, ki povezuje katoličane vseh narodnosti in zato presega okvire državnih meja, jezikov in pravnih sistemov, zaradi česar utemeljuje svoj poseben pomen in več stoletij dolgo tradicijo tako v cerkveni kot tudi v pravni zgodovini.

---

[4] Gre za anglosaški pravni sistem, ki se danes uporablja v Združenem kraljestvu, ZDA, Kanadi ter drugih državah, katerih pravni sistemi so bili v zgodovini povezani z angleškim. Za razliko od kontinentalnih pravnih sistemov (v to skupino spada tudi slovenski pravni red), kjer je glavni ustvarjalec prava zakonodajni organ, v *common law* sistemu pravo ustvarjajo sodniki skozi reševanje konkretnih primerov. Takšne odločitve predvsem višjih sodišč (precedensi) kasneje zavezujejo tudi nižja sodišča.

[5] *Zakonik cerkvenega prava* (ZCP), h kateremu je Cerkev stremela vse od Tridentinskega koncila v 16. stoletju, je prvič celovito zbral vse tedaj veljavno cerkveno pravo. Težnja po poenotenju vsega veljavnega prava Cerkve je bila ena od tem, obravnavanih na Prvem vatikanskem koncilu (1869–1870), uresničena pa je bila šele v začetku 20. stoletja, ko je novi zakonik leta 1917 razglasil papež Benedikt XV. Leta 1983 ga je zamenjal prenovljeni ZCP, ki ga je razglasil papež Janez Pavel II. in je z nekaj spremembami v veljavi še danes. ZCP je še vedno glavni pravni vir celotnega korpusa kanonskega prava, ki ga uporablja Rimska rota. Njeno delovanje natančneje urejajo lastna pravila ter papeška konstitucija papeža Frančiška *Praedicate Evangelium*, ki je leta 2022 reformirala celotno Rimsko kurijo.

REFERENCE

Del Re, Niccolò. 1998. *La Curia Romana: Lineamenti storico-giuridici*. 4. izd. Vatikan: Libreria Editrice Vaticana.

Killermann, Stefan. 2009. *Die Rota Romana: Wesen und Wirken des päpstlichen Gerichtshofes im Wandel der Zeit*. Frankfurt ob Majni: Peter Lang.

Salonen, Kirsi. 2016. *Papal Justice in the Late Middle Ages: The Sacra Romana Rota*. London: Routledge.

Salonen, Kirsi. 2023. *The Sacra Romana Rota and Its Procedure*. Turku: University of Turku.

Ukmar, Josip. 1963. *Kratka zgodovina vesoljnih cerkvenih zborov: z zgodovinskega, dogmatičnega in cerkvenega vidika*. Gorica: Goriška Mohorjeva družba.

Zakonik cerkvenega prava. 1944. Ljubljana: Ljudska knjigarna.

MONIKA LUBAS

Novi trendi starševstva

1. UVOD

V zadnjih dvajsetih oz. tridesetih letih živimo v času mnogih družbenih sprememb, ki se dogajajo tako na zasebnem kot na javnem področju in se kažejo v družinskem življenju, pluralizaciji družinskih oblik in strukturnih spremembah, kot so protektivno starševstvo, socialno starševstvo, »novo očetovstvo«, odgovorno partnerstvo in individualizacija življenjskih izbir (Humer, Švab in Žakelj 2011). Za razliko od preteklosti se dandanes vse bolj poudarja »protektivno otroštvo«, kjer se od staršev pričakuje, da se v večji meri posvečajo skrbi, vzgoji in največji možni blaginji svojih otrok, in kjer so obenem pričakovanja in zahteve do sodobnih staršev vedno višje. Tako se v postmodernosti vedno bolj poudarja pravilno ravnanje z otroci, intenzivna skrb zanje, njihova blaginja, izobraževanje ipd. (Švab 2001, 135). Pišot (2014, 125) meni, da je v moderni družbi družini dodeljena nova vloga, in sicer skrb za otroke, natančneje pravilno ravnanje z njimi v prvih letih življenja, v dobi odraščanja.

Koncept otroka v postmodernosti razumemo kot ohranjanje in varovanje družbenih vezi, s stabilnostjo, integracijo in s tem ustvarjanjem razumevanja otroka kot individuuma, katerega avtonomijo je treba ohranjati in varovati. Zaradi omenjenega se pojavlja povečan nadzor nad otroci, kjer otroštvo postaja vedno bolj nadzorovan del osebne eksistence, v smislu, da otrok postane lokus (mesto nadzora) številnih projektov, kjer naj bi ga varovali pred fizičnimi, moralnimi in drugimi nevarnostmi. Predvsem je pomembno otroku zagotoviti normalen razvoj njegovih zmožnosti, sposobnosti oz. osebnih atributov, kot so emotivna stabilnost, inteligenca ipd. S tem spodbujamo njegov atribut odvisnosti, ki se vedno bolj podaljšuje v mladost in se širi z daljšanjem seznama potreb (Švab 2001, 136).

2. POJAV PROTEKTIVNEGA STARŠEVSTVA

Protektivno starševstvo oz. otroštvo se je pričelo z rastjo zaposlovanja žensk in novo družinsko ideologijo, v kateri je osnovna vloga staršev socializacija otrok v družbo, z sledenjem visokim merilom stroke (psihologije, medicine, pedagogika, itn.) in povečano zaščita v odnosu do otrok. Funkcionalnost protektivnega starševstva se kaže z intenzivnim poudarjanjem pomena otrok ter njihovega otroštva in zagotavlja čustveno kompenzacijo za čas starševske odsotnosti. Starši so tisti, ki želijo otrokom zagotoviti čim bolj optimalne pogoje za rast in razvoj, zaradi česar jih vključujejo v številne krožke, interesne dejavnosti in športe, ki pa pogosto presegajo fizično pripravljenost in/ali mentalno sposobnost (kot je npr. vzdrževanje pozornosti glede na starost). Spremenjena modernistična družinska struktura po spolu in starosti, ki se kaže v spreminjanju vzgojnih praks, pripomore ne samo k odsotnosti zaposlenih mater, ampak tudi k vedno večji odsotnosti ali zmanjševanju očetovske avtoritete (Pišot 2014, 127).

Ne samo, da starševstvo postaja vedno bolj odgovorna naloga, tudi vedno težje je sprejeti odločitev imeti otroke. Torej zvišujejo se imperativi in zahteve starševstva, kjer ni več dovolj samo sprejemanje otroka takšnega, kot je, z vsemi njegovimi posebnostmi ter mentalnimi in/ali

fizičnimi pomanjkljivostmi. Zaradi omenjenega vzgoja otrok ne temelji več na vzpostavitvi hierarhije v odnosu med starši in otroci, ampak je poudarek na njihovem razvoju in individualnosti, saj je naloga staršev, da spodbujajo otrokove sposobnosti ter korigirajo njihove pomanjkljivosti (Švab 2001, 139). Kot vidimo, se odločitev za starševstvo vse bolj redefinira in spreminja, saj so se v preteklosti za otroke odločali iz ekonomskih razlogov, danes pa igrajo pomembno vlogo drugi motivi, ki so povezani s čustvenimi potrebami staršev, kjer otroci prinašajo le psihološko korist (Beck, Beck-Gernsheim 1999, 105).

Na prvi pogled bi lahko rekli, da se vzrok za prelaganje odločitve za starševstvo skriva v prioriteti izobraževanja, poklicnih ambicijah in karieri, vendar je odlaganje odločitve povezano tudi z vrednotenjem pomena starševstva in otrok. Ljudje v moderni družbi vedno bolj cenijo otroke in kot uspešno poudarjajo tisto starševstvo, kjer je treba ustvariti določene pogoje za otrokov vsestranski razvoj in njegovo individualnost (Švab 2001, 138). Takšno razmišljanje lahko najbolje prikažemo s citatom, da »le najboljše je dovolj dobro«, kar pomeni, da danes dobro in uspešno starševstvo ni tisto, kjer gre za prenašanje starševske dolžnosti naučiti otroka družbenih norm in vrednot z namenom socializacije, temveč je otroka treba usmerjati na takšen način, da se bo njegova individualnost kar najbolje razvila (Švab 2001,139).

Na porast in intenziviranje fenomena protektivnega starševstva vplivajo demografske spremembe in kazalci, denimo prelaganje odločitve za starševstvo na poznejša leta, zmanjševanje števila otrok in karierna usmerjenost (Švab 2001, 138), pa tudi vse večje reprodukcijske tehnologije in prakse, saj odločanje za otroke postaja vedno bolj skrbno načrtovan projekt (Švab 2001, 140). Začetke protektivnega otroštva oz. starševstva zasledimo v vedno bolj očitnem načrtovanju, odločitvi za otroka in vključevanju bodočih staršev v skrbno psihološko in medicinsko spremljanje otrokovega prenatalnega razvoja z sodobno medicinsko opremo, kot je na primer ultrazvok. Vedno bolj se v tečajih za nosečnice, šolah za starševstvo, priročnikih, specializiranih revijah in drugih vrstah literature poudarja namen protektivnega otroštva (Potočnik 2008), ki izhaja iz predstave o otroku kot ranljivem bitju, ki od spočetja naprej potrebuje maksimalno pozornost in skrb (Švab 2001, 140). Iz tega sklepamo, da vse te prakse spodbujajo občutja bodočega starša ter ga hkrati usmerjajo k pozornosti do otroka in zadovoljevanju njegovih potreb v prenatalnem obdobju.

Na fenomen protektivnega otroštva oz. starševstva vpliva tudi spreminjanje družinskih struktur, kar se kaže v spreminjanju vzgojnih praks. V preteklosti so staršem priporočali, naj otroke naučijo spoštovanja, discipline in uboganja, danes pa se od modernih staršev zahteva, da prepustijo vlogo učiteljem in psihologom, ki bodo aktivno poskrbeli za otroke. To pomeni, da je bila včasih avtoritativna vzgoja sama po sebi nevprašljiva in argumentirana. Danes otroci pridobivajo vse večji pomen, kar se vedno bolj kaže pri njihovem pridobivanju in ohranjanju individualnosti ter avtonomije. S tem ko se povečuje otroška avtonomija, se ustvarjajo nove oblike in načini nadzora staršev nad otroci, ki ne temeljijo na disciplini, kaznovanju in spoštovanju, ampak na ustvarjanju iluzije avtonomije. O iluziji avtonomije govorimo zato, ker starši s tem na lep način »prisilijo« otroka, da jih uboga, a ne zato, ker je v to prisiljen, temveč zato, ker si to želi on sam. Omenjeno vodi v to, da starši z iluzijo in bolj posrednim discipliniranjem otrok vzbujajo predvsem občutke krivde v otroku (Švab 2001, 142).

Winterhoff (2009, 33) navaja dejstvo, da se rojeva vse manj otrok, kar pomeni, da otroka v družbi dojemamo s tržnega vidika kot redko, dragoceno dobrino, s katero je treba ravnati prednostno in previdno. Tako otroka samega po sebi dojemamo kot neke vrste odrešenika, učinek pa je še dodatno podkrepljen s pomanjkanjem otrok v moderni družbi. Vse to nas privede do pojava protektivnega starševstva in otroštva v današnji družbi. Poleg omenjenega smo v zadnjih letih dobili vtis, da sta vzgoja in starševstvo nekaj, česar se je treba naučiti, kot navaja Winterhoff

(2009, 83). Celo nekako velja, da naj bi starše na strokovnih tečajih naučili, kako ravnati s svojimi otroki. S spreminjanjem družbenih pogojev se radikalno spreminjajo tudi odnosi med starši in otroki tako, da se začenja v vzgojo otrok vključevati celo država oz. njene institucije, s čimer se začenja poseg v avtonomijo in individualnost staršev pri vzgoji (Winterhoff 2009, 84).

2.1. TOKSIČNI STARŠI

Protektivno starševstvo, ki vključuje nadzor kot vzgojno prakso, nekateri avtorji povezujejo s toksičnimi starši (Giddens 2000, 110). Po Giddensu (2000, 114) je starševski nadzor ravno tisti, ki otrokom preprečuje, da bi razvili avtonomijo. Zaradi omenjenega starši zanemarijo čustveni vidik skrbi in spoštovanje otrokovih občutkov, pogledov in mnenj. Seveda mali otroci niso zmožni braniti svojih potreb, saj jih ne morejo ubesediti, zato morajo to zanje storiti starši oz. odrasli na ravni etičnih argumentov (Giddens 2000, 114). Tako v teh primerih še vedno velja, da so starši s pomočjo nadzora in izražanja moči še vedno superiorni (Švab 2001, 143).

2.2. STARŠI HELIKOPTERJI

Raziskovalci fenomen protektivnega starševstva, ki temelji na nadzoru svojih otrok, povezujejo s konceptom staršev helikopterjev (Hong, Hwang, Kuo in Hsu 2015; Van Ingen idr. 2015; Locke, Kavanagh in Campbell 2015; Padilla-Walker in Nelson 2012). Raziskovalci starše helikopterje uvrščajo eno izmed oblik protektivnega starševstva, pri čemer gre za pretirano, neprimerno ali skrajno pomoč otrokom glede na razvoj otroka z željo, da bi izboljšali otrokov akademski in osebni uspeh (LeMoyne in Buchanen 2011).

V današnjem času se predvsem v ZDA pojavljajo razprave glede protektivnega starševstva, natančneje preveč zaščitniških staršev oz. staršev helikopterjev, ki imajo tendenco »bdeti« (lebdeti) nad svojimi otroci (Cline in Fay 2006 22) in se preveč vpletajo v njihovo življenje (Hong, Hwang, Kuo in Hsu 2015). Raziskovalci so omenjeni fenomen opazili predvsem na fakultetah, kjer se starši vmešavajo v otrokovo izobraževanje na način, da namesto njega pišejo seminarske naloge ali pa se obračajo na profesorje in predavatelje glede ocen. V ZDA potekajo številne medijske razprave o naraščanju števila otrok s starši helikopterji, ki se vpletajo v delovne procese na način, da se namesto otrok pritožujejo zaradi slabe ocene uspešnosti na delu ali pa se celo skušajo pogajati za višjo plačo (Bradley-Geist in Olson-Buchanan 2014). Ti mladi, odrasli ljudje zaradi tovrstnega starševskega pristopa postanejo bolj odvisni od drugih (Locke, Kavanagh in Campbell 2016), ter razvijejo občutek večje upravičenosti (Segrin, Woszidlo, Givertz, Bauer in Murphy 2012) in socialno anksioznost (Spokas in Heimberg 2009).

Izraz starši helikopterji so postali nov krovni termin za številne panoge in med drugim vključuje tudi izobraževanje in medije, ki poudarjajo pretirano skrb za otroke ne glede na njihovo starost. Žal še ne obstajajo usposabljanja in treningi za učitelje in pedagoge, ki se v praksi vse pogosteje srečujejo s šoloobveznimi otroci staršev helikopterjev, kar izpostavlja tudi Van Ingen s sodelavci (2015). Marano (2008, 224) navaja celo, da informacije o omenjenem starševstvu lahko zasledimo v številnih popularnih knjigah in revijah. Vzgajanje otrok nikoli ni bilo enostavno, danes pa je še težje zaradi velikega števila informacij in literature o vzgajanju otrok, kar staršem povečuje tesnobo in stisko, da bodo svoje »poslanstvo« in vlogo slabo opravili.

3. ZAKLJUČEK

Pojavljajo se številne anekdote in popularna literatura, ki obravnava protektivno starševstvo, predvsem starše helikopterje, vendar je na tem področju zelo malo empiričnih raziskav, čeprav se ta fenomen pojavlja že dalj časa. Visoka stopnja vključenosti staršev je na splošno bistvenega pomena za optimalen, normalen in ustrezen razvoj otroka ter mladostnika, za njegovo blaginjo, vključno z akademskim uspehom. Vendar je treba razmisliti o ideji, da je izredno visoka stopnja vključenosti staršev v smislu pretiranega protektivnega starševstva in helikopter starševstva neustrezna in nekoristna za otrokov razvoj, kar navajajo tudi Locke, Kavanagh in Campbell (2016). Vse bolj se zdi, da je družinsko življenje podrejeno otrokom, njihovi individualnosti in avtonomiji ter skušajo izpolniti vse njihove želje in pričakovanja, ki jih je ustvarila potrošniška družba, kar omenja tudi Eberl (2006, 50). Kot vidimo, smo v družbi glede vzgoje, starševstva in protekcije otroka šli v popolnoma drugo smer, kjer ni več toliko pomembno spodbujanje, vodenje, usmerjanje in zaupanje v odnosu do otroka, ampak uporaba mehanizmov nadzorovanja in kontrole za zagotovitev optimalnega razvoja otroka, o čemer poročajo številni raziskovalci (Giddens 2000, 110; Švab 2001, 143).

Padilla-Walker in Nelson (2012) navajata, da se helikopter starševstvo nanaša na starševsko regulacijo in strukturiranje otrokovega vedenja pri njegovih dnevnih aktivnostih in domačih nalogah, pri čemer starši uporabljajo vsiljive in manipulativne načine, da vplivajo na otrokova čustva in mišljenje, kar spodbuja občutek pretirane navezanost in odvisnosti od starša. Kljub temu je raziskava Frey, Ruchkin, Martin in Schwab-Stone (2009) pokazala, da je starševski nadzor lahko tudi pozitiven,ko otroku primanjkuje notranje motivacije oz. zagnanosti, čeprav prekomerno spremljanje otroka in skrb zanj lahko vodita v helikopter starševstvo (Hart, Newell in Olsen 2003, 753). Ko omenjamo helikopter starševstvo, mislimo predvsem na pojavnost fenomena v obdobju mladih odraslih otrok, zato je nujno, da upoštevamo tudi razvojni vidik otroka v omenjenem starševstvu. Kot vemo, je za ustrezno in funkcionalno starševstvo potrebna kombinacija podpore in kontrole nad otrokovim vedenjem še posebej v prehodu med otroštvom in mladostništvom, saj so raziskovalci ugotovili, da se otroci, ki socialno, emocionalno in kognitivno delujejo pozitivno, počutijo dobro (Aunola, Stattin in Nurmi 2000; Bean, Barber in Crane 2006; Isley, O'Neil in Parke 1996; Steinberg, Lamborn, Darling, Mounts in Dornbusch 1994). Problem se pojavi, ko se nadzor in kontrola še vedno pojavljata v obdobju zgodnje odraslosti, saj je nujno, da mladi odrasli razvijejo občutek avtonomije, samostojnosti in identitete.

Menimo, da je protektivno starševstvo, natančneje helikopter starševstvo, nekoliko ohlapno opredeljeno in, vsaj tako se zdi, vključuje široko paleto vedenj in stališč staršev v odnosu do otroka, zato so si mnenja opazovalcev zelo različna (Locke, Kavanagh in Campbell 2016; Ungar 2009). Večina raziskav o tem fenomenu je bila izvedenih z mladimi odraslimi, ki študirajo na fakultetah, zato je ta koncept opredeljen kot visoka stopnja nadzora staršev nad mladimi odraslimi, kar vključuje pretirano svetovanje s strani staršev kot tudi komunikacijo s predavatelji glede otrokovih študijskih obveznosti (Segrin, Woszidlo, Givertz, Bauer in Taylor-Murphy 2012; Segrin, Woszidlo, Givertz in Montgomery 2013). Kljub raziskavam ne dobimo uvida, v kolikšni meri je ta pojav pogost v naši družbi ne samo na ravni visokega šolstva, ampak tudi v nižjih vzgojno-izobraževalnih zavodih. V prihodnje bi bilo zanimivo raziskati ta fenomen, saj bi s tem dobili bolj trdna dejstva in informacije o prevladujočem načinu starševstva kot produktu družbe in odnosnih povezavah med starši in otroci.

Zanimivo bi bilo tudi preučevati in razumeti razloge staršev, zakaj se odločajo za pretirano kontrolo, nadzor nad svojimi otroci v zgodnji odraslosti. Kot vemo, z vidika razvojnih faz družine starši v času odhoda otrok v zgodnji odraslosti doživljajo separacijsko anksioznost (Bartle-Haring,

Brucker in Hock 2002; Kins, Soenens in Beyers 2011). To bi lahko bil samo eden izmed razlogov, ki pa jih je verjetno veliko in so odvisni od posameznega starša, njegovega dojemanja in doživljanja starševske vloge, negotovosti in strahu pred odgovornostjo, ki jo starševstvo prinaša. Kot gre razbrati iz prebrane literature, danes vedno več staršev ne razume starševstva kot predanost in neko socialno obveznost, temveč kot sledenje svojim življenjskim načrtom. Lahko bi rekli, da otroci v zameno za skrb in predanost svojih staršev pomagajo uresničiti njihove neuresničene ambicije in cilje, zato se starši verjetno pretirano vključujejo v življenje svojih otrok, jih nadzorujejo in kontrolirajo. Menimo, da otroci postajajo vse bolj središče starševskega sveta ali življenjski projekt svojih staršev, kot navaja tudi Švab (2001, 136). Starši s pretirano željo po zaščiti svojih otrok ne samo, da zanje ustvarjajo svet brez težav, ampak tudi popolnoma zgrešijo vzgojni cilj.

Pimentel (2012) meni, da so otroci danes bolj zaščiteni in varni kot kdaj koli. Pretirano se poudarja zaščita otrok, ki izhaja iz neutemeljenih strahov in histerije s strani medijev in drugih, ki poročajo in nas ozaveščajo o zlorabah in ogroženosti otrok v današnjem času. Starševstvo postaja vedno bolj zahtevno in rezultat tega je premik starševstva v smer protektivnega starševstva in staršev helikopterjev, ki verjetno kljub najboljšim in dobrim namenom škodujejo otrokom. Winterhoff (2009, 165) navaja, da v današnjih družbenih razmerah otrokom pripada nova vloga, dodeljena sta jim status privilegija in pretirana pozornost, za katera lahko sklepamo, da jim pripadata tudi takrat, ko nista več potrebna in zaželena. Menimo, da takšen način starševstva pripomore, da je vse več otrok vse bolj egocentričnih ter narcističnih, kjer so drugi okoli njih namenjeni le za doseganje lastnih ciljev in potreb, brez ugovora vesti. Tudi Ule in Kuhar (2003, 47) menita, da je posameznik z razvito avtonomijo sebstva, ne pa odnosnosti, nagnjen k narcističnim ekscesom. Na ta način bomo izgubili lastnost človeka kot socialnega bitja, socialno sožitje in zaupanje bo nemogoče, saj ljudje tega ne bodo več sposobni.

REFERENCE

Aunola, Kaisa, HåkanStattin in Jari-Erik Nurmi. 2000. Parenting Styles and Adolescents' Achievement Strategies. *Journal of Adolescence* 23, št. 2: 205–222.

Bartle-Haring, Suzanne, Penny Brucker in Ellen Hock. 2002. The Impact of Seperation Anxiety on Indentity Development in Late Adolescence and Early Adulthood. *Journal of Adolescent Research* 17, št. 5: 439–450.

Bean, Roy A., Brian K. Barber in D. Russell Crane. 2006. Parental Support, Behavioral Control, and Psychological Control Among African American Youth: The Relationship to Academic Grades, Delinquency, and Depression. *Journal of Family Issues* 27, št. 10: 1335–1355.

Beck, Ulrich, in Elisabeth Beck-Gernsheim. 1999. *The Normal Chaos of Love*. Cambridge: Polity Press.

Bradley-Geist, Jill C., in Julie B. Olson-Buchanan. 2014. Helicopter Parents: An Examination of the Correlates of Over-Parenting of College Students. *Education + Training* 56, št. 4: 314–328.

Eberl, Ines. 2006. *Novi trendi v starševstvu*. Diplomsko delo. Fakulteta za družbene vede Univerze v Ljubljani.

Frey, Ariel, VladislavRuchkin, Andres Martin in Mary Schwab-Stone. 2009. Adolescents in Transition: School and Family Characteristics in the Development of Violent Behaviors Entering High School. *Child Psychiatry and Human Development* 40, št. 1: 1–13.

Giddens, Anthony. 2000. Preobrazba intimnosti: spolnost, ljubezen in erotika v sodobnih družbah. Ljubljana: Založba/* cf.

Hart, Craig. H., Lloyd D. Newell in Sussane Frost Olsen. 2003. Parenting Skills and Social-Communicative Competence in Childhood. V: *Handbook of Communication and Social Interaction Skills*, 753–797. Ur. J. O. Greene in B. R. Burleson. Mahwah, NJ: Erlbaum.

Hong, Jon-Chao, Ming-Yueh Hwang, Yen-Chun Kuo in Wei-Yeh Hsu. 2015. Parental Monitoring and Helicopter Parenting Relevant to Vocational Student's Procrastination and Self-Regulated Learning. *Learning and Individual Differences* 42, št. 1: 139–146.

Humer, Živa, Alenka Švab in Tjaša Žakelj. 2011. Družinski centri kot odgovor na spremenjene značilnosti in zahteve družinskega življenja. *Teorija in praksa* 48, št. 2: 454–472.

Isley, Susan, Robin O'Neil in Ross D. Parke. 1996. The Relation of Parental Affect and Control Behaviors to Children's Classroom Acceptance: A Concurrent and Predictive Analysis. *Early Education and Development* 7, št. 1: 7–23.

Kins, Evie, Bart Soenens in WimBeyers. 2011. »Why Do They Have to Grow Up So Fast?« Parental Separation Anxiety and Emerging Adults' Pathology of Seperation-Individuation. *Journal of Clinical Psychology* 67, št. 7 : 647–664.

LeMoyne, Terri, in Tom Buchanan. 2011. Does »Hovering« Matter? Helicopter Parenting and Its Effect on Well-being. *Sociological Spectrum* 31, št. 4: 399–418.

Locke, Judith Y., David J. Kavanagh in Marilyn A. Campbell. 2016. Overparenting and Homework: The Student's Taks, but Everyone's Responsibility. *Journal of Psychologists and Counsellors in Schools* 26, št. 1: 1–15.

Marano, Hara Estroff. 2008. *A Nation of Wimps: The High Cost of Invasive Parenting*. New York, NY: Broadway Books.

Padilla-Walker, Laura M., in Larry J. Nelson. 2012. Black Hawk Down? Establishing Helicopter Parenting as a Distinct Construct From Other Forms of Parental Control During Emerging Adulthood. *Journal of Adolescence* 35, št. 5: 1177–1190.

Pimentel, David. 2012. Criminal Child Neglect and the »Free Range Kid«: Is Overprotective Parenting the New Standard of Care? *Utah Law Review* 947, št. 1: 1–59.

Pišot, Saša. 2008. *Sociološka analiza fenomena »protektivnega otroštva« (primer vzgojnih imperativov staršev predšolskih otrok)*. Magistrsko delo. Fakulteta za humanistične študije Koper Univerze na Primorskem.

Potočnik, Vinko. 2008. Družina kot zveza: družinske vezi v vrtincih sodobnosti. *Bogoslovni vestnik* 68, št. 1: 313–336.

Segrin, Chris, AlesiaWoszidlo, Michelle Givertz, Amy Bauer in Melissa T. Murphy. 2012. The Association Between Overparenting, Parent-Child Communication, and Etitlement and Adaptive Traits in Adult Children. *Family Relations* 61, št. 2: 237–252.

Segrin, Chris, AlesiaWoszidlo, Michelle Givertz in Neil Montgomery. 2013. Parents and Child Traits Associated with Overparenting. *Journal of Clinical Psychology* 32, št. 6: 569–595.

Spokas, Megan, in Richard G. Heimberg. 2009. Overprotective Parenting, Aocial Anxiety, and External Locus of Control: Cross-Sectional and Longitudinal Relationships. *Cognitive Therapy and Research* 33, št. 6: 543–551.

Steinberg, Laurence, Susie D. Lamborn, Nancy Darling, Nina S. Mounts in Sanford M. Dornbusch. 1994. Over-Time Changes in Adjustment and Competence Among Adolescents From Authoritative, Authoritarian, Indulgent, and Neglectful Families. *Child Development* 65, št. 3: 754–770.

Švab, Alenka. 2001. *Družina: od modernosti k postmodernosti*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

Ule, Mirjana, in Metka Kuhar. 2003. *Mladi, družina in starševstvo: spremembe življenjskih potekov v pozni moderni*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Ungar, Michael. 2009. Overprotective Parenting: Helping Parents Provide the Right Amount of Risk and Responsibility. *The American Journal of Family Therapy* 37, št. 3 : 258–271.

Van Ingen, Daniel J., Stacy R. Freiheit, Jesse A. Steinfeldt, Linda L. Moore, David J. Wimer, Adelle D. Knutt, Samantha Scapinello in Amber Roberts. 2015. Helicopter Parenting: The Effect of an Overbearing Caregiving Style on Peer Attachment and Self-Efficacy. *Journal of College Counseling* 18, št. 1: 7–20.

Winterhoff, Michael. 2009. *Zakaj postajajo naši otroci tirani: vrnimo otrokom njihovo otroštvo*. Tržič: Učila International.

MATEJ KREVS

PSALM 1

Pesem o Sionu

Suvenir iz Svete dežele:
mali, okrogli krožnik s podobo
Davidovega mesta.

Darilo moje tete po svaštvu,
ki že leta visi na steni
naše »črne« kuhinje,
ki je slišala več kletvic kot molitev.

Zakaj Očetov žegen Otrokom hiše zida:
Materina kletva pak je razdira.

Prekrit s slojem trdovratnih madežev
in maščobe, brez nekdanjega sijaja,
s težko čitljivim napisom:
ירושלים

Prebudi se, prebudi se,
Vzdigni tvoje oči, inu ozri se okuli

Spominek iz Palestine,
kako naj te očistim?

PSALM 2

Izraelski kralj je v zmoti

Gospod, tistim, ki si zatiskajo oči
z obema rokama,
njim razkleni prste z očnic,
da bodo spregledali:
izraelski kralj je v zmoti,
njegova krivda je velika.
Nad nedolžne otročiče se je spravil,
mladeniče pobija z mečem.
Ogenj je poslal za obzidje Gaze,
ta pa používa bolniške postelje
in ležišča novorojencev!
Doklej, Gospod nad vojskami?

PSALM 3

Spomin na Shoah

Pred zidom smrti
so stali ljudje in Judje.
Potem je strelski vod
dobil ukaz: Ogenj!
In pred tem zidom ni bilo
nobenega človeka več.

PSALM 4

Psevdopsalm

Kot pesnik brez muze,
brez lovora in imena ljubljene,
ki bi ga A
K
R
O
S
T
I
H
I
Z
I
R
A
L,
tako človek brez boga,
brez molitve, da bi ga z njo glorificiral.

Tako prazno visi beseda,
tako mrtvo ždi logos nad breznom,
odkar se je bog prevrnil na
ꟽ O ᏻ

PSALM 5

Kratka molitev

O bog, odkar je dvom
postal moj dom,
tudi tvoje ime pišem z malo.
Prav tako so moje molitve
čedalje krajše, kot tale.
Amen.

PSALM 6

Kaj sploh obstane?

Moje ime bo sčasoma pozabljeno;
nihče ne bo bral teh verzov.
Moj jezik, ki sem ga prejel po materi,
bo kmalu postal mrtvi jezik
in nihče od prihodnjih ga ne bo umel.
Moj rod se bo razkropil kakor ovce po gorah,
izpuhtel bo kot dim in nihče se ga ne bo spominjal.
Kajti vse, kar živi, mora tudi umreti;
delo človeških rok se slednjič povrne v prah.
Zatorej prisluhnite tožbi, ki vam jo pravkar prepevam:
morda bom že jutri onemel.
Resnično, le Davidov psalm obstane do dneva,
ko bo Gospod zagrmel na nebu.

DARINKA SLANOVEC

Ne zameri jim, saj ne vedooo

Umrla je nenadoma. Skoraj mimogrede. Z možem sta se tisti dan selila v drugo stanovanje.

Pričakovala sem ju, saj mi je sporočila, da se bosta med potjo ustavila pri meni. Ob dogovorjeni uri ju ni bilo. Pomislila sem, da sta se pač zadržala. Selitev prinese nešteto nepredvidenih opravkov.

Kakšno uro pozneje je zazvonil telefon.

Bil je njen mož. Pretresen.

»Moja Minka umira!«

In v ozadju sem zaslišala glas medicinske sestre:

»Gospod, storili smo vse, kar smo mogli … žal je gospa umrla.«

Bila sem njena krstna in birmanska botra. Zadnja leta sva bili v stiku le občasno, vendar vedno v prelomnih trenutkih njenega življenja. Takih trenutkov pa ni bilo malo.

Na dan pogreba sem se od nje poslovila.

Ko sem stopila v cerkev, sem jo zagledala. Ležala je sama v odprti krsti pred oltarjem. Ob njej ni bilo nikogar. Ne rože. Ne sveče. Niti imena.

Ta podoba je bila v popolnem nasprotju z njenim življenjem.

Minka je živela med ljudmi. Vedno je nekoga poslušala, nekoga tolažila, nekoga sprejemala. Njeno življenje je bilo stkano iz odnosov – tudi težkih, bolečih, razočaranih, pa vendar resničnih.

Zato me je ta grozljivo samotna krsta pred oltarjem globoko ganila. Kot bi jo tja naplavilo silovito neurje in jo pustilo samo sredi tišine.

Dolgo sem stala pred njo.

Dovolj dolgo, da se je v meni oglasil tisti njen značilni glas:

»*Ne zameri jim, saj ne vedooo*.« Tako je izgovorila tisti dolgi »ooo«, kakor da bi hotela nevedenje raztegniti v prostor, kjer se lahko rodi razumevanje. Kakor da bi že sam glas podaljšal odpuščanje.

»*Stanje sveta je tako resno, tako neznosno, da je potrebna pomoč. Poseg. Usmiljenje*«, je govorila nežno, skoraj bolj sebi kakor drugim. Kot človek, ki je kljub vsem razočaranjem vztrajal pri upanju. Ki je verjel, da usmiljenje ni nagrada za dobre, ampak dih, brez katerega svet ne more živeti.

Ko sem tako stala pred njeno krsto, sem začutila, da je njen glas močnejši od podobe njene samote.

Njena smrt ni bila zadnja beseda.

Zadnja beseda je bilo usmiljenje.

In to je bilo njeno zadnje darilo.

MATEVŽ MARINKO

Kristusovo telo

»Kakor je namreč telo eno in ima veliko delov, vsi telesni deli pa so eno telo, čeprav jih je veliko, tako je tudi Kristus.« (1 Kor 12,12) S temi besedami apostol Pavel v svojem Prvem pismu Korinčanom poziva verne kristjane Korinta k edinosti med seboj in z vso Cerkvijo. Ta preprosta prispodoba ponazori nadvse prodorno resnico o najgloblji povezanosti vseh kristjanov s Kristusom, Cerkvijo in drug drugim. S tem Pavel ni imel v mislih neke plitke, ohlapne in obrobne povezanosti, ki bi temeljila na nečem skupnem, kot na primer istem verovanju, temveč gre za povezanost, ki temelji na samem jedru človekove eksistence v odnosu z Bogom – na združenosti vsakega krščenega s Kristusom in njegovim telesom, kateremu je Kristus glava.

Kakor pravi 7. člen dogmatične konstitucije o Cerkvi drugega vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora (v nadaljevanju LG), je Kristus s podelitvijo svojega Duha svoje brate izmed vseh narodov in ljudstev na skrivnosten način napravil kakor za svoje telo. Z zakramentom svetega krsta po delovanju Svetega Duha postanemo udje Kristusovega telesa, kakor pravi že apostol Pavel v istem pismu: »V enem Duhu smo bili namreč mi vsi krščeni v eno telo.« (2 Kor 12,13a) S svetim krstom smo bili vrženi v isto »usodo« s Kristusom – kot udje njegovega telesa smo bili pridruženi njegovi smrti in njegovemu vstajenju. Po prerojenju iz vode in Duha je staro odmrlo s starim Adamom in postali smo nova stvar, združeni z novim Adamom, ki je Kristus. Tako je vsak od nas s prejemom zakramenta svetega krsta postal eno s Kristusom v njegovi smrti in njegovem vstajenju. Zakrament svetega krsta tako ni zgolj formalna pridružitev Cerkvi, nekakšna javna izpoved vere, temveč je dejanska, stvarna, a skrivnostna pridružitev Kristusovemu skrivnostnemu telesu, ki je Cerkev. Kot pravi dogmatična konstitucija o Cerkvi (LG 11; 14) in kar podkrepi tudi Katekizem katoliške Cerkve (KKC 1267–1274), s Krstom postanemo udje Kristusovega telesa in s tem tudi včlenjeni v Cerkev. Zakrament krsta tako vzpostavlja zakramentalno vez edinosti, ki je temelj občestva med vsemi vernimi. Združenost s Kristusovim skrivnostnim telesom tako ni v prvi vrsti sociološka resničnost, temveč metafizična; ni stvar družbene povezanosti in pripadnosti Cerkvi, kakor da bi ta bila ena izmed društev, katerih članstvo temelji na podlagi javne opredeljenosti o pripadnosti, temveč gre, kakor smo že povedali v uvodu, za najglobljo resničnost človeka v njegovem odnosu z Bogom, saj združen s Kristusom po delovanju Svetega Duha v zakramentih vstopa v novo življenje Kristusa, Božjega Sina, in tako tudi sam postane Božji posinovljenec in dedič. Drugi temeljni »gradnik« Kristusovega skrivnostnega telesa, ki, kakor pravi 11. člen LG, to enoto Božjega ljudstva v Kristusovem skrivnostnem telesu pomenljivo označuje in čudovito uresničuje, je zakrament svete evharistije. Ko pri evharistični daritvi svete maše kakor ena Cerkev vstopamo v Kristusovo daritev in smo deležni Kristusovega stvarnega telesa pod podobo kruha in vina, se poglabljamo v občestvo Kristusovega skrivnostnega telesa z glavo Kristusom in z vsemi udi – svojimi brati. Kakor je vsak zakrament vidno znamenje nevidne Božje milosti, tako tudi zakrament svete evharistije na čudovit način predočuje to edinost Kristusovega telesa. O tem spregovori že apostol Pavel na drugem mestu v istem pismu: »Ker je en kruh, smo mi, ki nas je mnogo, eno telo; vsi smo namreč deležni istega kruha.« (1 Kor 10,17) Na še bolj imeniten in skoraj pesniško čudovit, predvsem pa na liturgičen način je to ubesedeno v Didahe: »Kakor je bil ta kruh, ki ga

lomimo, raztresen po gorah in je zgneten postal eden, tako naj se zbere tvoja Cerkev od koncev zemlje v tvoje kraljestvo.« Evharistija tako ne samo predočuje, temveč dejansko uresničuje, lahko bi rekli poglablja, to povezanost vseh udov Cerkve, vseh teh malih pšeničnih zrn, raztresenih po vseh koncih zemlje, v eno Kristusovo skrivnostno telo. Kakor pravi Joseph Ratzinger v svojem delu *Poklicani k občestvu,* je prav v zakramentu svete Evharistije Cerkev najbolj istovetna s seboj, ko je razpršena na mnogo koncev, a vedno ena, kakor je en Kristus. Evharistija ni le nekaj, kar Cerkev obhaja in tudi ni zgolj znamenje edinosti Cerkvenega občestva, temveč je kot resnično, stvarno in bistveno navzoč Kristus: tisti temelj in izvir, iz katerega Cerkev prejema svoje življenje, občestvo in edinost ter se iz njega vedno rojeva in prek njega izgrajuje. Kot vir, po katerem Cerkev nenehno prejema svoje življenje in kot vrhunec krščanskega življenja, saj se v njej uresničuje najpopolnejše občestvo med Kristusom in verniki, nas evharistična daritev tako še globlje povezuje s Kristusom in brati v njegovo skrivnostno telo, hkrati pa nas po milosti pripravlja, da bi to telo vidno uresničevali in ga na konkreten način živeli že tu, na našem romanju proti polnosti življenja v Bogu.

To Kristusovo skrivnostno telo pa nikakor ni »monolitno«, kakor da bi ukinjalo vsako raznolikost, vsako posamičnost in predpostavljalo popolno totalitarno enakost med udi. Je čisto nasprotje tega. V sebi združuje vso pestrost in raznolikost mnogoterih kristusovih udov, raznolikost karizem in služb znotraj Cerkve, ki skupaj tvorijo eno telo. Kljub edinosti v Kristusovem telesu med posameznimi udi obstajajo stvarne razlike. Te razlike opazimo že na povsem telesni ravni, saj se vsak od nas razlikuje že po telesnih in psihičnih sposobnostih. Poleg teh »naravnih« razlik pa se udje Cerkve razlikujemo tudi po različnih posebnih darovih Svetega Duha in različnih službah, ki jih znotraj Cerkve odgovorno živimo. V Cerkvi nismo vsi apostoli, nismo vsi škofje, nismo vsi duhovniki (prim. 1 Kor 12,29), tudi nismo vsi enako poklicani. Bog ne kliče vseh v duhovništvo, redovništvo ali pa zakonsko življenje. Tudi nismo vsi deležni istih darov ali talentov. Če bi na Cerkev gledali le skozi vidik njene družbene vloge, bi hitro lahko prišli do zaključka, da so te razlike, predvsem v povezavi s hierarhično ureditvijo Cerkve in s sodobno težnjo po izravnani enakosti ter odpravi vseh razlik, vse prej kot pravične. V kolikor pa na Cerkev pogledamo skozi prizmo Kristusovega skrivnostnega telesa, kakor nam jo podaja Pavel v Prvem pismu Korinčanom, kjer so mnogoteri med seboj različni si udje združeni v eno samo telo po enem samem Duhu, ki Cerkev ne le posvečuje, temveč jo tudi opremlja in vodi s hierarhičnimi in karizmatičnimi darovi, opazimo, da ta raznolikost Cerkev dejansko bogati. Vsaka služba, vsaka karizma, vsaka poklicanost je dana kot dar ne samo posamezniku, ki v njenem izpolnjevanju posvečuje sam sebe, temveč tudi celotni Cerkvi. »Vsakemu pa se daje razkritje Duha v korist vseh,« pravi apostol Pavel v 1 Kor 12,7. Ko vsak ud znotraj Cerkve živi svojo poklicanost, ko opravlja od Boga in od Cerkve zaupane mu naloge, ko daje Cerkvi na razpolago svoje karizme, takrat se tudi Cerkev posvečuje in izgrajuje. V tem pa se kaže tudi posebno dostojanstvo vsakega uda, ki se ne meri po položaju v Cerkvi, po »koristnosti« ali pa po osebnih sposobnostih, temveč temelji na prerojenju v Kristusu po zakramentu svetega krsta – na pripadnosti Kristusovemu skrivnostnemu telesu. Tudi v očeh sveta najbolj »nekoristen« ud je dar Cerkvi. Vsi udje so ne glede na medsebojne razlike v tesni medsebojni povezanosti in odvisnosti. Po škofih Kristus pase svoje ljudstvo. Po rokah duhovnikov je Božje ljudstvo deležno zakramentov. Po laikih se sleherni dan z vsakodnevnim življenjem svoje poklicanosti na neprimerljiv način svetu pričuje Kristus. Kljub različnim poklicanostim, različnim službam in različnim karizmam pa nas v eno telo združuje en krst, ena milost Božjega otroštva, eno upanje, ena ljubezen in ena poklicanost vseh k svetosti na

poti proti večni slavi. »Ena vera, eno upanje, ena ljubezen, eno hrepenenje in eno pričakovanje Gospodovega dne! Ena vigilija, eno veselje, ena slava! Vse je združeno v popolno edinost v Bogu.«[1]

Po sledenju nagibom Svetega Duha, ki je v tem skrivnostnem Kristusovem telesu kakor duša v človeškem telesu in po predanem življenju svoje poklicanosti, svojih karizem in svoje službe znotraj Cerkve, pa smo vsi poklicani, da edinost Kristusovega skrivnostnega telesa gradimo tudi navzven. »Rotim vas, bratje, v imenu našega Gospoda Jezusa Kristusa, da vsi govorite isto in naj ne bo med vami razdorov, temveč se izpopolnjujte v istem umevanju in istem mišljenju,« pravi apostol Pavel v 1 Kor 1,10. Biti del enega Kristusovega skrivnostnega telesa pomeni prevzeti odgovornost ne le zase, temveč za telo kot celoto. Če en ud trpi, trpijo z njim vsi, in če je en ud v slavi, so z njim v slavi vsi. Te besede odražajo metafizično resničnost Cerkve kot Kristusovega skrivnostnega telesa, hkrati pa pred nas postavljajo nekakšen ideal, za katerega si moramo prizadevati. Pripadnost enemu telesu ne sme ostati nekaj teoretičnega, nekaj, kar se zgolj lepo sliši na papirju, ali neka floskula, lepa fraza, ki pa v sebi ne nosi nobenega pravega pomena. Pripadnost enemu telesu mora postati nekaj zavestnega, nekaj osebnega. Kristusova ljubezen nas mora gnati k ljubezni do bratov. Z njimi moramo čutiti, upati, žalovati, se skupaj veseliti in ljubiti. Skupaj moramo dihati in živeti kakor eno telo. Ta ontološka resničnost združenosti v eno Kristusovo telo tako postane tudi moralni klic po skrbi za brate in sestre, še posebej za uboge, ranjene, šibke in trpeče.

Za Cerkev so in vedno bodo tragični in obžalovanja vredni razdori, ko posamezni udje ali skupine vlečejo vsak v svojo smer in pri tem pozabljajo, da so vsi eno telo, ko nad enim Duhom, ki poživlja in vodi Cerkev, prevlada mnoštvo glasov, ki vsak v svojo smer kričijo, kar sami želijo slišati. S takšnimi zgrešenimi prizadevanji Kristusovemu skrivnostnemu telesu vedno znova povzročamo rane, kakor so bile tiste, katere je rimski bič povzročil na njegovem hrbtu po Pilatovem ukazu. Brez poslušnosti Svetemu Duhu tvegamo, da se bomo prej ali slej znašli odrezani od Kristusovega telesa z okrvavljenim nožem v lastni roki.

Z zakramentom svetega krsta smo bili ljudje iz vseh narodov, jezikov in ljudstev, Judje in Grki na skrivnosten, a stvaren način včlenjeni v Kristusovo skrivnostno telo, ki je Cerkev in katerega glava je Kristus, in tako s Kristusom in med seboj postali povezani globlje, kot pa si lahko predstavljamo. S svojimi različnimi danostmi in karizmami, z različnimi poklicanostmi in različnimi službami dan za dnem izgrajujemo in posvečujemo Cerkev. Okrepljeni z Božjo milostjo prek zakramentov rastemo v zavedanju, da smo resnično eno telo, katerega udje smo poklicani, da to edinost vsakodnevno uresničujemo.

[1] **von Hildebrand, Dietrich**. 2016. *Liturgy and Personality*. Steubenville, OH: Hildebrand Press.

BOŠTJAN MLAKAR

Cerkvene službe: različni darovi služenja s poudarkom na diakonatu

UVOD: CERKVENE SLUŽBE KOT VPRAŠANJE IDENTITETE IN POSLANSTVA CERKVE

Vprašanje cerkvenih služb ni zgolj organizacijsko vprašanje razdelitve nalog med različne nosilce služb, ampak zadeva samo identiteto Cerkve. Način, kako Cerkev razume škofovsko, duhovniško, diakonsko in laiško služenje, razkriva njeno samorazumevanje: Cerkev ni najprej ustanova, ki bi si sama določala svoje poslanstvo, ampak je Kristusovo telo, Božje ljudstvo in tempelj Svetega Duha. Njeno bistvo je občestvo, ki živi iz Kristusa, v Kristusu in za Kristusa ter nadaljuje njegovo poslanstvo v zgodovini. Zato cerkvenih služb ni mogoče razumeti kot tehničnih funkcij, namenjenih zgolj učinkovitejšemu upravljanju verske skupnosti, temveč kot vidne oblike Kristusovega delovanja v Cerkvi in po Cerkvi.

Pri tem je treba razlikovati med različnimi ravnmi cerkvenega služenja. Izraz služba oziroma *ministerium* označuje urejeno in javno priznano služenje v Cerkvi, kar pa ni isto kot karizma, ki pomeni dar Svetega Duha za graditev občestva. Prav tako je treba razlikovati med skupnim duhovništvom vseh krščenih in posvečenimi službami škofa, duhovnika in diakona. Drugi vatikanski koncil v *Lumen gentium* (1964) jasno pokaže, da imajo vsi verniki po krstu delež pri Kristusovi duhovniški, preroški in kraljevski službi, posvečene službe pa so dane zato, da to skupno dostojanstvo Božjega ljudstva varujejo, hranijo in usmerjajo k občestveni rasti. Takšno razlikovanje je pomembno, ker prepreči, da bi cerkvene službe razumeli bodisi zgolj funkcionalno bodisi zgolj statusno.

V tej perspektivi cerkvena služba ni najprej oblast nad drugimi, ampak udeležba pri Kristusovem poslanstvu: oznanjati evangelij, posvečevati Božje ljudstvo in služiti odrešenju človeka. Celarc poudarja, da je Cerkev hkrati učenka in glasnica; njena naloga je, da posluša Kristusa, se od njega uči in nato v moči Duha oznanja evangelij v konkretnih pastoralnih razmerah (Celarc 2022). Prav zato razprava o službah ni obrobna tema, ampak spada v jedro vprašanja, kakšna Cerkev želi biti: samozadostna institucija ali občestvo, ki je poslano k človeku.

Drugi vatikanski koncil je v dogmatični konstituciji *Lumen gentium* močno poudaril, da je Cerkev skrivnost, občestvo in Božje ljudstvo. Ta koncilska ekleziologija presega zgolj pravno-institucionalno razumevanje Cerkve, ne da bi zanikala njeno vidno, hierarhično in zakramentalno strukturo. Cerkev je hkrati vidna skupnost in duhovna resničnost, zemeljska ustanova in skrivnost milosti. *Lumen gentium* govori o Cerkvi kot Kristusovem telesu, v katerem različni udje nimajo iste naloge, vendar vsi pripadajo istemu telesu in živijo iz istega Duha. Hierarhične službe zato ne obstajajo zaradi same oblasti, ampak zaradi služenja edinosti, oznanjevanja evangelija in posvečevanja Božjega ljudstva.

V tem širšem ekleziološkem okviru je treba razumeti tudi diakonsko službo. Temeljno svetopisemsko izhodišče za razumevanje diakonata predstavlja odlomek Apd 6,1-6. Prva Cerkev ne

odgovarja na konkretno pastoralno krizo z zanikanjem problema ali z utrjevanjem avtoritete apostolov, ampak z razločevanjem in poslušanjem stiske ljudi. Helenistične vdove so bile pri vsakodnevni oskrbi zapostavljene, zato apostoli skupnosti naročijo, naj izbere može, ki uživajo ugled ter so polni Duha in modrosti. Nastanek diakonske službe je torej povezan s skrbjo, da v občestvu nihče ne bi ostal spregledan. Prav ta razsežnost daje diakonatu posebno aktualnost tudi danes, ko se številni ljudje čutijo oddaljene, preslišane ali odrinjene iz cerkvenega občestva.

DIAKONAT V LUČI *LUMEN GENTIUM*: ZAKRAMENTALNO ZNAMENJE KRISTUSA SLUŽABNIKA

Diakonat ni zgolj praktična pomoč duhovniku ali prehodna stopnja do prezbiterata, ampak samostojna zakramentalna služba v okviru svetega reda. Že etimologija besede diakonos kaže bistvo diakonske identitete: diakon je služabnik. Toda to služenje ni le moralna drža ali praktična koristnost, temveč zakramentalno znamenje Kristusa, ki ni prišel, da bi mu stregli, ampak da bi on stregel in dal svoje življenje v odkupnino za mnoge (prim. Mt 20,28). *Lumen gentium* v 29. členu poudarja, da so diakoni posvečeni »ne za duhovništvo, ampak za služenje«. Ta stavek je eden ključnih za sodobno teologijo stalnega diakonata, ker jasno pokaže, da diakon svoje identitete nima iz pomanjkanja duhovnikov ali iz pomožne funkcije pri oltarju, ampak iz posebnega zakramentalnega deleža pri Kristusu služabniku.

Papež Pavel VI. je v apostolskem pismu *Sacrum Diaconatus Ordinem* leta 1967 konkretiziral obnovo stalnega diakonata po Drugem vatikanskem koncilu. Dokument je pomemben zato, ker pokaže, da obnova diakonata ni bila le pastoralni ukrep, ampak dejanje ekleziološke prenove. Cerkev je ponovno prepoznala, da mora biti služenje trajno in vidno vpisano v njeno zakramentalno strukturo (Pavel VI. 1967). Ta poudarek je pozneje razvijal tudi Karl Rahner, ko je v razpravah o prenovi diakonata opozarjal, da diakonat ni samo praktična rešitev za manjkajoče duhovnike, ampak znamenje Cerkve, ki je po svojem bistvu služabniška in obrnjena k potrebam ljudi (Rahner 1993).

Koncil pri diakonatu izpostavi trojno diakonijo: služenje besedi, liturgiji in ljubezni. Teh treh razsežnosti ni mogoče ločiti. Če bi diakona razumeli zgolj kot liturgičnega pomočnika, bi osiromašili njegovo identiteto. Če bi ga razumeli samo kot socialnega delavca, bi izgubili zakramentalno razsežnost njegove službe. Diakon oznanja evangelij, sodeluje pri bogoslužju, krščuje, lahko prisostvuje poroki, vodi pogrebne obrede, prinaša obhajilo bolnikom in sodeluje pri karitativnem ter pastoralnem življenju občestva. Vendar vse te naloge dobijo svoj polni pomen šele takrat, ko so notranje povezane: beseda vodi k liturgiji, liturgija se razliva v ljubezen, ljubezen pa postane verodostojno pričevanje oznanjenega evangelija.

Owen F. Cummings v delu *Deacons and the Church* poudarja, da diakon ni samo oseba, ki opravlja določene naloge, ampak zakramentalni spomin Cerkve na Kristusovo služenje. Njegova navzočnost v občestvu naj bi stalno opozarjala, da evharistija nikoli ne sme ostati zaprta v liturgični prostor, ampak mora postati diakonija, služenje konkretnemu človeku (Cummings 2004). Podobno ameriški *National Directory for the Formation, Ministry, and Life of Permanent Deacons* opozarja, da formacija stalnega diakona ne sme biti zgolj intelektualna, ampak mora zajeti človeško, duhovno, teološko in pastoralno razsežnost njegove poklicanosti (USCCB 2005).

Obnovitev stalnega diakonata po Drugem vatikanskem koncilu ni bila zgolj pragmatična rešitev zaradi pomanjkanja duhovnikov, temveč ekleziološko dejanje. Cerkev je s tem ponovno odkrila starodavno obliko posvečene službe, ki je bila v prvih stoletjih tesno povezana s skrbjo za uboge, bolne, vdove, sirote in vse tiste, ki so bili na robu občestva. V latinski Cerkvi se je diakonat pozneje večinoma skrčil na prehodno stopnjo do prezbiterata, zato je koncilska obnova stalnega

diakonata pomenila vrnitev k širšemu izročilu. Pri tem je posebej pomembno, da so stalni diakoni lahko tudi poročeni možje. To njihovi službi daje posebno pastoralno bližino, saj lahko iz lastne izkušnje poznajo družinsko življenje, poklicne odgovornosti, zakonske napetosti, vzgojne skrbi in vsakdanje iskanje vere sredi sveta.

DIAKONAT, LAIKI IN SINODALNA PODOBA CERKVE

Diakonata se ne sme razumeti izolirano od poslanstva laikov. Janez Pavel II. v apostolski spodbudi *Christifideles laici* poudarja, da so laiki po krstu poklicani k dejavni udeležbi pri poslanstvu Cerkve v svetu (Janez Pavel II. 1988). Njihovo poslanstvo ni drugotno ali le pomožno, ampak izhaja iz krstnega dostojanstva. Zato sodelovanje laikov, diakonov, duhovnikov in škofov ne pomeni tekmovanja med službami, ampak občestveno razločevanje različnih darov Svetega Duha.

Poudariti je treba, da se diakonat rodi prav iz poslušanja zapostavljenih ljudi. Apostoli v Apd 6 ne ignorirajo pritožbe helenističnih vernikov, ampak jo vzamejo resno. To pokaže nekaj bistvenega za vse cerkvene službe: njihova verodostojnost ni samo v pravilnosti nauka ali zakonitosti strukture, ampak tudi v sposobnosti, da Cerkev ostane občutljiva za človekovo stisko. Cerkev izgubi verodostojnost, če ne vidi ranjenih delov Kristusovega telesa. Sinodalnost zato ni relativizacija nauka, ni demokratizacija razodete resnice in ni zamenjava hierarhične zgradbe Cerkve z zgolj sociološko razpravo. Je pa globoko evangeljska drža, v kateri Cerkev posluša Boga, Božjo besedo, izročilo in učiteljstvo ter hkrati konkretne življenjske izkušnje ljudi.

Današnja Cerkev v Evropi živi v povsem drugačnih razmerah, kot jih je poznalo obdobje množičnega krščanstva. Sekularizacija, individualizem, izguba religiozne socializacije in nezaupanje do institucij povzročajo, da mnogi krščeni ljudje živijo oddaljeno od zakramentalnega in občestvenega življenja Cerkve. Hkrati se Cerkev sooča s pomanjkanjem duhovnikov, staranjem duhovščine in vedno večjimi pastoralnimi obremenitvami. Duhovnik pogosto sam nosi odgovornost za več župnij, kar lahko vodi v psihofizično izčrpanost, pastoralno utrujenost in nevarnost, da se pastorala skrči na nujno administracijo. V takšnih razmerah postaja vprašanje sodelovanja laikov in diakonov še posebej pomembno.

Diakoni in ustrezno oblikovani laiki lahko prevzamejo številne naloge: spremljanje družin, katehezo, karitativno delo, obiskovanje bolnikov, pripravo na zakramente, vodenje določenih besednih bogoslužij in različne oblike pastoralnega spremljanja. Takšno sodelovanje ne zmanjšuje pomena duhovništva, ampak izraža koncilsko ekleziologijo občestva. Cerkev ni delo posameznika, ampak občestvo različnih darov in služb. Prav zato mora biti stalni diakonat umeščen v širšo teologijo služenja, kjer posvečene službe ne dušijo karizem, ampak jih razločujejo, varujejo in usmerjajo v skupno rast Božjega ljudstva.

RANJENI DELI KRISTUSOVEGA TELESA IN PREVIDNEJŠA PASTORALNA GOVORICA

Posebno občutljivo pastoralno vprašanje so danes ljudje, ki se zaradi različnih življenjskih okoliščin, osebnih stisk, družinskih razmer, družbene izključenosti ali oddaljenosti od verskega življenja ne čutijo več polno vključeni v cerkveno občestvo. Mnogi krščeni ali kulturno s krščanstvom povezani ljudje Cerkve ne doživljajo več kot svojega doma. Nekateri so zaznamovani z ranjenimi odnosi, drugi z osamljenostjo, tretji z neurejenimi življenjskimi situacijami, nekateri pa z občutkom, da jih cerkveno občestvo ne razume ali ne sprejema.

Cerkev za različne položaje, v katerih se ljudje znajdejo, uporablja različne pastoralne poudarke. Dokumenti, kot sta *Familiaris consortio* (Janez Pavel II. 1981) in *Amoris laetitia* (Frančišek 2016), obravnavajo vprašanja zakona, družine in spremljanja oseb v zapletenih družinskih situacijah. *Christus vivit* (Frančišek, 2019) in sklepni dokument Sinode o mladih (Sinoda škofov 2018) posebej obravnavata mladostnike in njihov odnos do Cerkve. Dokument *La Chiesa: droga e tossicodipendenca* (Pontifico Consiglio della Pastorale per gli Operatori Sanitari 2001) posebej obravnava pastoralo zasvojenih, Direktorij za katehezo (Papeški svet za spodbujanje nove evangelizacije 2020) pa namenja pozornost tudi osebam na obrobjih, migrantom, zapornikom in drugim ranljivim skupinam.

Kljub vsem tem dokumentom je še vedno pastoralni problem notranji občutek pri mnogih, da zanje v Cerkvi ni prostora oziroma da kot duhovni iskalci Cerkev prepoznavajo ne več kot prostor duhovne resnice in transcendentnega spoznanja, temveč kot rigidno, konservativno in hierarhično strukturo, ki s svojimi zapovedmi in prepovedmi človeka omejuje in mu jemlje svobodo. Mnogi od Cerkve oddaljeni ljudje niso sovražni do vere ali evangelija; pogosto lahko slišimo stavek: Jezus da, Cerkev ne. V sebi nosijo hrepenenje po Bogu oziroma po duhovnosti, vendar jih je strah zavrnitve s strani občestva, strogost zapovedi pa jim lahko krepi občutek nevrednosti. Cerkev mora zato zelo paziti, da njen nauk ne postane abstrakten sistem pravil brez osebnega, odprtega srečanja s človekom. Človek današnjega časa je pogosto podhranjen v ljubezni, izčrpan od posvetnega obilja in prevaran od instant užitkov, zato potrebuje Cerkev usmiljenja, ki ga sprejema kot »izgubljenega sina«. V tej podobi je pomembno, da ni le duhovnik tisti, ki uteleša Očetovsko sprejemanje, ampak je morda še posebej diakon poklican, da človeka sprejme na pragu, ga posluša, ne obsodi in ga postopno vodi h globljemu srečanju z Bogom ter, kadar je potrebno, tudi k duhovniku in zakramentalnemu življenju. Diakon je lahko obraz Cerkve, ki ne stoji pred človekom kot sodnik, ampak najprej kot služabnik bližine. Njegova naloga ni zamegljevati ali relativizirati resnico, temveč človeka »na pragu« poslušati in mu omogočiti, da resnica pride do njega ne kot hladna obsodba, ampak kot luč, ki ga vabi k življenju.

PASTORALNO SPREMLJANJE, EVHARISTIJA, ADORACIJA IN DUHOVNO OBHAJILO

Posebej občutljivo pastoralno področje predstavljajo ljudje, ki živijo svoje spolno življenje v neskladju s cerkvenim naukom. Cerkev ne more relativizirati evangeljskega ideala zakona in spolne morale, saj je poklicana ohranjati resnico o človeku, ljubezni in telesu. Vendar papež Frančišek v apostolski spodbudi *Amoris Laetitia* (Frančišek 2016) poudarja, da je konkretnega človeka treba spremljati potrpežljivo, postopno in z razločevanjem. Pastoralna naloga Cerkve ni samo postavljanje idealov, ampak tudi spremljanje konkretnih ljudi na poti rasti. Človekove življenjske situacije so pogosto zelo kompleksne. Nekateri ljudje so zaznamovani z razbitimi družinami, zlorabami, zasvojenostjo, osamljenostjo, čustveno nestabilnostjo ali z dolgoletnimi vzorci spolnega vedenja. Cerkev mora znati razlikovati med objektivnim moralnim stanjem in subjektivno odgovornostjo posameznika. To razlikovanje ne ukinja moralne resnice, ampak omogoča, da se resnica uporablja pastoralno modro, v spoštovanju človekove konkretne poti.

Prav v tem kontekstu je pomembno načelo postopnosti, potrpežljivosti in vztrajnosti. Če nekdo živi izrazito promiskuitetno življenje, nato pa se ustali, ostane zvest eni osebi, prevzame odgovornost za odnos in začne iskreno iskati Boga, je to zelo pomemben korak v smeri dobrega in v smeri spreobrnjenja. Tak odnos sicer še vedno lahko ostaja objektivno v neskladju s Cerkveno moralo, vendar to ne pomeni, da v človeku ni navzoče delovanje milosti. Pastoralna modrost mora znati prepoznati majhne korake v pravo smer in jih nevsiljivo spodbujati. Gre za logiko

evangelija, kjer Bog človeka pogosto vodi postopno. Kristus ljudi ni najprej moralno analiziral, ampak jih je srečeval, poslušal in zdravil. Šele iz izkušnje sprejetosti se je rojevalo spreobrnjenje. Zato Cerkev ne sme postati predvsem prostor pravnih oznak in visokih moralnih zahtev, ampak kraj, kjer človek doživi resnico in usmiljenje hkrati.

Na tej točki se diakonsko poslanstvo neposredno poveže z evharistično skrivnostjo. Evharistija je po *Lumen gentium* vir in vrhunec vsega krščanskega, saj Cerkev v njej prejema samega Kristusa, ki se daruje za življenje sveta. Diakon, ki služi pri oltarju, ni poklican samo k pravilnemu liturgičnemu opravljanju svoje službe, ampak tudi k temu, da pomaga ljudem odkrivati evharistično bližino Kristusa. To je posebej pomembno takrat, ko človek zaradi svoje življenjske situacije ne more pristopiti k zakramentalnemu obhajilu. Pastoralno je nujno, da tak človek ne dobi občutka, da je zato povsem izključen iz Božje bližine ali iz življenja Cerkve.

Za tiste, ki so v kompleksnih življenjskih situacijah in ne morejo pristopiti k zakramentalnemu obhajilu, postanejo adoracija Najsvetejšega, duhovno obhajilo, slavljenje, poslušanje Božje besede, skupna molitev in duhovni pogovor ključni načini ohranjanja živega stika s Kristusom. Duhovno obhajilo ni nadomestek, ki bi zmanjšal pomen zakramentalnega obhajila, ampak izraz hrepenenja po Kristusu in odprtosti za njegovo milost. Adoracija prav tako ni obrobna pobožnost, ampak globoko evharistična oblika srečanja s Kristusom, ki je resnično navzoč v zakramentu oltarja. Pred Najsvetejšim človek lahko izroči svojo ranjenost, neurejenost, nemoč in hrepenenje. Tam ni najprej analiziran, ampak je postavljen pred Kristusov pogled, ki razodeva resnico in hkrati zdravi. Prav to je za mnoge ljudi lahko začetek poti nazaj k zaupanju, k občestvu, k redni molitvi in postopoma tudi k zakramentalnemu življenju. Diakon, ki je v svojem bistvu služabnik bližine, je posebej poklican, da v pastorali uporablja in spodbuja takšne pristope.

Diakon je zato lahko znamenje Cerkve, ki ima odprta vrata, ki stopi nasproti človeku in pokaže, da ji je za človeka mar že zato, ker je človek. Ne gleda najprej na njegove osebne okoliščine in ne pogojuje osnovne pastoralne bližine z vnaprejšnjimi zahtevami po takojšnjem spreobrnjenju ali korenitih spremembah življenjskega sloga, ampak človeka spremlja na poti. Njegova naloga ni relativizirati evangeljskih zahtev, ampak pomagati človeku, da tudi sredi svoje ranjenosti, padcev in stranpoti ne izgubi upanja, stika s sočlovekom in stika z Bogom. Prav v tem smislu diakonija postane konkretna oblika evangelizacije: človek najprej izkusi, da je v Cerkvi viden, slišan in sprejet, šele nato lahko odpre srce za zahtevnejše korake duhovne in moralne rasti.

IZZIVI STALNEGA DIAKONATA

Stalni diakonat je za današnjo Cerkev velik dar, vendar prinaša tudi pomembne izzive. Prvi izziv je vprašanje identitete. Mnogi verniki še vedno ne razumejo jasno, kdo je diakon, zato ga dojemajo bodisi kot pomočnika duhovnika bodisi kot nekoga, ki opravlja naloge, za katere duhovnik nima časa. Takšno razumevanje je preozko. Diakonat ima lastno zakramentalno dostojanstvo in lastno teološko nalogo: v Cerkvi vidno predstavljati Kristusa služabnika. Drugi izziv je nevarnost klerikalizma. Če bi diakon svojo službo razumel predvsem kot status, položaj ali obliko cerkvene moči, bi izgubil njeno bistvo. Diakon je posvečen za služenje, zato njegova avtoriteta raste iz ponižne bližine, zanesljivosti, duhovne zrelosti in sposobnosti, da nosi bremena drugih.

Poseben izziv predstavlja tudi usklajevanje družinskega, poklicnega in cerkvenega življenja. Stalni diakon je pogosto poročen, ima družino, civilni poklic in hkrati pastoralne naloge. To zahteva dobro formacijo, razločevanje, realno razporeditev odgovornosti ter varovanje notranjega in družinskega življenja. Brez molitve, duhovnega spremljanja in jasne zavesti o lastni poklicanosti lahko diakonat hitro zdrsne v aktivizem. Zato mora formacija stalnih diakonov vključevati ne le teološko znanje, ampak tudi duhovno zrelost, pastoralno občutljivost, psihološko stabilnost,

sposobnost komunikacije in razločevanja. Škofovska konferenca Združenih držav Amerike v *National Directory* posebej poudarja prav celovitost formacije, ki mora povezati osebno zrelost, duhovnost, teološko razumevanje in pastoralno sposobnost (USCCB 2005).

Rahnerjeva misel o obnovi diakonata ostaja tukaj posebej aktualna. Resnično obnoviti diakonat ne pomeni le, da se uvede nova cerkvena funkcija, ampak tudi, da Cerkev dopusti, da jo diakonska logika služenja oblikuje od znotraj (Rahner 1993). Tudi Cummings zato poudarja, da je diakon znamenje Cerkve, ki se ne zapira vase, ampak iz evharistije odhaja k ranjenemu človeku (Cummings 2004). Če diakonat izgubi to smer, postane le dodatna institucionalna struktura. Če pa jo ohrani, postane eno izmed pomembnih znamenj prihodnosti Cerkve.

SKLEP

Odlomek Apd 6,1-6 pokaže, da se cerkvene službe rodijo iz poslušanja konkretne človeške stiske. Diakonat je nastal zato, ker so bile določene skupine ljudi v občestvu spregledane. Tudi danes Cerkev ne sme prezreti tistih, ki se počutijo oddaljeni, ranjeni ali nevredni. Diakonska služba je zato izredno aktualna. Ne predstavlja samo praktične pomoči zaradi pomanjkanja duhovnikov, ampak zakramentalno znamenje Kristusa služabnika. Diakon je poklican, da povezuje oltar in življenje, bogoslužje in človekovo ranjenost, resnico in usmiljenje, evharistično skrivnost in konkretno spremljanje tistih, ki so na poti. V duhu *Lumen gentium* in *Amoris laetitia* mora Cerkev ostati zvesta evangeliju, hkrati pa človeka spremljati potrpežljivo, realistično in z upanjem. Pastoralna naloga Cerkve, v katero je poklican tudi diakon, ni samo govoriti o idealu, ampak pomagati človeku, da lahko po konkretnih korakih raste proti polnosti življenja v Kristusu.

KRATICE

AL – Frančišek. 2016. Posinodalna apostolska spodbuda o ljubezni v družini *Amoris Laetitia*. Rim: Libreria Editrice Vaticana.

FC – Janez Pavel II. 1981. Posinodalna apostolska spodbuda o nalogah krščanske družine v sodobnem svetu *Familiaris consortio*. Rim: Libreria Editrice Vaticana.

CL – Janez Pavel II. 1988. Posinodalna apostolska spodbuda o poklicanosti in poslanstvu laikov v Cerkvi in svetu *Christifideles laici*.

CV – Frančišek. 2019. Posinodalna apostolska spodbuda mladim in vsemu Božjemu ljudstvu *Christus vivit*. Rim: Libreria Editrice Vaticana.

LG – Drugi vatikanski koncil. 1964. Dogmatična konstitucija Cerkvi *Lumen gentium*.

SDO – Pavel VI. 1967. Apostolsko pismo o obnovi stalnega diakonata v latinski Cerkvi *Sacrum Diaconatus Ordinem*.

REFERENCE

Celarc, M. 2022. Cerkev: učenka in glasnica V: *Vemo namreč, da ste izvoljeni: od klerikalizacije do sinodalnosti v pastorali in katehezi*, 35–48. Ur. Janez Vodičar. Ljubljana: Teološka fakulteta.

Cummings, O. F. 2004. *Deacons and the Church: Making Connections Between Old and New*. New York/Mahwah, NJ: Paulist Press.

Papeški svet za spodbujanje nove evangelizacije. 2020. *Direktorij za katehezo*. Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

Pontifico Consiglio della Pastorale per gli Operatori Sanitari. 2001. *La Chiesa: droga e tossicodipendienza*. Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

Rahner, K. 1993. The Theology of Restoration of the Diaconate. V: *Foundations for the Renewal of the Diaconate*, 139–181. Washington, DC: United States Catholic Conference

Sinoda škofov. 2018. *Final Document of the Synod of Bishops on Young People, the Faith and Young People, the Faith and Vocational Discernment*. Vatican City: General Secretariat of the Synod of Bishops.

USCCB (United States Conference of Catholic Bishops). 2005. *National Directory for the Formation, Ministry, and Life of Permanent Deacons in the United States*. Washington, DC: USCCB.

DR. MATJAŽ CELARC

Vsem postal vse, da bi jih pridobil: razmislek ob apostolu Pavlu – oznanjevalcu evangelija

1. UVOD

Komunikacija je veliko več kakor zgolj izmenjava besed. Z njo ljudje posredujemo svoj pogled na svet, vrednote, prepričanja in način življenja. Vsaka uspešna komunikacija predpostavlja vsaj nekaj skupnega jezika in kulturnega okvira, znotraj katerega lahko sogovornik prepozna pomen sporočila. Dober komunikator zato ne govori le pravilno in razumljivo, ampak zna vstopiti v svet drugega človeka, prisluhniti njegovim vprašanjem ter uporabiti podobe in miselne vzorce, ki so mu blizu. Obenem pa jih zna od znotraj odpreti za novo obzorje. Prav v tem je apostol Pavel zgled podajanja krščanskega oznanila v svojem kulturnem okolju. Odraščal je na stičišču judovskega in helenističnega sveta. Bil je globoko ukoreninjen v judovskem izročilu, domač v grškem jeziku in kulturi ter je kot rimski državljan poznal tudi pravno in družbeno ureditev imperija. Vse to bi mu lahko služilo za osebni uspeh, ugled in družbeni vzpon. Po srečanju z vstalim Kristusom na poti v Damask pa je svoje znanje, izobrazbo, kulturno širino in življenjske izkušnje postavil v službo evangelija. V Pismu Filipljanom tako priznava, da si prizadeva doseči tisto, »za kar ga je osvojil Kristus Jezus« (prim. Flp 3,12); ravno zato Korinčanom zapiše znamenite besede: »Vsem sem postal vse, da bi jih vsaj nekaj rešil.« (1 Kor 9,22)

V tem razmisleku želim osvetliti, kako Pavel uporablja kulturne in retorične vzorce svojega časa, med njimi tudi obliko samohvale, ki jo poznamo iz antične govorniške tradicije in jo srečamo pri avtorjih, kot je Ciceron. Pavel teh oblik ne zavrže, ampak jih od znotraj preobrazi. Kar je bilo v antični retoriki pogosto namenjeno utrjevanju osebnega ugleda in slave, postane pri njem sredstvo za razodevanje Kristusa. Prav v tem se kaže izvirnost njegove komunikacije in razlog, da ostaja tudi danes izjemen učitelj oznanjevanja evangelija.[2]

2. PAVEL IN KULTURA ČASTI

Prvo izhodišče za razumevanje tega preobrata najdemo v Pismu Filipljanom. Pavel piše iz ujetništva in večkrat omenja svoje »verige« (Flp 1,7.13-14.17). Čeprav je sam vklenjen, evangelij ni. Pavlovo ujetništvo ni ustavilo širjenja evangelija, ampak ga je celo pospešilo (prim. Flp 1,12-14). Kraja njegovega ujetništva ni mogoče z gotovostjo določiti; med najpogosteje predlaganimi

[2] Esejski razmislek je nastal na podlagi predavanja »Pavel, komunikator včeraj in danes«, predstavljenega na Poletni šoli Teologije 2024 z naslovom Digitalna kultura po rimski poti, ki je potekala v Rimu od 8. do 13. septembra 2024.

možnostmi so Efez, Cezareja in Rim. Pomembneje od natančnega kraja pa je, da Pavel piše skupnosti, s katero je globoko osebno povezan, ter jo spodbuja k stanovitnosti, edinosti in življenju, vrednemu Kristusovega evangelija (Flp 1,27-30; 2,1-11).

V tretjem poglavju se ton pisma zaostri. Pavel opozarja na nasprotnike, ki poudarjajo obrezo in zaupanje v »meso«, torej v verske in družbene privilegije, na katerih bi človek lahko gradil svojo varnost pred Bogom in svoj ugled pred ljudmi. Njegov odgovor ni, da sam takšnih prednosti ne bi imel. Prav nasprotno: če bi bilo mogoče človekovo vrednost dokazovati s poreklom, pripadnostjo in verskimi dosežki, bi imel Pavel za to več razlogov kakor večina svojih nasprotnikov. Zato uporabi obliko, ki spominja na antično *periautologio* – premišljeno samohvalo oziroma hvalni zagovor, v katerem govornik ob napadu na svojo čast predstavi svoje poreklo, vzgojo in dejanja. Pavel zapiše:

> »Če kdo drug misli, da lahko zaupa v meso, jaz še bolj: obrezan osmi dan, iz Izraelovega rodu, iz Benjaminovega rodu, Hebrejec izmed Hebrejcev; po postavi farizej, po gorečnosti preganjalec Cerkve, po pravičnosti, ki temelji na postavi, brez graje.« (Flp 3,4-6)

To je skoraj popoln antični življenjepis. Pavel predstavi vse, kar bi v svetu časti govorilo v njegovo korist: plemenit izvor, zanesljivo versko pripadnost, strogo versko vzgojo in preverjene dokaze svoje gorečnosti. Ne gre za naključno naštevanje biografskih podatkov, ampak za skrbno zgrajen zagovor, ki ga lahko razporedimo v tri klasične kategorije antične retorike: izvor (*genus*), vzgojo (*paideia*) in dejanja (*praxis*).

A. IZVOR (GENUS)

V antičnem svetu je bil človekov izvor eden temeljnih virov njegovega položaja. Družina, rod, domovina in pravni status niso bili zgolj zasebne okoliščine, ampak pomembni elementi javne identitete. Človek je del svoje časti prejel že z rojstvom. Pavel zato najprej poudari, da je bil »obrezan osmi dan«. Ni bil poznejši spreobrnjenec v judovstvo, ampak član zaveze od začetka svojega življenja. Nato se predstavi kot pripadnik Izraelovega ljudstva in Benjaminovega rodu. Izraz »Hebrejec izmed Hebrejcev« še dodatno poudari zvestobo njegove družine judovskemu izročilu tudi v okolju diaspore. Čeprav je bil rojen v helenističnem Tarzu, njegova pripadnost Izraelu ni bila zgolj formalna ali oddaljena. S tem Pavel pokaže, da njegov odnos do judovske vere ni površen. Njegov izvor mu v razpravi daje težo, saj govori kot nekdo, ki izročilo pozna od znotraj in mu po rojstvu v polnosti pripada.

B. VZGOJA (PAIDEIA)

Poleg izvora je bila v antičnem svetu odločilna tudi vzgoja. Človekovo izobrazbo so presojali po njegovih učiteljih, šoli, disciplini in sposobnosti, da naučeno uresniči v življenju. V tem smislu je veljalo: povej, kdo te je vzgajal, in pokazal boš, kakšen človek si. Ko se Pavel predstavi kot farizej, ne navaja zgolj pripadnosti eni izmed judovskih verskih skupin. Govori o strogi in zahtevni obliki verske vzgoje, usmerjeni v natančno poznavanje postave ter njeno uresničevanje v vsakdanjem življenju. Apostolska dela njegovo izobrazbo še dopolnijo s podatkom, da je bil vzgojen »pri Gamalielovih nogah« (Apd 22,3). S tem Pavel nastopi kot človek, ki judovskega izročila ni poznal le od daleč, ampak se je oblikoval pri enem najuglednejših učiteljev svojega časa. Njegova izobrazba zato ne pomeni le teoretičnega znanja. Povezana je z načinom življenja, disciplino in zavestjo, da pripada izročilu očetov.

C. DEJANJA (PRAXIS)

Tretji element hvalnega zagovora predstavljajo dejanja. V antični kulturi ni zadostovalo, da je človek izhajal iz ugledne družine ali prejel odlično vzgojo. Svojo vrednost je moral potrditi tudi z dejanji, dosežki, krepostjo in zvestobo nalogi. Pavel zato poudari svojo gorečnost in pravičnost. Kot dokaz svoje neomajne predanosti postavi celo preganjanje Cerkve: »po gorečnosti preganjalec Cerkve« (Flp 3,6). Z judovskega vidika je bilo takšno ravnanje izraz brezkompromisne zvestobe postavi in izročilu očetov. Šele pozneje je sam priznal, da je mogoče biti iskreno goreč, a vendar zgrešiti bistvo. O svojih rojakih je zapisal: »Priznavam jim, da imajo gorečnost za Boga, vendar ne po pravem spoznanju.« (Rim 10,2) Te besede veljajo tudi za njegovo lastno življenjsko pot pred Damaskom. Njegova gorečnost ni bila navidezna ali preračunljiva, temveč iskrena, vendar brez pravega spoznanja Kristusa. Podobno tudi trditev, da je bil »po pravičnosti, ki temelji na postavi, brez graje« (Flp 3,6), ne pomeni, da se je imel za brezgrešnega. Pomeni, da mu po merilih tedanje judovske verske prakse ni bilo mogoče očitati malomarnosti ali nezvestobe. Nasprotno, veljal je za človeka, ki je dosledno in z vso resnostjo uresničeval zahteve postave.

Pavlov seznam tako združuje vse, kar bi mu lahko zagotavljalo ugled: plemenit izvor, izvrstno vzgojo in dejavno gorečnost. Po merilih sveta, v katerem je živel, je imel vse razloge za samozavest. Če bi bila človekova vrednost odvisna od tega, kar je prejel in dosegel, bi Pavel sodil med najuspešnejše predstavnike svojega časa. Prav zato je njegov poznejši obrat toliko bolj radikalen. Pavel ne govori kot človek, ki bi zavračal slavo zato, ker je ni mogel doseči. Govori kot nekdo, ki je pravila kulture časti odlično poznal in bi po njih lahko zelo uspešno igral. Njegova odpoved zaupanju v lastne prednosti zato ni posledica poraza, temveč sad srečanja z vstalim Kristusom.

Tovrstno rabo samohvale lahko primerjamo z govorništvom Marka Tulija Cicerona. Tudi Ciceron v zagovoru pesnika Arhija poudarja njegov izvor, izobrazbo, nadarjenost in javne dosežke. Prav primerjava s Ciceronom pomaga razumeti, kako globoko je bil Pavel vpet v kulturo svojega časa in kako korenito je po srečanju s Kristusom preoblikoval njeno logiko.

3. CICERONOV HVALNI ZAGOVOR IN ANTIČNA KULTURA ČASTI

Primerjalno ozadje Pavlovemu načinu samopredstavitve ponuja Mark Tulij Ciceron v govoru *Pro Archia poeta*, ki ga je imel leta 62 pr. Kr. V zagovoru grškega pesnika Avla Licinija Arhija pravno obrambo razširi v razmišljanje o pomenu književnosti, izobrazbe in slave. Arhijeva vrednost ni utemeljena zgolj na pravnih dokazih. Ciceron pred sodniki gradi podobo človeka, ki je zaradi svojega porekla, izobrazbe, nadarjenosti in delovanja vreden javnega priznanja. Pri tem se razkriva značilna logika antične kulture časti: človek hrepeni po tem, da bi bila njegova vrednost prepoznana, njegova dejanja pohvaljena in njegovo ime ohranjeno v spominu skupnosti. To hrepenenje ni moralna slabost, temveč želja po pohvali in slavi, ki jo Ciceron vidi kot globoko človeško ter kot pomembno spodbudo k velikim dejanjem. Z nekoliko ironičnim tonom opozori, da se ji ne morejo povsem izogniti niti tisti, ki jo načeloma zavračajo:

> »Ni potrebe, da bi prikrivali, kar ne more ostati skrito, pač pa je treba odkrito priznati: vse nas vleče želja po pohvali, in ravno najboljše ljudi najbolj vodi želja po slavi. Celo filozofi se podpišejo s svojim imenom v knjižice, v katerih razpravljajo o zaničevanju slave: prav tam, kjer zaničujejo imenitni sloves, hočejo biti tudi sami imenovani in slavljeni.« (Pro Archia 26)[3]

[3] **Ciceron, Mark Tulij.** 2020. Za pesnika Arhijo (Pro Archia poeta). Prev. Barbara Zlobec. *Keria: Studia Latina et Graeca* 22, št. 1: 127–141. Https://doi.org/10.4312/keria.22.1.127-141 (pridobljeno 8. 10. 2026).

Ciceronova pripomba zadene trajno človekovo protislovje. Tudi kadar zatrjujemo, da nam priznanje nič ne pomeni, si pogosto želimo, da bi bila opažena celo naša nenavezanost nanj. Slava je zato zanj skoraj neizogiben spremljevalec človekovega delovanja. Vendar ni nujno prazna ali sebična; upravičena je tedaj, ko človeka spodbuja h krepostnim dejanjem in prispeva k skupnemu dobremu. To logiko Ciceron uporabi tudi pri zagovoru Arhija. Njegov hvalni zagovor gradi okoli treh klasičnih elementov antične *periautologie*: izvora (*genus*), vzgoje (*paideia*) in dejanj (*praxis*).

A. IZVOR (GENUS)

Ciceron najprej poudari Arhijevo poreklo in okolje, iz katerega je izšel. Pesnik se je rodil v Antiohiji, enem najpomembnejših helenističnih mest, ki je slovelo po bogastvu, omiki in izobraženosti. Njegov izvor zato že sam po sebi ustvarja ugoden okvir za presojo njegove osebnosti:

> »Komaj je namreč Arhija zapustil otroštvo in področja umetnosti in znanosti, s katerimi običajno vzgajamo otroke za omiko, se je posvetil literarnemu ustvarjanju. V kratkem času mu je uspelo prekositi vse tekmece ter zasloveti po nadarjenosti v Antiohiji, kjer se je rodil v ugledni družini; to mesto je bilo nekoč slavno in bogato ter cvetoče središče prefinjene omike in visoke izobrazbe.« (Pro Archia 4)

Ciceron tako ne navede le pesnikovega rojstnega kraja. Antiohijo predstavi kot kulturno okolje, iz katerega je mogel zrasti izobražen in nadarjen človek. Ugleden izvor poslušalce že od začetka usmerja k prepričanju, da je Arhij človek, vreden njihove pozornosti in spoštovanja.

B. VZGOJA (PAIDEIA)

Izvor sam po sebi še ne zadošča. Arhijeva vrednost se potrjuje tudi v njegovi izobrazbi, kulturni omikanosti in priznanju, ki ga je prejel po grškem svetu. Ciceron pripoveduje, da se je njegov sloves razširil po Mali Aziji in Grčiji ter da so ga različna mesta počastila celo z državljanskimi pravicami. Njegova nadarjenost je vzbudila velika pričakovanja, njegov prihod pa občudovanje:

> »Pozneje so njegove prihode drugam po Mali Aziji in povsod po Grčiji tako proslavljali, da je pričakovanje pesnika prekašalo slavo njegove nadarjenosti, občudovanje ob njegovem prihodu pa sámo pričakovanje.« (Pro Archia 4)

Arhijeva izobrazba ni zgolj nekaj osebnega, saj prejema pečat javno prepoznane kulturne odličnosti. Ciceron s tem pokaže, da pesnik ni neznan tujec, ki bi si skušal brez podlage pridobiti rimske pravice, temveč človek, ki so ga zaradi njegove omike in darov že prej sprejela ter počastila številna mesta.

C. DEJANJA (PRAXIS)

Končno Ciceron poudari Arhijeva dela in njihov pomen za rimsko skupnost. Pesnik s svojo ustvarjalnostjo ne išče le osebnega uspeha, temveč ohranja spomin na rimske poveljnike, njihove zmage in junaštva rimskega ljudstva. Njegovo delo ustvarja trajno pričevanje o dejanjih, ki bi sicer lahko utonila v pozabo:

> »Če mora za take talente obstajati kakšno priporočilo ne samo s strani ljudi, ampak tudi s strani bogov, vas prosim, sodniki, da sprejmete pod svoje varstvo njega, ki je vedno proslavljal vas,

vaše poveljnike in junaštva rimskega ljudstva in ki tudi v teh pričujočih mojih in vaših domačih nevarnostih obljublja, da bo še naprej širil večno pričevanje vaše slave.« (Pro Archia 31)

Ciceron pokaže, da si Arhij zasluži priznanje, ker njegova pesniška beseda ohranja spomin na rimske može in njihova dejanja. Slava zato ni zgolj izraz osebne časti, ampak tudi spodbuda k odličnosti in služenju skupnosti. Podobno tudi samohvala ni nujno izraz domišljavosti, ampak je lahko upravičen način zagovora, kadar je človekova čast postavljena pod vprašaj. Prav tu se odpre primerjava s Pavlom. Tudi on dobro pozna takšno obliko hvalnega zagovora in zna predstaviti svoje poreklo, vzgojo ter dejanja. Toda po srečanju z vstalim Kristusom jo napolni s povsem novo vsebino. Kar je nekoč razumel kot svoj največji »dobiček«, zdaj označi za »izgubo« (prim. Flp 3,7-8). S tem se začne nov način razumevanja človekove vrednosti, ki ne temelji več na lastni slavi, ampak na pripadnosti Kristusu.

4. PAVLOV OBRAT: OD LASTNE SLAVE K SPOZNANJU KRISTUSA

Prav na tej točki se pokaže odločilna razlika med Ciceronom in Pavlom. Oba poznata svet časti, ugleda in javnega priznanja. Oba znata uporabiti retorično samohvalo ter predstaviti človekov izvor, vzgojo in dejanja. Toda medtem ko Ciceron s temi elementi utrjuje Arhijevo pravico do priznanja, jih Pavel po srečanju s Kristusom postavi v povsem novo perspektivo.

Prelom se zgodi na poti v Damask. Pavel je dotlej svojo identiteto gradil na tem, kar je prejel in dosegel: na judovskem poreklu, farizejski vzgoji, gorečnosti za postavo in prepričanju, da služi Bogu. Na tleh pred Damaskom pa prvič ne našteva svojih zaslug in ne zagovarja svoje pravičnosti. Iz njegovih ust pride samo eno vprašanje: »Kdo si, Gospod?« (Apd 9,5) To vprašanje postane nova os njegovega življenja. Če je dotlej iskal odgovor predvsem na vprašanje: »Kdo sem jaz?« bo po srečanju z vstalim Kristusom vse svoje življenje gradil na drugem vprašanju: »Kdo si ti, Gospod?« Njegovo poreklo, izobrazba, značaj in sposobnosti ostanejo del njegove osebnosti, vendar niso več temelj njegove vrednosti.

Ko se Pavel v Pismu Filipljanom ozre na svoje življenje, naredi novo bilanco. V izrazito računovodskem jeziku govori o dobičku in izgubi: »Toda kar mi je bilo dobiček, sem zaradi Kristusa spoznal za izgubo. Še več: vse imam za izgubo zaradi vzvišenosti spoznanja Kristusa Jezusa, mojega Gospoda« (Flp 3,7-8). Pavel ne trdi, da je bilo vse, kar je prejel v preteklosti, brez vrednosti. Ne zavrača svojega judovstva, izobrazbe ali gorečnosti. Toda vse to preneha biti temelj njegovega zaupanja. Kar je bilo nekoč njegov dobiček, zdaj presoja kot izgubo, ker je odkril nekaj neprimerljivo večjega – Kristusa. To »spoznanje« ne pomeni zgolj pravilnega nauka, ampak osebno srečanje in občestvo z Gospodom. Pavel svojo novo identiteto povzame z besedami: »Ne živim več jaz, ampak Kristus živi v meni« (Gal 2,20). Prav iz te notranje svobode se rodi tudi njegovo znamenito misijonsko načelo: »Vsem sem postal vse, da bi jih vsaj nekaj pridobil.« (1 Kor 9,22)

Apostol narodov tako ne prilagaja evangelija, ampak samega sebe. Ker svoje vrednosti ne gradi več na lastni slavi, lahko brez strahu stopi v svet drugega človeka in mu oznani Kristusa. Ta preobrat doseže vrhunec v Drugem pismu Korinčanom. Pavel se mora braniti pred tako imenovanimi »nadapostoli«, ki svojo verodostojnost utemeljujejo z judovskim poreklom, retorično spretnostjo, izrednimi duhovnimi izkušnjami in zunanjim ugledom. Tudi tukaj uporabi obliko antične *periautologie*. Toda ne gre več za sredstvo samopoveličevanja, temveč za pričevanje o Božjem delovanju. Najprej pokaže, da bi se tudi sam lahko hvalil s svojim poreklom: »So Hebrejci? Tudi jaz. So Izraelci? Tudi jaz. So Abrahamovi potomci? Tudi jaz.« (2 Kor 11,22) Toda namesto da bi nadaljeval z dosežki, našteje svoje napore, zapore, bičanja, kamenjanje, brodolome, nevarnosti na potovanjih, lakoto, žejo in skrb za Cerkve (prim. 2 Kor 11,23-29). Njegov »seznam zaslug« se

spremeni v seznam preizkušenj, ki doseže vrhunec v presenetljivi izjavi: »Če se je že treba hvaliti, se bom hvalil s svojo slabotnostjo.« (2 Kor 11,30)

Samohvala ni več namenjena poveličevanju človeka, ampak razodevanju Božje milosti. To potrjuje tudi pripoved o »trnu v mesu«, ko Pavel po neuslišani prošnji prejme Gospodov odgovor: »Dovolj ti je moja milost. Moč se dopolnjuje v slabotnosti.« (2 Kor 12,9). Od tega trenutka njegova moč ni več v tem, kar zmore sam, ampak v tem, kar Bog uresničuje po njem. Zato lahko svoje življenje razume le še kot dar: »Po Božji milosti sem to, kar sem.« (1 Kor 15,10) Prav zato ostaja zanj samo še ena prava hvala. Če je za antični svet križ pomenil sramoto in poraz, Pavel v njem prepozna »Božjo moč in Božjo modrost« (prim. 1 Kor 1,18-25). Zato lahko proti koncu Pisma Galačanom zapiše: »Meni pa Bog ne daj, da bi se hvalil, razen s križem našega Gospoda Jezusa Kristusa.« (Gal 6,14) S tem se antična logika časti dokončno obrne. V središču ni več človek s svojimi dosežki, ampak Kristus, ki svojo moč razodeva prav v človekovi slabotnosti.

5. SKLEP

Na začetku smo ugotovili, da je komunikacija več kakor zgolj prenos informacij. Z njo človek razodeva svoj pogled na svet, svoje vrednote in navsezadnje samega sebe. Prav tu se pokaže temeljna razlika med Ciceronom in Pavlom. Oba odlično poznata retorično umetnost svojega časa in oba uporabljata podobne govorniške prijeme, tudi *periautologio*, hvalni zagovor, s katerim govornik utemeljuje svojo verodostojnost. Toda njuna cilja sta bistveno različna. Ciceron retoriko uporablja, da bi utrdil človekovo čast in prepričal poslušalce, Pavel pa ista retorična sredstva postavi v službo evangelija. Ne oznanja več sebe, ampak Kristusa. To je mogoče zato, ker je po Damasku doživel temeljito spremembo identitete. Ne govori več iz potrebe po samopotrditvi, ampak iz izkušnje, da ga je najprej osvojil Kristus (prim. Flp 3,12). Zato lahko vse svoje darove – izobrazbo, retorično spretnost in kulturno razgledanost – postavi v službo evangelija ter postane »vsem vse«, da bi ljudi pridobil za Kristusa. Pavel tako ostaja tudi danes eden največjih učiteljev krščanske komunikacije. Uči nas, da resnični komunikator ne išče predvsem lastne prepoznavnosti, ampak iz osebnega srečanja z vstalim Gospodom postane pričevalec. Zato lahko Pavel zapiše: »Vsem sem postal vse, da bi jih vsaj nekaj pridobil.« (1 Kor 9,22) Njegova beseda ni več sredstvo samopromocije, ampak pričevanje o Kristusu, ki je najprej osvojil njega in po njem želi pridobiti še druge.

SMILJAN TROBIŠ

Pesnikova razmišljanja o Jezusu in o veri

O NAŠEM NAJBOLJŠEM PRIJATELJU – JEZUSU

Kdo ima takšnega prijatelja kot kristjan? Kristjan, ki je posvetil svoje življenje Jezusu Kristusu, ima prijatelja, ki je vedno z njim. Ne potrebuje mobilnega telefona, da ga pokliče in se z njim pogovori. Nobeni drugi ljudje niso ovira temu prijateljevanju, ne denar, ne boj za vsakdanji kruh, kot je to pri človeških prijateljih. Jezus je vedno z nami, še več, vedno On vabi nas, naj bomo z njim, ne pa da bi mi morali vabiti njega.

Dovolj je, da odpremo vrata, na katera trka, in mu povemo, da smo doma, da imamo tudi zanj pripravljen prijeten dom, naj z nami večerja in se pogovarja. Ta prijatelj nas ne bo nikoli izdal, saj nas ne more izdati, saj je svet in nas tudi nas same uči postajati sveti. Ta prijatelj ni podvržen zmotam sveta, vedno nam bo prav svetoval in pomagal po Svetem duhu, ki je pravzaprav njegov duh toliko, kolikor je duh njegovega in našega Očeta in Stvarnika. Ta prijatelj nas zdravi vseh bolezni in slabosti. Zaupajmo mu in videli bomo, da se bodo dogajali čudeži.

Če imamo premalo vere, da bi po njem ozdravili od bolezni, nam bo dal vsaj moč, da jih bomo lažje prenašali. Tudi naše slabosti zdravi tako, da nam da vedeti, da sami od sebe ne moremo ničesar storiti, po njegovi roki pa lahko marsikakšno nepopolnost razrešimo na prav čudežen način. Ta prijatelj je avtor najlepšega nauka o ljubezni med ljudmi.

Na ljudi se lahko bolj slabo zanesemo, saj nas velikokrat razočarajo, in to potrjuje tudi Sveto pismo Stare zaveze, ki uči, da »je preklet vsak, ki zaupa v človeka, in blagoslovljen vsak, ki zaupa v Boga«. Zaupati vanj tudi v najtežjih preizkušnjah je že pol rešitve problema. Pokaže se, ko izplavamo iz stiske, kako prav smo imeli, ko smo zaupali Vanj.

Ta prijatelj je v mladosti lahko vzor samoniklega in pogumnega pričevalca za ljubezen, v zrelih letih vodnik po valovih krutega življenja, da ljubezen kljub naši slabosti in nepopolnosti ne ugasne, v starejših letih pa je najboljši tolažnik, ki je premagal svet in tudi smrt. Danes o trpečih ljudeh ni moderno govoriti, zdravi ljudje hitijo za svojimi zemeljskimi cilji, starejši pa, polni izkušenj, vedo, da ta svet ni vse, za kar so delali in trpeli. Vedo, da mora obstajati še vsaj en, večji smisel, kot je naravno zaokrožen biološki tek življenja, smisel, ki visoko presega vse tuzemsko.

In to nam je Jezus jasno povedal in še sam se nam je približal, živel kot človek in nam ponudil vero v večno življenje in srečo z Njim. Če je tuzemsko življenje s tem upanjem že predokus nebes, je obup nevernega, ki umira, predokus pekla. To je zato, ker je resnica pač ta, da je človek ustvarjen za nebesa, ne pa za smrt, ki naj bi samo po človeškem pojmovanju brez vere in upanja bila konec vsega in bi potemtakem bilo tudi življenje brez smisla. Tisti, ki tako verujejo, si pač v življenju skušajo pridobiti čim več užitka in sreče, to pa se jim grdo zalomi, ker ne živijo iz pravega spoznanja. Potem so razočarani in prazni in prav škoda jih je.

Prijatelj Jezus, ki rešuje, kar se rešiti da, lahko s človekom naredi prave čudeže. Iz zločinca lahko naredi svetnika, iz pohotnice dobro in zvesto ženo, iz nemogočega otroka zdravega in pridnega mladostnika, iz obupanca nad življenjem novo osebnost, ki lahko sveti drugim ljudem kot svetilnik ladjam.

Vsi ljudje smo lačni duhovne hrane, tudi Sveto pismo pravi, da človek ne more živeti samo od tega, kar poje. Če živimo po Božji besedi in če smo kolikor toliko pozorni, vidimo, da nam Bog spregovori večkrat, kot si mislimo. Včasih po prijateljih ali domačih, včasih po branju Svetega pisma, najbolj pa je pomembno, da se znamo umiriti in znati prisluhniti sebi in Njemu.

Jezus je vzel Petra, Jakoba in Janeza v samoto in se tam spremenil, njegova oblačila so se zasvetila bolj bela, kot more biti kaj belo na tem svetu. Pogovarjal se je z Elijem in Mojzesom. Apostole je zajela groza. A iz oblaka se je zaslišal glas: »Njega poslušajte, to je moj ljubljeni Sin!« Če bomo sami šli v samoto svojega srca, bomo videli, da se znamo tudi sami pogovarjati z Jezusom, in resnica bo vedno bližje in vedno bolj prav bomo molili in živeli. Živeti s prijateljem, ki ve za nas in ve vse o nas, ki je tudi umrl za naše dobro, je najboljše, kar se nam v življenju lahko zgodi, veliko srečnejši bomo prav do najglobljih globin svoje duše in srečo bomo lahko delili tudi drugim.

O JEZUSU – PASTIRJU, KRALJU IN SODNIKU

Prerok Ezekiel piše: »Da, tako govori Gospod Bog: Glejte, jaz sam bom poskrbel za svoje ovce in jih poiskal. Kakor pastir išče svojo čredo, ko je sredi med razkropljenimi ovcami, tako bom tudi jaz poiskal svoje ovce in jih rešil iz vseh krajev, kamor so se razkropile oblačnega in temačnega dne. Sam bom pasel svoje ovce in sam jim bom dajal počitek, govori Gospod Bog. Izgubljene bom poiskal, razgnane pripeljal nazaj, polomljene obvezal, bolne pokrepčal, rejene in krepke obvaroval. Pasel jih bom, kakor je prav. O vas pa, moja čreda, govori Gospod Bog tako: Glejte, sodil bom med ovco in ovco, med ovni in kozli.« (Ezk 34, 11-12.15-17)

V berilu preroka Ezekiela vidimo, da naš pastir – Bog – skrbi za nas v vsem. Rešuje nas, če zabredemo v stisko ali zaradi užitka ali zaradi strahu. Daje nam vse, kar potrebujemo, tudi počitek v svoji dobroti in ljubezni, v sebi samem. Če smo notranje ranjeni, nas obveže in potolaži, če smo bolni, nas ozdravi in pokrepča. On je naš pastir in mi njegova čreda. A tudi to nam je povedal, da je tudi naš sodnik. Ločil bo »med ovco in ovco, med ovni in kozli«.

Jezus Kristus, njegov Sin, nas je prišel past, odrešit in povest v večno življenje. Jezus je podoba Boga Stvarnika, ki dobro ve, kaj dela. V svoji previdnosti nam je poslal Jezusa, našega pastirja, ki nas pelje iz teme v svetlobo. V njem so se uresničile Božje obljube.

In zato ga imenujemo Kralj. Je edini pravi vodja, edini pastir naše črede, je kralj med ljudmi, na svetu, v vesolju. O njem kot o kralju pravi apostol Pavel takole:

»Toda Kristus je vstal od mrtvih, prvenec tistih, ki so zaspali. Ker je namreč po človeku smrt, je po človeku tudi vstajenje mrtvih. Kakor namreč v Adamu vsi umirajo, tako bodo v Kristusu tudi vsi oživljeni, vendar vsak po vrsti: najprej kot prvina Kristus, potem pa tisti, ki so Kristusovi, ob njegovem prihodu. Nato bo dovršitev, ko bo kraljevanje izročil Bogu Očetu in uničil vsakršno poglavarstvo ter sleherno oblast in moč. Kajti on mora kraljevati, dokler ne položi vseh sovražnikov pod njegove noge. Kot zadnji sovražnik bo uničena smrt, kajti vse je položil pod njegove noge. Ko pa pravi: ‚Vse je podvrženo,' je jasno, da razen tistega, ki mu je vse podvrgel. Ko pa mu bo vse podvrženo, se bo tudi Sin sam podvrgel njemu, ki mu je vse podvrgel, da bo Bog vse v vsem.« (1 Kor 15,20-28)

O MOČI VERE

V Stari zavezi je veliko vzklikov, zgodb in pričevanj, ki govorijo: »Zaupaj v Boga.« Prevod: »zaupati« pomeni tudi »verovati v«. V Novi zavezi je več govora o veri. Neki moder mož je rekel: »Vse v življenju je odvisno od vere, prepričanja. Toda težko je priti do prepričanja.« Vemo, da je vera v srcu predvsem milost.

Abraham, ki ga imenujemo »oče verujočih«, je veroval Bogu, da bo njegova žena v njunih poznih letih rodila sina. Ta vera mu je prinesla sina, mnogo blagoslova zanj in za druge in še všteta mu je bila v pravičnost. In če smo mi po duhu potomci tega »očeta verujočih«, nam mora vera v Jezusa, ki je bil križan zaradi naših prestopkov in je vstal od mrtvih zaradi našega zveličanja, prinesti še toliko več dobrega.

Ruski pisatelj Fjodor M. Dostojevski v knjigi *Bratje Karamazovi* na globok in mojstrski način pripoveduje zgodbo o burkastem in razuzdanem očetu in treh popolnoma različnih sinovih, od katerih so enemu pomembni predvsem denar in užitki, drugemu filozofija in znanost in tretjemu vera. V tem romanu postavi štiri različne tipe ljudi, od katerih se vsak po malem skriva tudi v nas. Prikaže vzvode, po katerih se posamezni tipi vedejo v življenju, kako in kam jih njihovi maliki pripeljejo. Le najmlajši sin Aljoša se ves preda Bogu in ljubezni do bližnjega, kljub trpljenju najde in izpolni svoj smisel. Tako ob tej knjigi v nas preide spoznanje, da mora v nas delovati manj malikov in strasti. In da moramo svoje notranje figure usmerjati bolj v smeri Aljoše, ki je opisan zelo privlačno in ob njem zazvenijo v nas najgloblje strune našega hrepenenja po Bogu, po lepem in poštenem življenju, po predanosti, molitvi in ljubezni.

Vera in molitev sta največji sili na svetu. Skupaj z ljubeznijo sta nepremagljivi. Ljubezen je Božja. Vera nas postavlja v področje Božjega. In molitev je moč, ki spreminja tudi nespremenljivo.

Vsi babilonski stolpi navideznih moči sile in nasilja se prej ali slej zrušijo. In potem se pokaže, kaj je želela storiti ljubezen, kaj je posvečevala vera in za kaj je molila molitev.

Človeški napuh se velikokrat zanaša na materialno, navidezno, lažno, olepšano, zunanje, zemeljsko. A moder človek se ob vseh teh malikih samo nasmehne. Vera je bližje resnici kot to, kar vidimo in česar se včasih ustrašimo. Vera je globlja. Kakor morsko dno je, ki je vedno enako, na površini pa so valovi in viharji, ki le pridejo in gredo.

O BOŽJI VOLJI

Jezus je rekel svojim učencem: »Ne pojde v nebeško kraljestvo vsak, kdor mi pravi: ‚Gospod, Gospod,‘ ampak kdor spolnjuje voljo mojega očeta, ki je v nebesih.«(Mt 7,21)

Božja volja je za nas predvsem ljubezen. Ljubezen, kakršno nam je izkazal Jezus sam. On je podoba vsemogočnega Očeta in Stvarnika in njegova volja je bila popolnoma enaka Očetovi. Tako popolne volje in ljubezni mi nikoli ne bomo dosegli, saj kot učenci ne moremo biti večji od našega učitelja. Lahko pa ga imamo za vzor in se učimo od njega.

Ko ne vemo, kaj je prav, se lahko vprašamo, kaj bi pa Jezus naredil na našem mestu v tem primeru.

Tu lahko gremo še širše in z Jezusovim vzorom in z besedami Svetega pisma osmišljamo dogodke v našem življenju. Na primer, če smo na počitnicah, se lahko spomnimo na Jezusove besede učencem: »Pojdite sami zase v samoten kraj in se malo odpočijte.« (Mr 6,31) Tako bomo uživali počitnice brez slabe vesti in bolj se bomo odpočili. Naš počitek bo osmišljen in čutili bomo, da izpolnjujemo Božjo voljo, in v nas se bo naselil mir.

Tudi če nas kak dan vse skrbi, se lahko spomnimo besed Jezusa: »Kdo izmed vas pa more s svojo skrbjo podaljšati svoje življenje za en sam komolec?« (Mt 6,27) In: »Ne skrbite za svoje življenje,

kaj boste jedli ali kaj boste pili, in ne za svoje telo, kaj boste oblekli.« (Mt 6,25) »Saj vaš nebeški Oče ve, da vse to potrebujete.« (Mt 6,32)

Božjo voljo prepoznamo po dogodkih v življenju, včasih tudi po znamenjih, ki jih odkrijemo, nadalje po svoji vesti in še po razodetju, ki nam je dano po Svetem pismu in posredovano ter razlagano po Cerkvi.

Dogodke v življenju lahko primerjamo z dogodki iz Svetega pisma ali jih duhovno s Svetim pismom povežemo. Tudi svojo vest moramo vzgajati tako, da je ne zanemarjamo, da se držimo nauka Svetega pisma in da res živimo po vesti. Sveto pismo je dobro redno vzeti v roke – odkrili bomo, da nam bo pomenilo vedno več.

»Le eno je potrebno,« pravi Jezus. In to je: izpolniti svoj smisel na Zemlji. Tega pa lahko izpolnimo le, če izpolnjujemo Božjo voljo, kakor smo jo spoznali po vesti, po razodetju in po vsakdanjih dogodkih.

Nikoli pa ne pozabimo na ljubezen. Apostol Pavel pravi: »In ko bi imel dar preroštva in ko bi poznal vse skrivnosti in imel vse spoznanje in ko bi imel vso vero, da bi gore prestavljal, ljubezni pa bi ne imel, nisem nič.« (1 Kor 13,2) Božjo voljo lahko izpolnimo le, če je ljubezen v nas.

O POMENU JEZUSOVEGA TRPLJENJA

V evangelijih se srečamo z dvema podobama Jezusa Kristusa, ki si na videz popolnoma nasprotujeta, obe pa sta izraz njegove velike duhovne moči.

Prva podoba je v Svetem pismu slikovit prikaz, kako prihaja v Jeruzalem. Ljudje mu mečejo in postiljajo oljčne vejice na pot in vzklikajo: »To je prerok, Jezus iz Nazareta v Galileji!« Jezus je jahal na osliču in ljudje so ga sprejeli z največjim navdušenjem in častmi.

A takoj zatem sledi druga podoba, popolno nasprotje prvi: Jezusa isti ljudje obsodijo in zahtevajo od takratnega oblastnika Pilata, naj ga križa. Križanje je bila takrat najsramotnejša smrt in iz največjih časti, ki so jih izkazovali Jezusu, se je po nekaj dneh volja ljudi spremenila v popolno nasprotje.

Jezus je vse to prenašal z največjim potrpljenjem, saj je vedel, da s svojo slavo in s svojim križem odrešuje svet. To bi lahko izrazili z besedami preroka Izaija, ki je rekel takole: »Gospod Bog mi pomaga, zato se nisem dal zmesti. Zato sem naredil svoj obraz kakor kremen, saj sem vedel, da ne bom osramočen.«

Jezusa so ljudje, ko je visel na križu, zasmehovali in žalili. A pred Bogom in pred vsemi dobro mislečimi ni bil osramočen, saj je kot velik prerok in Božji Sin na križu opravil daritev za grehe sveta in tako rešil ljudi greha, zla in pogube.

Jezusovo trpljenje je bilo strašno, a vedel je, zakaj trpi. V svoji ljubezni do ljudi, ki jo je izkazoval vse svoje življenje, je moral iti do konca. Nase je sprejel našo krivdo in jo odkupil na križu. Nase je sprejel tudi vse naše trpljenje. In ljudje svoje trpljenje lahko primerjamo z njegovim, tako da vidimo, da ni tako hudo, kot včasih mislimo. Navsezadnje pa svoje trpljenje lahko pridružimo njegovemu za odrešenje sveta. S tem naše trpljenje dobi svoj smisel, in ko ga darujemo, smo popolnoma gotovi, da bo obrodilo dobre sadove.

Ni najhuje trpeti. Najhuje je trpeti in v tem ne videti smisla. Če pa pridružimo svoj križ Jezusovemu, svoje trpljenje osmislimo in to postane sredstvo za dobro, ki bo v tej ali oni obliki spet prišlo na dan.

Še več dobrega lahko rodi naš križ, če verujemo v vstajenje. Velika noč nas spomni prav na to, da vsak veliki petek mine in da na veliko noč vstane zarja veselja in vstajenja. Jezus je zaradi nas prehodil to pot od trpljenja k vstajenju, da bi tudi mi spoznali, da moramo skozi križ v vstajenje. Tega upanja, ki ga je lahko v vsakem srcu vsaj malo, pa nam nihče ne more vzeti.

Jezus je vstal od mrtvih, da bi vstali tudi mi. Človekova duša ni umrljiva tako, kot je umrljivo telo. Duša je večna in prav zato bi morali več misliti nanjo in manj na svoje telesne in nagonske potrebe. Ta svet bo prešel. Naše duše pa bodo v večnosti toliko srečne, kolikor ljubezni in modrosti bodo nosile v sebi. Modrost in ljubezen pa najdemo v Svetem pismu, ki nam razodeva drugačno resnico, kot nam jo ponuja ta svet.

O JEZUSOVI SMRTI KOT SPRAVI

Apostol Pavel piše Rimljanom: »Kajti ko smo bili še slabotni, je Kristus v času, ki je bil za to določen, umrl za brezbožne. Težkó namreč, da bi kdo umiral za pravičnega: morda bi si kdo še upal umreti za dobrega. Bog pa izkazuje svojo ljubezen do nas s tem, da je Kristus umrl za nas, ko smo bili še grešniki. Veliko bolj bomo torej po njem rešeni jeze zdaj, ko smo opravičeni z njegovo krvjo.« (Rim 5,6-9)

Prav je, da si sami prizadevamo za spravo s seboj, z drugimi in z Bogom. A v veri smo prejeli še pomembnejšo in v globine in širine segajočo spravo: tisto, ki jo je za nas dosegel Jezus Kristus.

Ta sprava ni poceni. Jezus jo je plačal s svojim življenjem, cena sprave z Bogom je njegova kri. Po njegovi smrti smo opravičeni, po njegovem življenju smo odrešeni, po njegovem vstajenju bomo zveličani. Brez opravičenja ne bi moglo biti odrešenja in brez odrešenja ne zveličanja.

Preden je Jezus izdihnil na križu, je rekel: »Dopolnjeno je.« Odkupil nas je od naših grehov. V sužnjelastništvu je veljalo pravilo, da lahko gospodar kupi sužnje in jih osvobodi. Tako je Jezus naredil z nami. Osvobodil nas je greha, zla in smrti. Premagal je našega edinega pravega sovražnika. Greh je premagal tako, da nam ga je odpustil, s tem ko je z daritvijo na križu zadostil zanj. Zlo je premagal tako, da nas je poučil, kje so njegove zanke, da je spremenil naša srca »iz kamnitih v mesena« in naše mišljenje iz egoističnega v altruističnega. Odkar nas je spravil z Bogom, zlo nima več odločujoče moči. Stopili smo na stran Boga.

Smrt je Jezus premagal z vstajenjem. Tudi ta nima več odločilne moči nad našim življenjem in njegovim smislom, saj nam je po Jezusovem vstajenju dana in razodeta večja resnica, kot jo vidimo z očmi: da obstaja tudi posmrtno življenje.

Sprava, ki nam jo je Jezus zaslužil, je nenehna ponudba naši vesti, našemu srcu in mišljenju. Če bi iskali svoj notranji mir v čem drugem in ne upoštevali, da smo najgloblje združeni in spravljeni z Bogom, bi bili spet razočarani.

Tako lahko spravo sprejmemo kot enega največjih darov v življenju. Zanjo si moramo tudi sami prizadevati, a naš trud je trud za nekaj, kar je v bistvu že doseženo, tudi neodvisno od nas. Truditi pa se moramo, da premagujemo svojo, z izvirnim grehom ranjeno, slabotno naravo.

O NESPAMETI KRIŽA

Jezus Kristus nam je prinesel celostno odrešenje. Ni oznanjeval logike ne užitka ne bega iz trpljenja, ampak trpljenje in ljubezen kot pot rešitve. »Judje namreč zahtevajo znamenja, Grki iščejo modrost, mi pa oznanjamo križanega Mesija, ki je Judom v spotiko, poganom norost.« (1 Kor 1,22-23) To je apostol sveti Pavel v Prvem pismu Korinčanom imenoval »nespamet križa«. Ljubezen, ki se ne daruje in ne žrtvuje, je bolj šibka ljubezen, ljubezen, ki zna vračunati trpljenje in odračunati preračunljivost, pa je dovolj močna, da lahko spreminja svet.

Vsi imamo dovolj možnosti, da pomagamo drugim ali se žrtvujemo zanje; Jezus pravi, da imamo uboge vedno med seboj. Če hočemo, jim moremo dobro storiti. Velika molitev je molitev slepca, ki pride k Jezusu in ga prosi, da bi spet videl. Prav tako lahko tudi mi včasih molimo, da bi

videli trpljenje drugih in opazili, kaj je v njih. Lahko verjamemo, da je trpljenja na svetu več, kot se ga vidi na prvi pogled.

»Nespamet križa« je v tem, da moramo velikokrat mimo svojega razmišljanja o prijetnem in lepem življenju stopiti iz vsakdanje poti svojega življenja in žrtvovati čas, denar in še celo kaj več, zato da bi pomagali drugim ali sebi. A v veri in spoznanju, da je nekaj zares dobro, še veliko boljše kot naša vsakdanjost ali že utečene misli in dejanja, moramo včasih stopiti v temo.

Ta tema pomeni, da ne vemo, kaj nas pravzaprav čaka, le verujemo, da delamo po Božji volji, in v tveganju iščemo več ljubezni in dobrega zase in za druge. Že odpoved je tak korak v temo, gotovo nam ne prinaša ugodja, toda ugodje ne sme biti merilo za naše življenje, merilo mora biti deset zapovedi, Jezusov nauk, ki je najlepše zbran v Govoru na gori, in izročilo Cerkve, ki je nastajalo tisoče let; v njem so izkušnje stotin generacij in prav lahko mu verjamemo.

Odpoved svojemu egoizmu je najlepši skok v temo, ki je pravzaprav pot v luč, saj nas po vseh duhovnih zakonih mora pripeljati do svetlobe, čeprav je ta pot morda polna dvomov in tudi trpljenja. A v močni veri, da je z nami sam Jezus, ki se je popolnoma odpovedal svoji volji in dal sam sebe za nas, se odpovedal sebi za druge, lahko tako storimo tudi sami. Vedeti moramo, da učenec ni večji od svojega učitelja, in naš Učitelj nam je dobro začrtal pot odrešenja po nespameti križa.

To zaupanje v Jezusa nam lahko prinese polnost in lepoto življenja. Vedimo, da je že veliko kristjanov pred nami prehodilo to pot, nikomur še ni bilo žal, če je svoje edino življenje posvetil ljubezni, taki, kot jo oznanja Jezus. Neki krščanski modrec je zapisal: »Če sem bil v zmoti, sem bil dobro prevaran, toda nikoli mi ne bo žal, da sem vse življenje preživel v objemu Božje ljubezni.«

POSTATI ČLOVEK

Neki pisatelj je zapisal: »Človek nima druge izbire, kot da postane človek.« In tudi danes govorimo o učlovečenju človeka posameznika, ki naj bi postajal s časom »vedno bolj podoben sebi«.

Učlovečenje Božjega Sina je velika skrivnost, vendar nam v razodetju Svetega pisma Bog daje vedeti, da je poslal svojega Sina, da se nihče ne bi pogubil, ampak bi imel po njem večno življenje (prim. Jn 3,16). Pri krstu nam da duhovnik belo oblačilo, ki naj bi ostalo čisto, torej naj bi z grehi v življenju čim manj umazali podobo, kakršno nam je dal Bog ob našem prihodu na svet. Vemo, da smo grešna bitja, zato nam daje Bog možnost, da se sproti očiščujemo in začenjamo na novo. Nihče od nas ni prišel pameten na svet, zato moramo včasih tudi prek svojih in tujih napak spoznavati, kaj je prav in kaj ne, kaj nas počlovečuje in kaj nas maže. Včasih si nadenemo masko. Če se tega navadimo, potem že težko izluščimo, kdo in kaj sploh v resnici smo. Zato se moramo v molitvi in postu velikokrat znati očistiti, da naša Božja podoba spet zaživi v nas in da v posvečujoči milosti lahko lepo in mirno živimo.

Zoreti moramo vse življenje, si odpuščati grehe in se boriti za dobro, vztrajati in zmagovati v preizkušnjah, in ker nam ob tem stoji ob strani Jezus ali Emanuel, kar pomeni Bog z nami, nam je to sploh mogoče in veliko lažje, kot tistim, ki nimajo vere in se zanašajo le na znanost in umetnost. Brez vere se ne da živeti. Še tisti, ki se razglašajo za popolne ateiste, lažejo sebi in drugim, saj je človek po naravi religiozno bitje in v srcu vsakega človeka je kamrica, kjer je nekaj mistike in vere. Zato ponosno izpovedujmo svojo pripadnost veri in Cerkvi, saj je to pot učlovečevanja, počlovečevanja in posvečenja ter ne nazadnje poti k naši končni svetosti.

PRIPROŠNJE

Skesani ti izročamo svojo temo. Žal nam je za vse;
radi bi bili dobri, tihi in sveti, naj spreobrnjenje v nas ljubezen vžge,
da ti bomo mogli hvalo peti. Vsak dan je malo spreobrnjenje,
greh je na svetem križu opran, veselo bo naše življenje,
prvi bo naš zadnji dan. Ves čas, ko si trpel, si ljubil,
odprl si nam pot v nebo, nobene ovce nisi izgubil,
ker te poznamo, je v nas toplo. Ne bomo več skrivali grehov,
pred oltarjem naj vse se razpozna, kesamo se ob tvojih žarkih,
žal nam je do dna srca. Na križu darovan vse razsvetliš.
Premagal si temo do večnosti. Na zemlji nam je kratek čas darovan.
Še vedno smo v temí in tema je v nas, začnimo praznih duš in rok moliti,
vera vate je zdravilo, z njo se da odpuščanje pridobiti,
dokler se nam življenje ne ospe.
Na oltar prinašamo darove trpljenja in grehov.
Naj jih posveti človekova roka. Angeli jih bodo nesli v nebo
pred stol Boga, Stvarnika Očeta. Ko bo milostno sprejel darove,
bo prenovil naš grešni svet. Vedno nam daje svežega duha,
da postanemo njegovi otroci spet.
Darovi čakajo na spremenjenje. Vse, kar smo prinesli, bo postalo on,
ki v nebesih ima svoj tron in nam kraljuje v večno življenje.
Darujemo vse, kar je v nas, tiho se priklonimo dejanju spremenjenja,
kar se je nabralo skrbi in trpljenja, počasi briše in odnaša čas.
Rane umijemo v daritvi sveti in spreminjamo se v boljše ljudi,
v nas upanje v svetost žari, zdaj moremo iz srca zapeti.
Predani se k njemu pomolimo, prostor je pripravljen že.
On nam je pokazal, da po smrti se začne življenje,
naj za sveti raj živimo, ki je večen in ne umre.
Pred nami je vstal, da bi z njim hodili zbrani,
da bi rešeni odšli za njim, nikdar več obupani in sami.
Pozabljeno bo vse, kar mine, kaj živeli smo in zakaj,
prešle bodo skrbi in bolečine, ostal bo le še sveti raj.
Slavimo trenutek, ko bomo za njim odšli
in bomo postali večni, srečni v veliki radosti.
Vstal je in nam razodeva, da smo rojeni za nebo.
V sebi tiho molimo, priklenjeni na zemljo in na svet,
pohlep in strast odstranjamo, da bomo čisti in lepi.
On nas bo dvignil iz stiske dneva, nas spremenil v zlato.
Veselimo se vstajenja, novo jutro se začenja,
pojeta nebo in dan. Jezus vstali, čisti, mili,
ob njem smo se v ljubezni prebudili, grehi so samo še košček sanj,
obljube večne smo dobili.
Kar vleče nas navzdol, je daroval,
s križem duše razsvetlil, zaradi nas je vstal.
On je vstal in vstali bomo tudi mi.

LALITA GROBELŠEK

Od Brahmana do Bhagavāna: ontološka hierarhija Absolutnega v vajšnavski tradiciji

Povzetek: Prispevek obravnava ontološko hierarhijo Absolutnega v gaudijski vajšnavski tradiciji. Izhodišče je upanišadski pojem Brahmana kot neosebne temeljne resničnosti, ki ga Bhagavad-gītā dopolni z osebnim vidikom Absolutnega, Śrīmad-Bhāgavatam pa razvije v tristopenjski model: Brahman, Paramātmā in Bhagavān. Gaudijska šola 16. stoletja to razmerje filozofsko sistematizira s pojmom acintya-bhedābheda oziroma nepojmljive enosti in različnosti: Brahman ni zavrnjen, temveč umeščen kot delni vidik Absolutnega, medtem ko Bhagavān predstavlja njegovo polno osebno razodetje. Bhakti, predanost osebnemu Bogu, je v tem okviru filozofsko utemeljena kot pot do najpopolnejšega spoznanja Absolutnega, ne zgolj kot čustvena oblika religioznosti. Sklepna primerjava s krščansko tradicijo pokaže, da vprašanje osebne narave Absolutnega in ljubezni kot poti do Boga ni omejeno na eno samo religiozno izročilo.

Ključne besede: Brahman, Bhagavān, gaudijski vajšnavizem, acintya-bhedābheda, bhakti, ontološka hierarhija, hierarhični inkluzivizem

Abstract: This article examines the ontological hierarchy of the Absolute in the Gaudiya Vaishnava tradition. Its starting point is the Upanishadic concept of Brahman as impersonal ultimate reality, which the Bhagavad-gītā complements with a personal dimension of the Absolute and the Śrīmad-Bhāgavatam develops into a threefold model: Brahman, Paramātmā, and Bhagavān. The sixteenth-century Gaudiya school philosophically systematizes this relationship through the concept of acintya-bhedābheda, or inconceivable unity and difference: Brahman is not rejected but understood as a partial aspect of the Absolute, while Bhagavān represents its full personal revelation. Within this framework, bhakti, devotion to a personal God, is philosophically grounded as the path to the fullest realization of the Absolute rather than merely an emotional form of religiosity. The article concludes with a brief comparison with the Christian tradition, showing that the question of the personal nature of the Absolute and love as a path to God extends beyond a single religious tradition.

Keywords: Brahman, Bhagavān, Gaudiya Vaishnavism, acintya-bhedābheda, bhakti, ontological hierarchy, hierarchical inclusivism

UVOD

Predstavljajte si ocean. Valovi so neskončno raznoliki, vsak s svojo obliko in močjo, a v svojem bistvu ostajajo ocean. Ta podoba odpira eno osrednjih vprašanj o naravi Absolutnega: ali je temeljna resničnost brezosebna zavest ali osebna bit?

V zgodovini religioznega mišljenja se pogosto pojavlja napetost med dvema pojmovanjema Absolutnega. Prvo ga razume kot osebno bit, ki vstopa v odnos s človekom, drugo pa kot vseprisotno brezosebno resničnost, ki presega osebne lastnosti in individualnost. Ti dve pojmovanji sta v številnih filozofskih tradicijah pogosto razumljeni kot medsebojno izključujoči.

Pričujoči prispevek to vprašanje obravnava z vidika gaudijskega vajšnavizma, ene izmed filozofsko-teoloških smeri znotraj hinduizma, ki je na Zahodu postala širše prepoznavna predvsem skozi delo organizacije ISKCON (gibanje Hare Krišna). Ta tradicija omenjeno napetost naslavlja z vzpostavitvijo ontološke hierarhije – pristopom, ki ga sodobni avtorji označujejo kot hierarhični inkluzivizem (Edelmann 2021, 223) in ki nižjih vidikov resničnosti ne zavrača, temveč jih umešča v širši ontološki okvir. Brahman, temeljna brezosebna resničnost staroindijske filozofije, je tako razumljen kot resničen, vendar delni vidik Absolutnega, medtem ko Bhagavān označuje njegovo popolno osebno manifestacijo.

Izhodišča te tradicije segajo v Upanišade, filozofska besedila poznega vedskega obdobja, ki so nastajala med 8. in 3. stoletjem pr. n. št. Njeni ključni poudarki se nato razvijajo v Bhagavad-gīti in Śrīmad-Bhāgavatamu, ki ga tradicija označuje kot »zreli sad vedskega drevesa« (BhP 1.1.3; gl. Gupta in Valpey 2018, 1), sistematično filozofsko obliko pa dobijo v 16. stoletju v delih Jīve Gosvāmīja.

Obravnava te perspektive omogoča vpogled v religiozno-filozofski model, v katerem osebna narava Boga ni razumljena kot omejitev Absolutnega, temveč kot njegova najvišja osebna razsežnost.

UPANIŠADSKO IZHODIŠČE: BRAHMAN KOT NEOSEBNI ABSOLUT

Vsaka razprava o vajšnavski filozofiji se začne pri pojmu Brahmana, ki predstavlja osrednjo kategorijo staroindijskega religiozno-filozofskega mišljenja. V sanskrtu izraz Brahman označuje temeljno in nespremenljivo resničnost, ki stoji v ozadju vsega obstoječega. Upanišade jo povzemajo z izrazom satyam jñānam anantam – resničnost, znanje in neskončnost. Brahman pri tem ni razumljen kot osebno bitje, umeščeno v prostor in čas, temveč kot temelj vsega bivajočega – resničnost, ki presega običajne kategorije zaznavanja in mišljenja, čeprav hkrati omogoča vse, kar obstaja (Setty 2020, 205–207).

Upanišadska filozofija pa se ne omejuje zgolj na vprašanje kozmičnega principa, temveč odpira vprašanje narave človekovega jaza. S tem se pojavi pojem ātman, ki označuje globlje sebstvo človeka, kar bi v zahodni tradiciji lahko najbolj približali pojmu duše. Ena osrednjih tez Upanišad je, da ātman v svojem najglobljem bistvu ni ločen od Brahmana, temveč z njim deli isto temeljno naravo. To razmerje izraža izrek »tat tvam asi« – »to si ti« (Flood 1996, 242) –, ki izpostavlja enost med individualnim jazom in Brahmanom. V upanišadski tradiciji je spoznanje te enosti razumljeno kot pot do osvoboditve (mokše) iz kroga ponovnega rojstva (samsare) (Flood 1996, 241).

Najvplivnejšo interpretacijo teh idej je v 8. stoletju razvil Adi Šankara, osrednji predstavnik filozofske šole Advaita Vedānta oziroma nedualistične Vedānte. Po Šankari je Brahman edina temeljna resničnost, medtem ko je svet pojavnosti posledica māye – kozmičnega principa zakrivanja, zaradi katerega se enotna resničnost kaže kot mnoštvo ločenih bitij in pojavov (Nelson

2007, 310–311). Svet zato pri Šankari ni razumljen kot gola iluzija, temveč kot resničnost, ki je odvisna od Brahmana in brez njega nima samostojnega obstoja. Tudi navidezna ločenost ātmana od Brahmana izhaja iz māye, osvoboditev pa nastopi s spoznanjem njune temeljne enosti. Gaudijska vajšnavska tradicija v takšni razlagi vidi pomembno filozofsko vprašanje: če je Absolut razumljen kot brezoseben, kakšen status ima odnos med človekom in Bogom oziroma sama možnost predanosti? V Advaita Vedānti je bhakti, predanost osebnemu Bogu, pogosto razumljena predvsem kot pripravljalna stopnja na poti do nedualnega spoznanja. Ko posameznik doseže spoznanje enosti Brahmana in ātmana, se preseže tudi razlikovanje med Bogom in posameznikom (Nelson 2007, 310–311).

Napetost med nedualnim razumevanjem resničnosti in osebno predanostjo je opazna tudi pri Madhusūdani Sarasvatīju, enem vidnejših advaitskih mislecev 16. stoletja, ki je bil hkrati znan po svoji predanosti Krišni. Čeprav je ostajal zvest advaitski filozofiji, je v svojih delih zapisal: »Onkraj Krišne ne poznam nobene višje resničnosti,« (Nelson 2007, 315) kar kaže, da tudi znotraj advaitske tradicije osebni odnos do Boga ni bil preprosto odpravljen.

Prav vprašanje razmerja med neosebnim Absolutnim in osebnim Bogom se izraziteje pojavi v Bhagavad-gīti ter pozneje dobi sistematično obliko v vajšnavski tradiciji.

BHAGAVAD-GĪTĀ: ZASUK K OSEBNEMU BOGU

Dogajanje Bhagavad-gīte je postavljeno na bojišče Kurukšetre, kjer se Arjuna, izkušen bojevnik in princ, pred začetkom bitke znajde v moralni in eksistencialni krizi. Pred njim stojijo nasprotniki, s katerimi ga povezujejo sorodstvene in družbene vezi, zato omahuje pred dolžnostjo boja. V tem trenutku ga nagovori Krišna, njegov voznik bojnega voza, ki se v besedilu razodeva kot vrhovni Bog v človeški podobi. Njun dialog je znan kot Bhagavad-gītā oziroma Gospodova pesem.

Besedilo je vključeno v ep Mahābhārata, vendar njegov pomen presega epski okvir same pripovedi. Obravnava vprašanja narave duše, delovanja, osvoboditve in Boga ter predstavlja eno osrednjih besedil hindujske filozofske tradicije. Besedilo predstavi tri duhovne poti – karma joga, jñāna joga in bhakti joga –, ki jih gaudijska tradicija razume v medsebojno hierarhičnem odnosu (Edelmann 2022, 42–43).

Karma joga pomeni pot nesebičnega delovanja, pri kateri posameznik opravlja svojo dolžnost brez navezanosti na sadove svojih dejanj. Jñāna joga predstavlja pot znanja in kontemplacije, usmerjeno k spoznanju Brahmana oziroma neosebnega vidika Absolutnega, medtem ko bhakti joga temelji na predanosti osebnemu Bogu, Bhagavānu. Flood (1996, 126–127) poudarja, da Bhagavad-gītā te poti predstavi kot različne načine duhovnega približevanja Absolutnemu. V gaudijski interpretaciji Bhagavad-gīte so te poti razumljene hierarhično, pri čemer bhakti joga predstavlja najvišjo obliko duhovnega uresničenja (Edelmann 2022, 42–43).

V tej tradiciji je bhakti razumljena kot najvišja duhovna pot, saj naj bi edina omogočala spoznanje Absolutnega v njegovi polnosti. Jñāna joga vodi k spoznanju Brahmana, vendar ga gaudijski vajšnavizem razume kot delno razodetje osebnega Boga Bhagavāna. To razmerje je mogoče ponazoriti z analogijo svetlobe, ki prihaja iz zaprtega prostora: razkriva prisotnost izvora svetlobe, ne pa tudi njegove polne narave. Podobno izkušnja Brahmana razodeva Absolut kot vseprisotno resničnost, ne pa tudi njegove osebne narave, ki se po gaudijskem razumevanju razodeva šele skozi bhakti.

V tem se kaže eden osrednjih filozofskih poudarkov gaudijskega vajšnavizma. V Bhagavad-gīti je Krišna predstavljen kot izvor vsega obstoječega (BhG 10.8; Prabhupāda 1986), neosebni Brahman pa kot resničnost, ki temelji na njem (BhG 14.27; Prabhupāda 1986). V gaudijski

interpretaciji to pomeni pomemben obrat v razumevanju Absolutnega: osebni Bog ni razumljen kot manifestacija neosebnega Brahmana, temveč je Brahman razumljen kot neosebni vidik osebnega Boga.

To razmerje je v sistematično filozofsko-teološko obliko razvil Jīva Gosvāmī, eden osrednjih mislecev gaudijske šole. Po njegovem razumevanju pot znanja vodi do delnega razodetja Absolutnega, medtem ko bhakti omogoča globlje dojemanje njegove osebne narave. Karma joga je pri tem razumljena predvsem kot pripravljalna pot, ki posameznika usmerja proti eni izmed višjih oblik duhovnega uresničenja (Edelmann 2022, 43–44).

Bhagavad-gītā tako uvede pomemben premik: osebni Bog ni več razumljen kot podrejeni vidik Absolutnega, temveč kot njegova osrednja manifestacija. Sistematično filozofsko obliko to razmerje dobi v Śrīmad-Bhāgavatamu.

ŚRĪMAD-BHĀGAVATAM: TRISTOPENJSKI MODEL ABSOLUTNEGA

Bhagavad-gītā je odprla vprašanje, ki ga sama ne razvije sistematično: kakšno je razmerje med neosebnim Brahmanom in osebnim Bogom. Ta filozofski korak naredi Śrīmad-Bhāgavatam, besedilo, ki ga tradicija imenuje »zreli sad vedskega drevesa« (BhP 1.1.3; Prabhupāda 1987). Gupta in Valpey (2018, 1) poudarjata, da besedilo zaseda posebno mesto v sanskrtski literaturi, saj narativno in filozofsko-teološko refleksijo združuje s poudarkom na bhakti kot osrednjem cilju. Tradicija ga pripisuje modrecu Vyāsi, ki naj bi ga po izročilu sestavil kot vrhunec vedskega izročila.

Pomembno mesto v Bhāgavatamu ima verz BhP 1.2.11, h kateremu se vajšnavski filozofi pogosto vračajo. V njem je zapisano, da tisti, ki poznajo Absolutno resničnost, to nedualno zavest imenujejo Brahman, Paramātmā ali Bhagavān (Prabhupāda 1987). Ta verz povzema tristopenjsko razumevanje Absolutnega, značilno za gaudijsko filozofsko tradicijo (Dāsa 2007, 377).

Brahman označuje vseprisotno in brezoblično resničnost, ki prežema vse bivajoče. Ta način razumevanja Absolutnega opisujejo že Upanišade in ga sistematizira Advaita Vedānta. V gaudijskem vajšnavizmu je Brahman razumljen kot resničen, vendar nepopoln način dojemanja Absolutnega, saj ne razodeva njegove osebne narave.

Paramātmā, dobesedno Nadduša, predstavlja Boga kot notranjo prisotnost v vsakem živem bitju. Bhagavān pa označuje polno osebno obliko Absoluta – Boga, ki vstopa v odnos in se razodeva skozi bhakti (Dāsa 2007, 377–379). Te tri stopnje niso razumljene kot trije različni bogovi niti kot tri medsebojno ločene resničnosti, temveč kot različni vidiki ene same nedualne resničnosti. Posamezne duhovne poti pri tem vodijo k različnim načinom njenega spoznanja: pot znanja k Brahmanu, meditativna praksa k Paramātmi, bhakti pa k Bhagavānu kot osebni polnosti Absolutnega. Hierarhija med temi stopnjami v gaudijskem vajšnavizmu ni razumljena kot vrednostna sodba o posameznikih, temveč kot opis različnih stopenj razodetja iste resničnosti (Dāsa 2007, 378).

Edelmann (2022, 51) to razmerje ponazori z analogijo sonca, zakritega z oblakom: Brahman razkriva prisotnost Absolutnega, medtem ko Bhagavān omogoča njegovo polnejše dojemanje. Posebno mesto v tej hierarhiji ima verz BhP 1.3.28, ki ga vajšnavska tradicija razume kot eno ključnih izjav o naravi Boga. Verz pravi, da so druge inkarnacije delne manifestacije, medtem ko je Krišna Bhagavān sam (Prabhupāda 1987). Bryant (2007, 113–114) poudarja, da gaudijska interpretacija s tem spremeni starejše razumevanje razmerja med Krišno in Višnujem, božanstvom, ki je v številnih vajšnavskih tradicijah razumljeno kot vrhovni Bog. Krišna tako ni pojmovan kot inkarnacija Višnuja, temveč kot izvorna oblika Boga, iz katere izhajajo druge božanske manifestacije.

Bhāgavatam s tem ne zavrže upanišadskega Brahmana, temveč ga vključi v širši ontološki okvir. Brahman je po razumevanju tradicije resnična manifestacija Krišne, ni pa Krišna sam. Bryant (2007, 114) pojasnjuje, da Bhāgavatam Krišno postavlja kot popolno osebno razodetje Absolutnega, iz katerega izhaja tudi neosebni Brahman – podobno kot sončna svetloba resnično izhaja iz sonca, a ni sonce samo. Natančnejšo filozofsko razlago tega razmerja je v 16. stoletju razvila gaudijska šola.

GAUDIJSKA ŠOLA: ACINTYA-BHEDĀBHEDA IN HIERARHIČNI INKLUZIVIZEM

Osrednji navdih gaudijske šole je bil Caitanya Mahāprabhu (1486–1534), verski reformator iz Bengalije, rojen v učeni brahmanski družini z močno navezavo na filozofsko tradicijo njāye, ki je zgodnjo akademsko pot zamenjal za intenzivno predanost Krišni in sprožil eno vplivnejših bhakti gibanj v indijski zgodovini. Sam ni zapustil obsežnih filozofskih del – ohranilo se je le osem verzov njegove poetične duhovne izpovedi. Svojima učencema Rūpi in Sanātani Gosvāmīju je naročil, naj sistematično oblikujeta filozofska izhodišča njegovega učenja. Jīva Gosvāmī, nečak obeh, je postal najplodovitejši pisec šole in je v svojih šestih Sandarbhah – obsežnih filozofsko-teoloških razpravah o Bhāgavatamu – sistematično razvil filozofijo, ki jo danes poznamo kot gaudijski vajšnavizem (Dāsa 2007, 373–375).

Filozofsko jedro tega sistema je načelo acintya-bhedābheda, kar dobesedno pomeni nepojmljivo enost in različnost. Jīva Gosvāmī trdi, da je razmerje med Bogom, njegovimi energijami in živimi bitji takšno, da ga človeška logika ne more popolnoma zajeti. Med njimi hkrati obstajata enost in različnost: enost, ker energija ne more obstajati ločeno od Boga kot svojega izvora, in različnost, ker energija ni Bog sam, temveč njegova manifestacija. Ta paradoks je acintya – nepojmljiv za človeški um, ki je vajen razmišljati v kategorijah popolne enosti ali popolne različnosti (Dāsa 2007, 378–379).

Dāsa (2007, 378) ponazori to razmerje z analogijo ognja in toplote. Toplota ne more obstajati brez ognja – v tem smislu sta eno. A toplota ni ogenj sam. Podobno so živa bitja po naravi eno z Bogom, ker izhajajo iz njegove energije, vendar niso Bog sam. Bog pri tem ohranja svojo osebno identiteto.

Gaudijska šola s tem ne zavrne Šankarine Advaita Vedānte, temveč jo vključi v širši ontološki okvir. Jñāna oziroma pot znanja je v tej tradiciji razumljena kot veljavna duhovna pot, vendar vodi le do delnega razodetja Absolutnega. Bhakti pa naj bi omogočala spoznanje njegove osebne narave, ki ga jñāna sama ne more doseči (Edelmann 2022, 51).

Rūpa Gosvāmī je to hierarhijo razvil v izvirno estetsko teorijo odnosov do Boga. Po njegovem razumevanju Krišna ni le metafizični Absolut, temveč tudi središče različnih odnosov. Ko različni ljudje srečajo Krišno, ga vsak izkusi drugače glede na svojo notranjo usmeritev: vojaki kot nasprotnika, modreci kot absolutno resnico, starši kot sina. Tisti, ki k njemu pristopajo skozi bhakti, pa ga izkušajo kot osebnega Boga, kar naj bi po gaudijskem razumevanju omogočalo najgloblje dojemanje njegove narave.

Dāsa (2007, 381–382) pojasni, da Jīva Gosvāmī sistematično utemeljuje razumevanje Krišne kot izvorne in najpopolnejše manifestacije Bhagavāna – svayam Bhagavān –, iz katere izhajajo druge inkarnacije. Te so v gaudijskem vajšnavizmu razumljene kot resnične manifestacije božanskega, pri čemer je Krišna pojmovan kot njihov izvor.

Gaudijska šola je s tem sistematično filozofsko utemeljila religiozno izkušnjo, ki jo je predstavljal Caitanya. Predanost Krišni v tem okviru ni razumljena zgolj kot čustvena oblika religioznosti, temveč kot duhovna pot, ki vključuje elemente znanja in predanosti ter presega zgolj neosebno razumevanje Absolutnega.

BHAKTI KOT NAJVIŠJA POT: FILOZOFSKA UTEMELJITEV

Gaudijska šola ni ponudila le novega filozofskega jezika za razmerje med Bogom in svetom, temveč je odprla tudi vprašanje, katera duhovna pot vodi do posameznega vidika temeljne resničnosti in zakaj. Odgovor, ki ga razvije ta tradicija, temelji na filozofskem razumevanju narave Absolutnega.

Edelmann (2022, 49–50) pokaže, da je prednost bhakti pred drugimi duhovnimi potmi v gaudijskem vajšnavizmu utemeljena v razumevanju narave Absolutnega. Ne gre za trditev, da bi bila bhakti moralno višja ali da bi bila pot znanja napačna, temveč za vprašanje, kaj posamezna pot sploh lahko razodene. Viśvanātha Cakravartī, eden pomembnejših gaudijskih teologov 17. in 18. stoletja, to pojasni z razlikovanjem dveh vrst spoznanja. Prvo je spoznanje ātmana oziroma lastnega jaza kot ločenega od materialnega telesa, do katerega vodi jñāna. To je v tej tradiciji razumljeno kot resnično in pomembno spoznanje. Vendar jñāna po gaudijskem razumevanju ne omogoča popolnega razodetja Boga, saj ostaja omejena na neosebni vidik Absolutnega. Bhakti pa naj bi omogočala dojemanje njegove osebne narave, ker je razumljena kot izraz Božje notranje energije.

To vprašanje ima v gaudijski filozofiji posebno mesto. Dāsa (2007, 383) povzema stališče Jīve Gosvāmīja, da bhakti ni razumljena zgolj kot človekovo prizadevanje za dosego Boga, temveč kot izraz Božje notranje energije, ki se posamezniku razodeva po Božji milosti. V tem okviru predanost omogoča odnos z Bhagavānom, ki ga po gaudijskem razumevanju ni mogoče doseči zgolj z intelektualnim ali meditativnim prizadevanjem. Krišna v Bhāgavatamu zato pravi, da je dosegljiv tistemu, ki k njemu pristopa s predanostjo (BhP 11.14.21; Prabhupāda 1987). Tradicija to razume kot filozofsko tezo, po kateri je odnos z Bhagavānom po svoji naravi odnos predanosti, ne zgolj intelektualnega spoznanja ali meditativne prakse.

Dāsa (2007, 382–383) nadalje pojasni, da Jīva Gosvāmī razlikuje med dvema oblikama bhakti. Prva je vaidhi-bhakti, predanost, ki temelji na navodilih svetih besedil in vključuje sistematične prakse, kot so petje, molitev, čaščenje in poslušanje. Druga je rāgānuga-bhakti, oblika predanosti, ki izhaja iz spontane notranje naklonjenosti do Boga in ni več odvisna predvsem od zunanjih pravil ali dolžnosti. V gaudijski tradiciji ta oblika bhakti velja za višjo stopnjo predanosti. V Bhāgavatamu so prebivalci Vrindavana, zlasti pastirji in pastirice, predstavljeni kot ideal spontane predanosti Krišni in kot najvišji zgled bhakti (Bryant 2007, 118).

Bhakti ima v gaudijskem sistemu še eno posebno lastnost: je hkrati pot in cilj. Jñāna joga vodi k osvoboditvi, karma joga pa posameznika pripravlja na duhovno življenje; ko je cilj dosežen, ti poti nista več potrebni. Bhakti pa se z osvoboditvijo ne konča, saj odnos z Bhagavānom ostaja tudi po njej in se še poglablja (Dāsa 2007, 386).

Ta filozofska tradicija je bila dolga stoletja prisotna predvsem v Indiji. V 20. stoletju jo je na Zahod prenesel A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda (1896–1977), ustanovitelj Mednarodnega društva za zavest Krišne (ISKCON), ki je bilo ustanovljeno leta 1966 v New Yorku. S prevodi in komentarji Bhagavad-gīte ter Śrīmad-Bhāgavatama je gaudijski vajšnavizem približal zahodnim bralcem ter v ospredje postavil bhakti-yogo in petje mahāmantre Hare Krišna kot osrednji obliki predanosti (Prabhupāda 1986; 1987).

TOČKE STIKA Z ZAHODNIM RELIGIOZNIM MIŠLJENJEM

Razumevanje Absolutnega, ki se v vajšnavski tradiciji razvija od upanišadskega Brahmana do gaudijske sistematizacije, ni omejeno zgolj na indijski religiozno-filozofski prostor. Francis Clooney (2007, 329–355), jezuitski teolog in profesor primerjalne teologije na Univerzi Harvard,

pokaže, kako lahko primerjalno branje vajšnavskih in krščanskih besedil razkrije sorodne religiozne uvide v različnih tradicijah.

Eno izmed takšnih stičnih mest je vprašanje, ali je Bog oseba in ali je z njim mogoč osebni odnos. Tudi krščanska tradicija poudarja osebno naravo Boga in možnost odnosa z njim. Prvo Janezovo pismo to izrazi z izjavo »Bog je ljubezen« (1 Jn 4,8), nato pa nadaljuje: »Kdor ostaja v ljubezni, ostaja v Bogu in Bog v njem.« (1 Jn 4,16) Ljubezen tu ni predstavljena zgolj kot Božja lastnost, temveč kot način odnosa med Bogom in človekom. Takšno razumevanje bližine med Bogom in človekom je v nekaterih pogledih primerljivo z vajšnavskim razumevanjem Bhagavāna kot osebnega Absolutnega, ki se razodeva skozi bhakti.

Klostermaier (1992, 223–224) poudarja, da vzporednice med vajšnavsko in krščansko tradicijo segajo dlje od splošne ideje o ljubezni do Boga. Rūpa Gosvāmī je razvil teorijo različnih odnosov do Boga, od spoštovanja in prijateljstva do starševske ali zakonske ljubezni, pri čemer je mogoče nekatere poudarke primerjati tudi s krščansko tradicijo. Vajšnavski pojem sakhya-bhakti, ki označuje predanost v prijateljskem odnosu do Boga, ima določene vzporednice s krščanskim razumevanjem osebnega odnosa med človekom in Bogom. Tudi krščanska mistična tradicija, od Terezije Avilske do Janeza od Križa, pozna izkušnjo boleče ločenosti od Boga, ki jo Klostermaier (1992, 226) primerja z vajšnavskim pojmom viraha-bhakti. Krščanski mistiki to izkušnjo opisujejo kot »temno noč duše«.

Te vzporednice ne pomenijo, da sta tradiciji enaki. Teološke razlike med njima ostajajo pomembne in jih ni mogoče prezreti. Kljub temu pa kažejo, da vprašanje osebne narave Absolutnega in ljubezni kot poti do Boga ni omejeno na eno samo religiozno tradicijo, temveč se pojavlja v različnih religiozno-filozofskih okoljih.

ZAKLJUČEK

Na začetku tega prispevka smo stali pred oceanom in si zastavili vprašanje: ali so valovi ocean in ali je ocean kaj več kot valovi? Vajšnavska tradicija na to vprašanje ne odgovori z izbiro ene strani, temveč z večplastnim razumevanjem resničnosti. Valovi so resnični, vendar niso celoten ocean. Podobno je Brahman v gaudijskem vajšnavizmu razumljen kot delno razodetje Absolutnega, Bhagavān pa kot njegova osebna polnost. Pot, ki smo ji sledili, je pokazala, kako vajšnavska tradicija gradi ontološko hierarhijo Absolutnega ne z zavrnitvijo neosebnega vidika, temveč z njegovo vključitvijo v širši okvir. Upanišade so oblikovale pojem Brahmana kot nespremenljive osnove vsega obstoječega. Bhagavad-gītā je nakazala osebni vidik Absolutnega, Śrīmad-Bhāgavatam pa je to razmerje razvil v tristopenjski model Brahmana, Paramātme in Bhagavāna. Gaudijska šola je s pojmom acintya-bhedābheda temu dodala filozofsko razlago, ki paradoksa enosti in različnosti ne odpravlja, temveč ga ohranja kot osrednji element svoje metafizike. Primerjava s krščansko tradicijo je pokazala, da vprašanje osebne narave Boga ni omejeno na eno samo religijsko okolje. Tudi krščanska mistika poudarja možnost osebnega odnosa z Bogom in razume ljubezen kot pot religioznega spoznanja. V tem pogledu je mogoče prepoznati določene vzporednice z vajšnavskim razumevanjem bhakti kot odnosa med človekom in osebnim Absolutnim. Vajšnavska tradicija tako ponuja filozofsko-teološki model, v katerem osebna narava Boga ni razumljena kot omejitev Absolutnega, temveč kot izraz njegove najpolnejše osebne razsežnosti. Prav v tem poskusu povezovanja metafizike, odnosa in ljubezni je mogoče videti njen prispevek k religioznemu mišljenju.

REFERENCE

Bryant, Edwin F., ur. 2007. *Krishna: A Sourcebook*. Oxford: Oxford University Press.

Clooney, Francis X. 2007. Restoring »Hindu Theology« as a Category in Indian Intellectual Discourse. V: *Krishna: A Sourcebook*, 329–355. Ur. Edwin F. Bryant. Oxford: Oxford University Press.

Dāsa, Satyanarayana. 2007. The Ontology of Bhakti. V: *Krishna: A Sourcebook*, 373–392. Ur. Edwin F. Bryant. Oxford: Oxford University Press.

Edelmann, Jonathan. 2021. Bhakti, Rasa, and Organizing Character Experience: Vopadeva, Śrīdhara, and Sanātana on Bhāgavata Purāṇa X.43.17. *Journal of Dharma Studies* 4, št. 3: 223–239.

Edelmann, Jonathan. 2022. Examining Hindu Ethics: Three Paths in the Chaitanya Vaishnava Tradition. *Journal of Religious Ethics* 50, št. 1: 40–59.

Flood, Gavin. 1996. *An Introduction to Hinduism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gupta, Ravi M., in Kenneth R. Valpey. 2018. Introduction. *Journal of Hindu Studies* 11, št. 1: 1–5.

Klostermaier, Klaus. 1992. Vaisnavism and Christianity. V: *Vaisnavism: Contemporary Scholars Discuss the Gaudiya Tradition*, 219–228. Ur. Steven J. Rosen. Delhi: Motilal Banarsidass.

Nelson, Lance. 2007. Krishna in Advaita Vedanta: The Supreme Brahman in Human Form. V: *Krishna: A Sourcebook*, 309–327. Ur. Edwin F. Bryant. Oxford: Oxford University Press.

Prabhupāda, A. C. Bhaktivedanta Swami. 1986. *Bhagavad-gītā As It Is*. Stockholm: Bhaktivedanta Book Trust.

Prabhupāda, A. C. Bhaktivedanta Swami. 1987. *Śrīmad-Bhāgavatam*. Stockholm: Bhaktivedanta Book Trust.

Rosen, Steven J., ur. 1992. *Vaisnavism: Contemporary Scholars Discuss the Gaudiya Tradition*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Setty, Srinivasa. 2020. Brahman in the Upanishadic Tradition. *Journal of Indian Philosophy* 48, št. 2: 203–220.

DDR. NINA DITMAJER PRANDO

1.01 IZVIRNI ZNANSTVENI ČLANEK

Nastanek slovenskih adventnih pesmi »Jager na lovu šraja« in »Poslan je angel Gabrijel«

The Origins of the Slovenian Advent Hymns "Jager na lovu šraja" and "Poslan je angel Gabrijel"

Povzetek: Prispevek obravnava nastanek in razvoj dveh slovenskih adventnih pesmi, »Jager na lovu šraja« in »Poslan je angel Gabrijel«, ter ju umešča v širši srednjeevropski kulturni in literarni prostor. S primerjalno analizo slovenskih rokopisnih in tiskanih različic ter njihovih nemških in kajkavskih vzporednic raziskuje njun izvor, prenos motivov in razvoj besedila od 16. do 19. stoletja. Posebna pozornost je namenjena motivu lova na samoroga, ki izvira iz srednjeveške alegorične tradicije in je v slovenskem prostoru ohranjen predvsem v starejšem kranjskem rokopisnem izročilu, medtem ko ga je v poznejši liturgični rabi nadomestila preprostejša pripoved o Marijinem oznanjenju. Raziskava pokaže, da je pesem »Jager na lovu šraja« nastala kot prevod oziroma priredba nemških cerkvenih pesmi o lovcu Gabrielu, pri čemer se je v kranjskem prostoru razvijala v dveh različicah – z motivom srne in z redkejšim motivom samoroga. Pesem »Poslan je angel Gabrijel«, ki je bila razširjena v prekmursko-kajkavskem prostoru, pa se je od 18. stoletja uveljavila tudi na Kranjskem in postopoma izpodrinila starejšo lovsko alegorijo. Prispevek tako osvetljuje medkulturne vplive pri oblikovanju slovenskega cerkvenega pesništva ter razvoj adventne pesemske tradicije od kompleksne srednjeveške simbolike do enostavnejših liturgičnih besedil.

Ključne besede: adventne pesmi, slovensko cerkveno pesništvo, Marijino oznanjenje, simbolika samoroga, rokopisne in tiskane pesmarice

Abstract: The article examines the origins and development of two Slovenian Advent hymns, "Jager na lovu šraja" and "Poslan je angel Gabrijel", placing them within the broader Central European cultural and literary context. Through a comparative analysis of Slovenian manuscript and printed versions and their German and Kajkavian counterparts, it explores their origins, the transmission of motifs, and textual developments from the sixteenth to the nineteenth century. Particular attention is given to the motif of the unicorn hunt, rooted in medieval allegorical tradition and preserved in Slovenian literature primarily in the older Carniolan manuscript tradition. In later liturgical use, this complex allegory was gradually replaced by a more straightforward account of the Annunciation. The study shows that "Jager na lovu šraja" originated as a

translation or adaptation of German religious songs featuring the hunter Gabriel and developed in Carniola in two versions, one featuring a doe and the other the rarer motif of the unicorn. The hymn "Poslan je angel Gabrijel", widespread in the Prekmurje and Kajkavian cultural regions, also gained popularity in Carniola from the eighteenth century onwards, gradually displacing the older hunting allegory. The article thus highlights the cross-cultural influences that shaped Slovenian religious poetry and traces the development of the Advent hymn tradition from complex medieval symbolism to simpler liturgical texts.

Keywords: Advent songs, Slovenian religious poetry, Annunciation, unicorn symbolism, manuscript and printed hymnals

1. UVOD

Priljubljeno adventno pesem »Poslan z nebes je angel« Slovenci pojemo že vse od 16. stoletja. Opeva Marijino oznanjenje oziroma napoved angela Gabrijela, da bo rodila sina Jezusa. V slovenski pesniški tradiciji sta ta dogodek opevali dve zgodnjenovoveški pesmi, ki sta se ohranili v več različicah, in sicer »Jager na lovu šraja«[4] in »Poslan je angel Gabrijel«. Prva je znana iz kranjsko-štajerske, druga pa iz prekmursko-kajkavske rokopisne tradicije 17. stoletja. Obe se pojavljata tudi v natisnjenih knjigah; prva v kranjskih lekcionarjih 17. in 18. stoletja, druga pa v kajkavskih lekcionarjih 17. stoletja (kasneje tudi v kranjskih lekcionarjih).

Pesem o lovcu (jagru) prinaša v slovensko pesniško izročilo bogato antično-srednjeveško motiviko. Uvaja namreč motiv samoroga, ki velja za čudodelno žival. Njegov rog ima zdravilne učinke, ujeti pa ga je mogoče le s pomočjo device. Ta posvetni motiv je prešel tudi v krščansko cerkveno literaturo, tako da je samorog postal alegorija za Kristusa, ki se zateče v naročje Device Marije. Njegov rog je simbolna podoba križa, ki odrešuje človeštvo. Ker je bila ta metaforika preveč kompleksna za preproste vernike, so jo kasneje nadomestili s podobami drugih živali, predvsem s srno (Ogrin 2019, 178; Glonar 1910, 41–57). Prispevek osvetljuje rabo obeh pesmi na današnjem slovenskem ozemlju ter raziskuje njun izvor v nemški posvetni in cerkveni pesniški tradiciji.

2. NEMŠKA PESEM »ES WOLLT EIN JÄGER JAGEN«

V nemškem ljudskem pesništvu sta znani dve različici ljubezenske lovske pesmi »Es wollt ein Jäger jagen«. V prvi se lovec odpravi na lov in v gozdu sreča tri mlade ženske. Najmlajšo ugrabi in jo odpelje na grad Angelberg k svojemu gospodarju, ki jo onečasti. Mlado dekle nato ob odhodu z gradu odvrže zelen venček, ki ponazarja devištvo. Najzgodnejši zapis te pesmi se nahaja v *Heidelberškem rokopisu* z začetka 16. stoletja.

Es wollt ein Jäger jagen
Wollt jagen vor einem Holz,
Da gingen auf der Heide
Drei Dirnlein, die waren stolz

Die eine hieß Christeinlein
Die andre Madelin
Die dritt die hätt kein Namen,
Die führt der Jäger hin
(Deutscher Liederhort III 1894, št. 1435)

[4] Lovec na lovu glasno kliče.

Pesem je bila v istem stoletju v skladu s krščanskim naukom predelana tako, da tri sestre predstavljajo tri kardinalne kreposti: vero, upanje in ljubezen. Pesem je objavil zbiratelj pesmi Georg Forster v pesmarici *Der ander Theil, kurtzweiliger guter frischer teutscher Liedlein, zu singen vast lustig* (1540), še posebej pa je bila priljubljena pri protestantih, npr. pri Heirichu Knaustu (»Drey Schwestern, Glaube, Liebe, Hoffnung«).

Es wollt ein Jäger jagen,
wohl dort vor jenem Holz,
Was sah er auf der Heiden,
drei Fräulein hübsch und stolz.

Die erſte hieß Frau Glaube,
Frau Liebe hieß die zweit',
Frau Hoffnung hieß die dritte,
Des Jägers wollt' ſie sein.

(Forster 1552, 34–35)

Druga verzija posvetne ljudske pesmi govori o lovcu, ki v gozdu sreča lepo dekle v beli obleki in jo želi zapeljati. Skupaj preživita noč, deklica pa je zjutraj še vedno devica. Lovec želi, da postane njegova nevesta in se temu primerno uredi, vendar ga ona zavrne.

V krščanski predelavi te pesmi namesto lovca srečamo angela Gabrijela, ki na travniku sreča Marijo. Zatrobi na rog in ji oznani novico, da bo spočela in rodila dete Jezusa. Pesem je bila objavljena v 16. stoletju v rudarski pesmarici *Bergkreyen* (1551).

Es wolt ein jäger jagen
wol in des himels thron,
Was begegent jm auf der heyden?
Maria die junfraw ſchon.

Der Jeger den ich meine,
der iſt uns wol bekandt,
Er jaget mit einem Engel,
Gabriel iſt er genant.

(Wackernagel 1867, 912)

V 17. stoletju je postala popularna verzija z motivom samoroga, ki ga lovi angel Gabrijel. Ta s seboj vodi štiri hrte (»vier Windspiel«), ki predstavljajo pravičnost, resnico, usmiljenje in mir. Gabrijel trobi z rogom in lovi samoroga – Jezusa. Mariji napove, da bo brezmadežno spočela in rodila Jezusa. Ta verzija je bila objavljena v graški pesmarici Nikolausa Beuttnerja, učitelja in cerkovnika v kraju Sankt Lorenzen im Mürztal (*Catholisches Gesang-Buch*, 1602, ponatisi do 1718).

Es wolt gut Jäger jagen,
wolt jagen durchs Himmels Thron,
Was begegnet ihm auf der hayden?
Maria, die Jungfrau ſchon.

Den Jäger den ich maine,
der iſt uns wol bekandt,
Er jagt ein edles Einhorn,
Sanct Gabriel iſt ers genannt.

(Wackernagel 1867, 913)



Slika 1: Motiv lova samoroga (Beissel 1909, 480).

3. SLOVENSKA PESEM »JAGER NA LOVU ŠRAJA«

V slovenskem prostoru sta bili poznani dve verziji nemške krščanske pesmi »Es wollt ein Jäger jagen«. Prva verzija te cerkvene pesmi je bila znana v kranjskem prostoru, saj je bila objavljena v Schönlebnovem (1672), Hipolitovem (1715, 1730) in nazadnje v Paglovčevem (1741, 1758) lekcionarju ter vsebuje drugačno metaforiko kot omenjene nemške verzije. Lovec postane angel Gabrijel, Marija pa prevzame podobo srne. V četrti in peti kitici se prične angelovo čaščenje, ki predstavlja osnovo številnim adventnim pesmim. Sledi dogodek oznanjenja. Iz zapisa v lekcionarski pesmarici je razvidno, da so jo peli pred pridigo.

Jager na lovu šraja,
v tim tronu nebeškim,
nebesih se sprehaja
sama sveta Trojica z njim.

Eno srno loviti
iz nebes je poslan,
ta lovec je en angel,
Gabrijel imenuvan.

Ta sveti jager sprestre
perute pisane
inu srno doteče,
Marijo imenuje.

Jager v rožič zapiska,
lep glas vunkej spusti,
češčena si Marija,
gnade si ti povhena.

Gospud Bug ta je s tabo,
žegnana Marija,
ti med vsemi ženami
sama si izvolena.

Marija se prestraši
lete štime Božje
inu misli počasi,
kaj je tu z'enu češenje.

Angel k Mariji pravi,
nikar se ti na boj,
ti si gnado dobila,
za vus svejt bo porod tvoj.

Pole ti boš spočela
iz Duha Svetiga,
nam boš sinka rodila,
Jezus bo imenovan.

Brez moža ga boš spočela,
brez madeža vsiga,
katerga zemla, nebu,
obseči na more.

Marija čista Diviza
se nizku perkloni,
pravi O Bug izidi se
tvoja vola nad menoj.

Pole jest sim ena dekla
mojga Gospud Boga,
iz srca mu zavupam,
v njega milost, gnado.

Angel, kir je to pesem
toku lepu zapel,
gori je zletov v nebesa
od Marije slavo vzet.

Marija Mati Božija
prosi Boga za nas,
de njega milost, gnada
bode vselej per nas. Amen.
(Paglovec 1758, 394–396)

Samo v slovenskem rokopisnem izročilu 17. stoletja, v knjigi kranjskih pesmi *Liber Cantionum carniolicarum* oz. v *Kalobškem rokopisu*, lahko najdemo srednjeveški motiv samoroga (Glonar 1910; Smolik 2011, opomba 86; Ogrin 2019, 178), ki je postal popularen po izidu prej omenjene Beuttnerjeve pesmarice. Slovenska rokopisna verzija »En jager vun gre loviti« je datirana z letom 1651 in je precej daljša od nemške, saj ima kar 24 kitic. Tudi v tej pesmi nastopa lovec Gabrijel, ki v nebesih in na zemlji išče samoroga Jezusa. S sabo vodi štiri hrte, ki predstavljajo pravico, resnico, milost in mir. Samoroga najdejo v krilu čiste Device Marije. Nato angel zatrobi z rogom in Mariji oznani adventno novico. Napove brezmadežno rojstvo in spočetje ter Jezusovo poslanstvo na zemlji. Kitice 19–24 so prošnje Mariji za posredovanje pri Bogu v času nesreč in stisk, kar nakazuje, da so jih dodali kasneje za potrebe procesij.

En Jager vun gre loviti
čez tu nebešku polje,
katerimu je pruti priti
svetu telu Marije.

Ta lovec je žlahtni angel,
Mariji dobro poznan,
samorogca pred se pojal,
Gabriel imenovan.

Štiri hrte s saboj vodi
na ti roki cartani,
ti so hitri, lepi, beli,
koker sam sneg padani.

Hrt ta prvi je pravica,
ktere v svejti ni bilu,
drugi prava je resnica,
povsod je jo zmankalo.

Tretji Božja gnada, milost,
ludjem vbožim zgublena,
pak četrti mir, pokojnost,
na zemli pogrešena.

Samarog je vsmilen Jezus,
pravi Bog nu človek bil,
prihod njega želil svejt vus,
enkrat kumaj zadobil.

Samaroga lovec iše
na nebesih, na zemli,
štiri lubi ti hrtiči
tudi po njim hiteli.

Lovec sledi taku dolgu,
da se samarog ulovi
ter se prav prelubeznivu
v krilu Marije spusti.

Gabriel v rožič zapiska
lejp, vesel glas vunkaj gre,
češena si o Marija,
milosti Božje polna.

Sami Gospod Bug je s tabo,
vmej ženami žegnana,
vsaj z večim porodom ne bo
obena žena obdana.

V dečlnim teli boš spočela
enu detece svetu,
široku nebu nuj zemla
obseči ga ni moglu.

Jezuša boš porodila,
vseh ludih trošt, veselje,
večnu Divica prebila,
pred rojstvom inu potle.

On bo vekomaj regiral
v troni kralja Davida,
brumne duše v nebu zbiral,
svojga grad očeta.

Njega svetimu imeni
bode vse podverženu,
na hvalo se mu perkloni
vsako kralsko kolenu.

Pole Marija Divica
precej je pokleknila,
še nje cartana dušica
roke gori vzdignila.

Jest sem ta Gospodnja dekla
iz srčne pohlevnosti,
kaku bom za hvalo rekla
mojmu stvarniku dosti?

Leta beseda se sturi,
glih kakor Bog govori,
zdajci Jezuša v ti uri
spočela v Svetim Duhi.

V Marije presvetu srce
samarog se dopusti,
Gabriel pak spet s peresam
gori v nebu perleti.

Tankaj ta svoj lov oznanja
vsim tim korom angelskim,
ah njeh veselje spoznati
nam tudi Bug voši vsem.

O Marija sveta Mati,
prosi stvarnika za nas,
da nam hoče milost dati
zdaj nu na naš smrtni čas.

Da nam milost dati
vsaki grejh odpustiti,
v nebu cesto perkazati,
k je pomagati priti.

De nas hoče obvaruvati
pred tim hudim vremenom,
točo, kugo proč odgnati,
Bug s svojim vkazuvanjom.

De nas hoče obvaruvati
pred dragoto, lakoto,
vojsko, grejhih ter napastih
nuj hudičovih zmotih.

De nas hoče obvaruvati
pred zlem ognjom paklenskim,
obilnu veselje dati
v tim kraljestvim nebeskim.

Naše dušice zapojo
leto pejsem hvaležnu.
Jezus Sin čiste Marije
nas obari vekomaj. Amen.

(Legiša 1973, 138–141)

4. SLOVENSKA PESEM »POSLAN JE ANGEL GABRIJEL«

V panonski literarni tradiciji se pesem o lovcu Gabrielu in samorogu Jezusu ne pojavlja, saj je bila v tem prostoru že v 17. stoletju razširjena pesem »Poslan je angel Gabrijel«, ki je prav tako opevala dogodek oznanjenja. Poznamo jo iz najstarejše prekmurske rokopisne pesmarice iz sredine 17. stoletja, *Martjanske pesmarice I*. Objavljena je bila tudi v madžarski pesmarici Jánosa Kájonija *Cantionale Catholicum* (1676) in kajkavskem lekcionarju Nikole Krajačevića *Sveti evangeliomi* (1651) (Novak 1997, 376).

Poslan be angjel Gabriel
vu jeden varaš Nazaret
k jednoj ponižnoj Devici
prostoj Božjoj službenici.

Dojde v preprosto hišu
i ondi najde zornico,
šteroj tako govorjaše
i tako jo pozdravi:

Zdrava bojdi oh Marija,
či ponižna Devica,
milosti puna and'elske,
ober punosti nebeske.

Gospon Bog je vsegdar
i za tobom i pred tobom,
blagoslovlena jesi ti,
med vsega si ženami.

Kak bi tou Dejva slišala,
i sveti naklon prijela,
kroto se je prestrašila,
i v čistom srci zburkala.

Marije reče Gabriel,
ne straši se oh Maria,
Božjo si milost dobila,
koga si kroto (iskala) lubila.

Ti hočeš Sina prijéti,
Boga človeka roditi,
on se hoče velik zvati,
ves volni svejt odkupiti.

Jezušem ga hočeš zvati,
njemu hoče otec dati,
na desno roko sedeti
i na veke kraluvati.

Marija reče angjelo,
po imeni Gabrielo,
kako bi moglo biti to,
Boži sveti angjelek.

Ar moža nejsem spoznala,
divojstva pogubila,
nego sem je občuvala,
Bogu sem je daruvala.

Marije angjel govori,
hoče priti Dujh presveti,
i tebe šče obvzeti,
svom miloščom nadejhnoti.

Elizabet tva tetica (rodica),
je sina prijéla,
v starosti ga je rodila,
ar je zmožna rejč Gospodna.

Ponižno reče Marija,
ovo Božja službenica,
bojdi mi vsegdar poleg,
rejči tvoje oh angjelek.

Hvala ti bojdi Gospo(dne),
ki si rodgjen od Device,
z očem sinom z Duhom svetim,
dika ti bojdi na veke. Amen.
(Novak 1997, 80–82)

Po letu 1764 je staro adventno pesem o lovcu Gabrijelu tudi v kranjskih tiskih zamenjala pesem »Poslan je angel Gabrijel« (*Evangelija inu branje* 1764, Pohlin 1772, Japelj 1800) (Smolik 2011, 399,

1538), ki ni prevzela motivike angela v podobi goloba, izkazane v Beuttnerjevi (1718, 124) pesmi iz začetka 17. stoletja (»Es flog ein Täublein weiße«). V nasprotju s staro pesmijo je dodana informacija o kraju prikazovanja in o Marijinem stanu. Kitice so štirivrstične, rimata se praviloma le soda verza (7-6-7-7 xaxa).

Poslan je angel Gabrijel
od Boga na ta svejt:
k eni čisti Divici
noter v tu mejstu Nazaret.

K Divici zaročeni
s svetim Jožefam:
od Davidove hiše
Marija je z imenam.

Angel noter k nje pride,
nu toku govori:
čečena si Marija,
gnade si ti polhena.

Gospud ta je s tabo,
žegnana Marija!
ti med vsemi ženami
sama si izvolena.

Marija se prestraši
lete štime Božje:
inu misli počasu,
kaj je tu z'enu češenje

Angel k Mariji pravi:
Nikar se tok na boj:
ti si gnado dasegla,
za ves svejt bo porod tvoj.

Polej! ti boš spočela
iz Duha svetiga:
nam boš sinka rodila,
z imenam Jezusa.

Brez moža ga boš spočela
brez madeža vsiga,
katir'ga zemla 'nu nebu
obseči na more.

Marija čista Diviza
se nizku perkloni;
pravi: O Bog! izidi se
tvoja vola nad manoj.

Polej jest sim ena dekla
moj'ga Gospuda Boga:
iz srca 'mu zavupam
V njega milost, gnado.

Angel, ke je to pesm
toku lepu zapev:
gori je zletu v nebesa,
od Marije slavu vzev.

Marija Mati Božja,
prosi Boga za nas:
de njega milost gnada
bode vselej per nas.

(Pohlin 1777, 311–313)

Matija Majar je v 19. stoletju to pesem že prepoznal kot splošno znano pri Slovencih, saj jo je slišal na Kranjskem, Štajerskem, Koroškem, pa tudi Goriškem in v Benečiji (Majar 1846, 29), ni pa omenjal Slovencev na Ogrskem. V 18. in 19. stoletju je obstajalo več verzij te pesmi, ki se niso razširile med ljudstvom. Kranjski organist in učitelj Jožef Ambrožič je znan po šestih rokopisih pesmaricah, ki jih je med letoma 1771 in 1787 zapisal za rabo v Dobrepolju. Tretja pesmarica (1775) vsebuje 102 pesmi za petje v adventnem in božičnem času (Smolik 2011, § 510), za praznik sv. Treh kraljev in nedolžnih otrok, med njimi tudi adventno pesem »Poslan je Angel na ta svejt, Notri v tu Mejstu Nazeret, keni prečisti Devici, pravi Božji služabenci«. (Kramar 1924, 11)
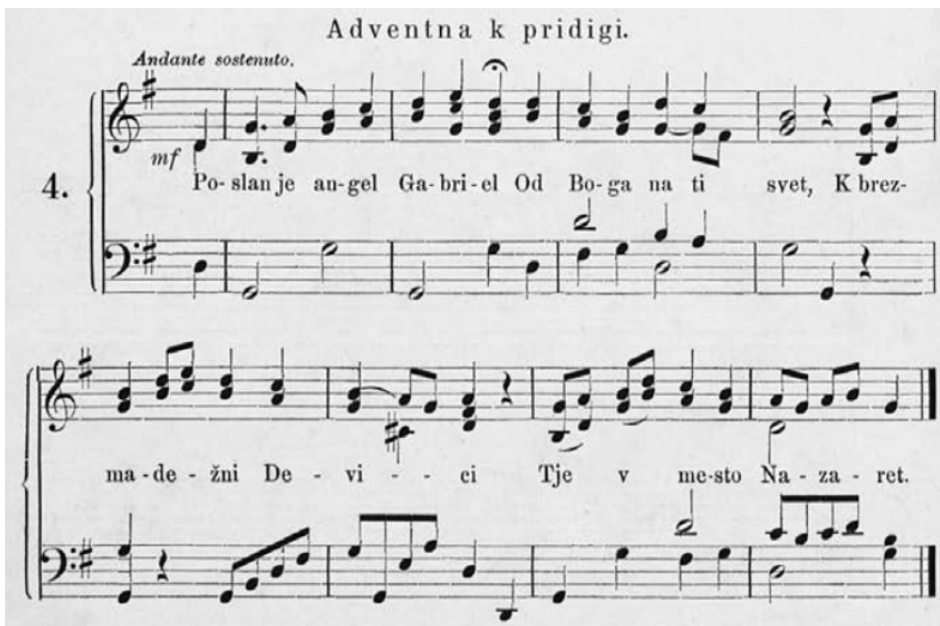
Ljubljanski stolni vikar Maksimilijan Redeskini, ki je predeloval stare cerkvene pesmi, je objavil obsežno pesmarico *Osem inu šestdeset sveteh pesm* (1775, 1795, 1800), ki vsebuje 68 pesmi različne vsebine, od katehetičnih, prazničnih, molitvenih in pasijonskih do eshatoloških, Marijinih in

svetniških. V pesmarici najdemo tudi verzijo adventne pesmi o angelu Gabrielu, ki se pri ljudeh ni posebno prijela: »Na tu povele božje / Angel pride na svejt / V' tu mejstu Galilee, / Imenuvanu Nazareth.« (Redeskini 1775, 67)

Pesem je v prvi polovici 19. stoletja predelal takratni župnik na Jančah Luka Dolinar, ki je objavil dve pomembni cerkveni pesmarici: *Pesme v godove in praznike celiga leta* (1833) in *Pesme v nedele celiga leta* (1829). V prvi pesmarici najdemo tudi pesem »Glej, Angel Gabrijela / Je Bog poslal na svet / K' čisti hčeri Izraela / V' majhno mesto Nazaret« (Dolinar 1833, 211).

V drugi polovici 19. stoletja je bila zelo razširjena pesmarica *Venec svetih pesmi* Lavrencija Herga (1858), ki je poleg pesmi »Poslan je angel Gabrijel« vsebovala še pesem »Je angel Mariji češčenje prinesel«, ki je bila v osmem natisu spremenjena v danes znano »Oznanil je angel Gospodov Mariji« (Škulj 1999, 125).

Manj znano pesmarico sta v mariborskem okrožju izdala Gregor in Karel Tribnik. *Cerkveni orglavec na deželi* (1884, 1885) je v skupini adventnih pesmi prvenstveno mesto sicer odmeril pesmima »Vi oblaki ga rosite« in »Marija bod' češčena«, medtem ko se je pesem »Poslan je angel Gabriel« pela pred ali za pridigo in krščanskim naukom. V tej verziji se Marija že takoj na začetku imenuje brezmadežna, medtem ko je v lekcionarjih imenovana čista Devica.



Slika 2: Pesem »Poslan je angel Gabriel« iz *Cerkvenega orglavca*.

Foersterjeva *Cecilija* (1883), ki je izšla v istem času kot Tribnikova pesmarica, te znane pesmi o oznanjenju ni več vključevala v svoj repertoar, je bila pa stalnica v slovenskih molitvenikih, kot sta denimo *Duhovno veselje* (1893) frančiškana Valentina (Hrisogona) Majarja ali *Skrbi za dušo* (1890) goriškega duhovnika Karla Čigona.

V 20. stoletju je bila razširjena nova verzija te pesmi kranjskega organista Martina Železnika, prvič objavljena v ljubljanski *Cerkveni ljudski pesmarici* (1928) Stanka Premrla, kakor tudi v istoimenski mariborski pesmarici (1939), od koder jo je prevzela danes najbolj znana bogoslužna pesmarica *Slavimo gospoda* (1988): »Poslan z nebes je angel na širni grešni svet k brezmadežni Devici tja v mesto Nazaret.« (Slavimo Gospoda 1998, 23)

5. ZAKLJUČEK

Primerjalna analiza potrjuje, da slovenski adventni pesmi **»Jager na lovu šraja«** in **»Poslan je angel Gabrijel«** predstavljata dve različni razvojni poti iste oznanjenjske tradicije, ki se je na Slovensko razširila iz nemškega in kajkavskega kulturnega prostora. Starejša pesem o lovcu Gabrielu ohranja bogato srednjeveško alegoriko lova na samoroga, ki je bila v kranjskem prostoru prilagojena domačemu bogoslužnemu okolju in ponekod poenostavljena z motivom srne. V panonskem prostoru pa se je že zgodaj uveljavila pesem **»Poslan je angel Gabrijel«**, ki je brez zahtevne simbolike neposredno ubesedila svetopisemski dogodek Marijinega oznanjenja. Prav zaradi večje razumljivosti in liturgične uporabnosti je od druge polovice 18. stoletja postopoma nadomestila starejšo pesem tudi v osrednjem slovenskem prostoru ter ostala del slovenskega cerkvenega petja vse do sodobnosti. Raziskava tako kaže, da razvoj slovenskega adventnega pesništva ni bil linearen, temveč je potekal skozi prevajanje, prirejanje in prilagajanje evropskih pesemskih vzorcev različnim regionalnim in bogoslužnim tradicijam, pri čemer rokopisni in tiskani viri pomembno pričajo o živahnem pretoku besedil med nemškim, kajkavskim in slovenskim kulturnim prostorom.

REFERENCE

Beuttner, Nikolaus. 1718. *Catholisches Gesangbuch*. Grätz: Widmanstätterischen Erben.

Cecilija: Cerkvena pesmarica. 1883–1884. Celovec: Družba sv. Mohora.

Cerkvena ljudska pesmarica. 1928. Ljubljana: Jugoslovanska knjigarna.

Cerkvena ljudska pesmarica. 1939. Maribor, Ljubljana: Škofijska ordinariata.

Cerkveni orglavec na deželi. 1884-1885. Teharje: K. Tribnik (Gradec: Styria).

Čigon, Karol. 1890. *Skerbi za dušo! Molitvena knjiga za pobožne Slovence*. Ljubljana: samozaložba.

Deutscher Liederhort, III. 1894. Leipzig: Breitkopf und Härtel.

Dolinar, Luka. 1833. *Pesme v godove in praznike celiga leta*. Ljublana: Joshef Blasnik.

Forster, Georg. 1552. *Ein Ausbund schöner teutscher Liedlein zu singen und auf allerley Instrumenten*. Nürnberg.

Herg, Lavrencij. 1886. *Venec svetih pesmi za očitno in domačo službo božjo bogoljubnih kristijanov*. Maribor: J. Martinc.

Legiša, Lino. 1973. *Liber Cantionum Carniolicarum. Kalobški rokopis*. Ljubljana: SAZU.

Majar, Hrizogon. 1893. *Duhovno veselje*. Vimperk, Novi Jork: Katoliška založba, tiskarna knjig in umetnin.

Majar, Matija. 1846. *Pesmarica cerkevna, ali svete pesme, ki jih pojó ilirski Slovenci na Štajerskim, Krajnskim, Koroškim, Goriškim in Benatskim in nektere molitvice, litanije in svet križoven pot*. Celovec: natisnil in založil Janez Leon.

Novak, Vilko, ur. 1997. *Martjanska pesmarica*. Ljubljana: ZRC SAZU.

Paglovec, Franc Mihael. 1758. *Evangelia, inu branje: na nedele inu praznike čez celu lejtu, iz latinskiga na krajnski jezik zvestu, inu skrbnu preložene, popravlene, inu pogmerane*. Ljubljana: per Anne Elisabete Raichhardtou u'dove.

Pohlin, Marko. 1777. *Branja, inu evangeliumi: na nedele, inu prazneke čez celu lejtu, iz Latinskiga na Krajnski jezik zvestu, inu skrbnu prestavlene, popravlene, inu pogmirane*. Ljubljana: skus Joan. Fridrika Egerja.

Redeskini, Maksimilijan. 1775. *Osem, inu šestdeset sveteh pesm, katire so na prošnje, inu poželenje več brumneh duš na sivitlobo dane*. Ljubljana: se najdejo per Aloysio Raab.

Slavimo Gospoda: Bogoslužna pesmarica in molitvenik. 1998. Celje: Mohorjeva družba, 1998.

Wackernagel, Philipp. 1867. *Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des XVII. Jahrhunderts*. Leipzig: Teubner.

LITERATURA

Beissel, Stephan. 1909. *Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland waehrend des Mittelalters*. Freiburg im Breisgau: Herdersche Verlagshandlung.

Glonar, Jože. 1910. *Monoceros in Diptamus. Postanek in zgodovina pripovedke o Zlatorogu in stare cerkvene pesmi »Jager na lovu šraja«*. Maribor.

Kramar, Franc. 1924. Kako in kje sem nabiral slovenske narodne pesmi. V: *Cerkveni glasbenik* XLVII, št. 1–2, 3–4, 5–6, 7–8, 9–10, 11–12.

Ogrin, Matija. 2019. *Slovensko slovstveno izročilo. Drobci slovenskega slovstva, izročeni v rokopisih*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.

Smolik, Marijan. 2011. *Odmev verskih resnic in kontroverz v slovenski cerkveni pesmi od začetkov do konca 18. stoletja*. Ur. Matija Ogrin. Ljubljana: Inštitut za slovensko literaturo in literarne vede ZRC SAZU. Http://ezb.ijs.si/fedora/get/ezmono:ovr/VIEW/ (pridobljeno 27. 8. 2026).

Škulj, Edo. 1999. Cerkvena ljudska pesem Je angel Gospodov. *Traditiones* 28, št. II: 121–132.

AVGUŠTIN

Razlaga Psalma 126 *(3. del)*

9. [v. 4] »Kakor puščice v rokah mogočnega, tako so sinovi iztresenih.«[5] Od kod je nastala ta dediščina, bratje? Od kod je nastala tako velika dediščina, o kateri se bo moralo reči na koncu: »Glejte, Gospodova dediščina so sinovi, plačilo sadu telesa.« Nekateri so bili iztreseni iz Gospodove roke kakor puščice in so šli daleč in so napolnili vso zemljo, od koder vznikajo svetniki. Kajti to je ta dediščina, o kateri je rečeno: »Zahtevaj od mene, in dal ti bom narode v tvojo dediščino in v tvojo lastnino konce zemlje.«[6] In kako se ta lastnina razteza in raste do koncev zemlje? Tako kakor »puščice v rokah mogočnega, tako so sinovi iztresenih«. Puščice so izstreljene (*excutiuntur*) z loka, in kolikor močneje bo izstrelil, toliko dlje gre puščica. Kaj pa je močnejše od Gospoda, ki izstreljuje (*excutiente Domino*)? S svojega loka pošilja (*mandat*) svoje apostole[7] in ni moglo biti kraja zemlje (*residuum*), da ga ne bi dosegla puščica, izstreljena od tako Mogočnega: prišla je do koncev zemlje. In ni šla preko zato, ker tam preko ni človeškega rodu. Kajti On ima takšne moči, da četudi bi bilo kaj preko,[8] kamor bi (lahko) segla puščica, bi do tja izstrelil puščico. Tako pa so sinovi iztresenih, kakor so tudi oni bili iztreseni. To besedo so namreč preiskovali tisti, ki so o teh rečeh razpravljali že pred nami: zakaj se jim je reklo »sinovi iztresenih« oziroma kako je potrebno razumeti »sinove iztresenih«. In nekaterim od teh se je zdelo, kakor sem ravnokar rekel, da so »sinovi iztresenih« pravzaprav sinovi apostolov.

10. Ljubljeni bratje, še malo zbranosti prosim! Raziskovalo se je, zakaj so apostoli »iztreseni«. In nekateri so rekli, da se oni zato imenujejo »iztreseni«, ker jim je Gospod naročil: »Če boste odšli iz mesta, v katerem vas ne poslušajo, si otresite prah s svojih nog!«[9] Toda drugi trdi: »Ne bi se jim torej smelo reči ‚sinovi iztresenih', ampak ‚sinovi iztresujočih' (*filii excutientium*). Gospod je namreč napravil tiste, katerim je rekel: ‚Otresite si prah s svojih nog,' za iztresujoče, ne za iztresene.« Oni torej, ki je že razpravljal o teh rečeh in jih povedal, je tako rekoč pretanjeno hotel nasprotovati prejšnji razlagi. Kljub temu pa mi, ki iščemo z Božjo pomočjo, kako bi se lahko pravilno reklo »iztreseni« tudi tistim, ki jim Gospod pravi: »Otresite si prah s svojih nog,« smo odkrili, da bi se jim lahko smiselno reklo! Čeprav bi oni sami iztresli, so same sebe iztresli. To rečem: tisti, ki iztrese, iztrese samega sebe ali pa nekaj drugega: če iztrese nekaj drugega, je iztresujoč, ni iztresen, če pa sebe iztrese, je tako iztresujoč kot iztresen. Pazite! To povem še jasneje, če bom le mogel. Če bi iztresel drugo reč (*aliud*), je iztresujoč, ne iztresen; če bi bil od drugega iztresen, je iztresen, ne iztresujoč, če pa bi samega sebe iztresel, je iztresujoč, ker sebe iztrese, in je iztresen, ker je iztresen od sebe. Raziskujemo torej, koga so iztresli apostoli. Vsekakor same sebe: iz svojih

---

5 Izraz »sinovi iztresenih« oz. »sinovi iztresencev« je eden izmed možnih prevodov latinskega *filii excussorum*. V opombi k tej vrstici v SSP in Jeruzalemski izdaji je kot db. lat. in gr. izraz navedeno »sinovi izvržencev«; po smislu bi bil ustreznejši prevod »izstrelje-nih«/»odposlanih«. Avguštin sicer podrobno pojasnjuje, kaj tu izraža glagol *excutere*, »iztresti« (ki pa lahko pomeni tudi izbiti, vreči ven, poslati naprej, kar ustreza tudi gr. *ektínassein*), vendar je očitno, da mu hkrati pomeni »izstreliti«, »odposlati«, kot nato tudi sam pojasnjuje in ga v tem pomenu tudi uporablja; v 13. pogl. izrecno pravi, da so bile puščice poslane (*missae*).

6 Ps 2,8.

7 Na tem mestu je očitno, da ima za Avguština *mandare* pomen, ki ustreza glagolu *excutere*, torej »odposlati«.

8 Tj. koncev zemlje.

9 Mt 10,14.

nog so namreč otresli (*excusserunt*) prah. Toda kdo bi spet rekel: Niso sebe iztresli (*excusserunt*), ampak prah. To je očitno rečeno s pretiravanjem (*calumniose*)! Na dva načina namreč rečemo, da se nekaj iztrese: bodisi tisto, od koder se iztrese, bodisi tisto, od kogar se iztrese. Rečemo namreč tako »prah je bil iztresen«[10] kot »obleka je bila otresena«. Če jo tisti, ki držijo obleko, otresejo in od tam skoči ven prah, ki je bil na njej. Kaj rečeš o prahu? Prah je bil iztresen. Kaj rečeš o obleki? Obleka je bila otresena. Če se torej tako temu, kar je odtod z otresanjem ven skočilo, kot onemu, od koder je ven skočilo, ker se je (nečesa) držalo, reče ‚iztreseno': je bil in prah otresen in apostoli so bili iztreseni. Zakaj se torej sinovom iztresenih ne bi reklo sinovi apostolov?

11. A obstaja še drugo mnenje, ki ga ne smemo zaobiti. Morda je bilo besedilo zato manj jasno (*obscurius*) postavljeno, da bi ponudilo (*generet*) več pomenov in bi ljudje odšli bogatejši, ker so našli zaprto tisto, kar bi se na mnoge načine razumelo (*aperiretur*), kakor če bi našli razumljeno (*apertum*) samo na en način. Rečemo, da je nekaj iztreseno zato, da bi šlo ven od tam tisto, kar je bilo skrito. Drugače namreč rečemo, da se otrese (*excuti*) obleka, da bi z nje (*inde*) otresli prah, in drugače rečemo, da se iztrese vreča, da bi tisto, kar se je notri skrivalo, šlo ven. Torej razumem, bratje, kolikor morem, da se je ‚sinovi iztresenih' morda reklo apostolom samim kot sinovom prerokov. Preroki so namreč imeli v sebi zelo zakrite skrivnosti, a so bili iztreseni, da bi od tam prišle ven očitne reči. Pomisli torej na preroka, ki je govoril, kakor je tudi rekel: »Vol je spoznal svojega lastnika in osel jasli svojega gospodarja; Izrael pa me ni poznal.«[11] Zdaj pa mi tole pride na misel, da bi rekel o preroku – če bi prišlo pa kaj drugega, bi rekel tisto. Človek pa, ki to[12] sliši, če bi pomislil na osla in vola in ovce in vprežno živino, ki jih vidi, bo od zunaj razglabljal o nečem, kar je znotraj položeno kakor v zavoju; kaj bi bilo tam, ne ve.[13] Osel in vol imata neki pomen. Kaj se torej reče človeku, ki že hoče svoje povedati? Počakaj! Zaprto je tisto, česar se dotikaš, iztresi zavoj. Prerok pač nekaj snuje (*texit*) s temi zakrivanji poimenovanj (*velaminibus nominum*) in imenuje nekega osla in nekega vola. Kajti osel je podoba Božjega ljudstva, je Božja vprežna žival, ki nosi Gospoda kot jezdeca, da ne bi zablodil na poti. In tisti vol, o katerem govori apostol: »Ne zadržuj gobca volu, kadar prežvekuje. Mar je Bog res za vole v skrbeh?« Rekel je: »Toda zaradi nas govori Sveto pismo.«[14] Vsakdo torej, ki oznanja Božjo besedo, opominja, svari in naganja strah v kosti (*terret*), mlati na gumnišču in opravlja nalogo vola. Prišel je vol iz judovskega ljudstva, od tam so namreč prišli apostoli kot oznanjevalci. Prišel je tudi osel iz ljudstva neobreze (*preputii*), to je poganov. Prišel je namreč, da bi nesel Gospoda. In zato je na oslu, ki nikoli ni nosil človeka,[15] sedel Gospod, ker k poganom ni bila poslana Postava niti preroki. Ker je torej naš Gospod Jezus Kristus hotel biti naša jed, je tudi zaradi tega ob svojem rojstvu bil položen v jasli.[16] »Vol je spoznal svojega lastnika in osel jasli svojega gospodarja.« Toda mar bi te stvari prišle ven, če se ne bi iztresla vreča? Če se ne bi razpravljala zakrita prerokba (*prophetia involuta*) ob nastopu marljivih razpravljalcev (*accedente diligentia*): mar bi zakrite reči prišle ven do nas? Vse te reči torej so bile zakrite, preden je prišel Gospod. Prišel je Gospod in iztresel vse tisto, kar je bilo zaprto in je postalo očitno: iztreseni so bili preroki in rojeni so bili apostoli. Ker so se torej apostoli porodili potem, ko so bili iztreseni preroki, so »sinovi iztresenih«. Oni sami so bili kakor puščice položeni v roko mogočnega in prišli so do koncev zemlje. Zato se končno lahko reče: »Glejte, Gospodova dediščina so sinovi, plačilo sadu telesa.« To pomeni: sinovi prerokov so bili apostoli kakor puščice v

[10] »Iztresen« ali »otresen« (*excussus*), izraza se v slov. prevodu menjavata glede na vsebino.
[11] Iz 1,3.
[12] Tj. prerokov izrek.
[13] Tj. ne vidi skritega pomena.
[14] 1 Kor 9,9-10.
[15] Prim. Mr 11,2; Lk 19,30.
[16] Prim. Lk 2,2.

roki Mogočnega. Če je mogočen On, je močno iztresel; če je močno iztresel, so prišli tja do konca zemlje tisti, ki jih je iztresel.

12. [v. 5] »Blagor človeku, ki je napolnil svoje hrepenenje z njimi.«[17] Bratje, kdo napolni z njimi svoje hrepenenje? Kdor ne ljubi tega sveta. Kdor je poln hrepenenja po tem svetu, ni načina, da bi vstopil v tisto, kar so oni oznanili. Izlij, kar nosiš (v sebi) in postani zmožen za tisto, česar nimaš. To pomeni: hrepeniš po bogastvu: ne moreš z njim napolniti svojega hrepenenja; hrepeniš po časteh na zemlji, hrepeniš po tistih rečeh, ki jih je Bog podaril tudi vprežni živini, to je časna slast in telesno zdravje in takšne stvari: z njimi ne boš napolnil svojega hrepenenja. Če pa tako hrepeniš, kakor hrepeni jelen po studencu voda,[18] če porečeš: »Moja duša hrepeni, medleč koprni po Gospodovih dvorih,«[19] tedaj napolniš svoje hrepenenje z njimi. Ne zato, ker bi oni že lahko napolnili takšno hrepenenje, ampak s posnemanjem takšnih reči prideš do Njega, ki je napolnil njihovo hrepenenje.

13. »Ne bo osramočen, ko bo govoril s svojimi sovražniki pri mestnih vratih.«[20] Bratje, govorimo pri mestnih vratih, to je: vsi bodo vedeli, kaj govorimo. Kdor namreč noče govoriti pri mestnih vratih, hoče skriti tisto, kar govori, in morda hoče skriti zato, ker je hudoben. Če je vreden zaupanja, naj govori pri mestnih vratih! Tako kot se govori o Modrosti: »Pri mestnih vratih drzno govori.«[21] Dokler bodo nedolžni vztrajali v pravičnosti, ne bodo osramočeni: to pomeni oznanjati pri mestnih vratih. In kdo je tisti, ki oznanja pri mestnih vratih? Kdor govori v Kristusovem imenu,[22] ker je Kristus mestna vrata, koder vstopamo v tisto mesto. Lažem, če on sam ni rekel: »Jaz sem vhodna vrata (*ianua*).«[23] Če je vhodna vrata, je tudi mestna vrata (*porta*). Reče se namreč »vhodna vrata hiše«; vhodna vrata mesta so mestna vrata, »mestna« vrata hiše pa so vhod v hišo. Toda morda ni dobro rečeno »mestna vrata«, če ni dobro rečeno »mesto« temu, čemur se reče hiša. Za oboje je namreč bilo malo prej rečeno: »Če Gospod ne zida hiše, se zaman trudijo njeni zidarji.« In da ne bi mislil, ko si slišal za hišo, da je nekaj majhnega: »Če Gospod,« pravi, »ne varuje mesta, se je zaman trudil tisti, ki ga varuje.« To je torej hiša, ki je (hkrati) mesto. Ima vhodna vrata kakor hiša in ima mestna vrata kakor mesto. Tisti torej, ki je »vhodna vrata« hiše, je tudi »mestna vrata«. Če je torej Kristus mestna vrata, se tisti, ki stoji v Kristusu, ne sramuje in tako tudi oznanja. Kdor pa oznanja proti Kristusu, se proti njemu zaprejo mestna vrata. Kdo so tisti, ki oznanjajo proti Kristusu? To so tisti, ki trdijo, da puščice niso bile poslane (*missae*) iz roke Mogočnega in da niso prišle do koncev zemlje in da to ni tista Gospodova dediščina, o kateri je bilo rečeno: »Zahtevaj od mene in dal ti bom ljudstva v tvojo dediščino in v tvojo last konce zemlje.«[24] Oznanjeno je bilo, slišano je bilo, še preden se je zgodilo, in ti še nočejo priznati dejstva. Tisti torej, ki razpravljajo proti Kristusu, so zunaj mestnih vrat, ker iščejo svoje časti, ne Kristusove. Kdor pa oznanja pri mestnih vratih, išče Kristusovo čast, ne svoje; in zato, kdor oznanja pri vratih, govori: Nikar ne verjemite (*praesumite*) vame, ne boste namreč vstopili skozi mene, ampak skozi mestna vrata. Tisti pa, ki hočejo, da bi ljudje v njih same verovali, nočejo, da bi ti vstopili skozi mestna vrata. Zato ni čudno, če se vrata zaprejo pred njimi in zaman (*otiosi*) trkajo, da bi se jim odprla. Bratje, bodite z navdušenjem prisotni tudi zaradi jutrišnjega govora, po svoji obljubi in z

[17] Ps 126,5 (lat.).
[18] Prim. Ps 41,2 (lat.).
[19] Ps 83,3 (lat.).
[20] Ps 126,5 (lat.).
[21] Prg 8,3.
[22] V Kristusovem imenu db. v Kristusu (*in Christo*).
[23] Jn 10,9. Avguštin uporablja izraz *ianua* (v prevodu »vhodna vrata«) za vhod oz. vstop v hišo, *porta* (v prevodu »mestna vrata«) pa za vhod oz. vstop v mesto.
[24] Ps 2,8.

Gospodovo pomočjo vam bomo iz evangelija spregovorili o golobu. In v Njegovem imenu smo vam obljubili, v Njegovem usmiljenju vam bomo z besedo izpolnili (obljubo) (*reddemus*). Toda da bi lahko primerno izpolnjevali (*redditores*) in ne dajali drznih obljub, molite za nas!

Prevedel: dr. Miran Sajovic SDB

KRŠČANSKA REVIJA
ZA DUHOVNOST IN KULTURO

TRETJI DAN

REVIJA.TRETJIDAN@TEOF.UNI-LJ.SI