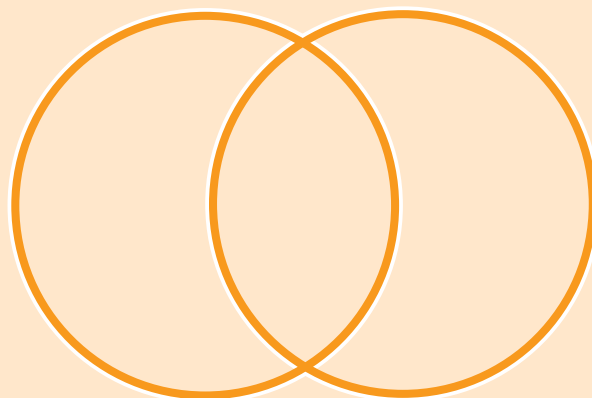


Edinost in dialog

*Revija za ekumensko teologijo
in medreligijski dialog*



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

Nova serija *New Series*

Letnik *Volume* **73**

Številka *Number* **1-2**

Maribor **2018**

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

Edinost in dialog

Revija za ekumensko teologijo in medreligijski dialog

Unity and Dialogue

Journal for Ecumenical Theology and Interreligious Dialogue

Izdajatelj in založnik

Edited and published by

Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, Enota v Mariboru,
Inštitut Stanka Janežiča za dogmatično, osnovno in
ekumensko teologijo ter religiologijo in dialog

*Faculty of Theology, University of Ljubljana, Maribor Unit, Stanko
Janežič Institute of Dogmatic, Fundamental and Ecumenical Theology
and of Religiology and Dialogue*

Glavni in odgovorni urednik

Editor in Chief

Maksimilijan Matjaž

Pomočnik glav. in odg. urednika

Editor in Chief Assistant

Samo Skralovnik

Uredniški odbor

Editorial Board

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

Lektoriranje *Language Editing*

Prevodi *Translations*

Korekture *Proofreading*

Oblikovanje *Cover Design*

Priprava za tisk *Prepress*

Naslov uredništva *Address*

Aleksandra Kocmut

Lea Jensterle

Samo Skralovnik, Lea Jensterle, Cecilija Oblonšek

Peter Požauko

Andrej Šaupperl

Edinost in dialog / *Unity and Dialogue*

Slomškov trg 20, SI-2000 Maribor

edinost-dialog@teof.uni-lj.si

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

Scopus

ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities)

RTA (Religious and Theological Abstracts)

ATLA Religion Database (American Theological Library Association)

dLib (Digitalna knjižnica Slovenije)

Salve d. o. o.

350

E-pošta *E-mail*

Spletna stran *Web Site*

Indeksiranost *Indexation*

Tisk *Printing*

Naklada *Number of Copies*

Letna naročnina *Annual Subscription*

Transakcijski račun *Bank Acc. No.:*

Za Slovenijo: 10 EUR, za tujino: 20 EUR

IBAN SI56 01100603 0707798

Swift Code: BSLJSI2X

Edinost in dialog

*Revija za ekumensko teologijo
in medreligijski dialog*

Unity and Dialogue

*Journal for Ecumenical Theology
and Interreligious Dialogue*

Nova serija *New Series*

Letnik *Volume* **73**

Številka *Number* **1–2**

Maribor **2018**



Univerza v Ljubljani
Teološka fakulteta, Enota v Mariboru
Inštitut Stanka Janežiča za dogmatično,
osnovno in ekumensko teologijo ter religiologijo in dialog

Vsebina *Table of Contents*

Uvod *Introduction*

VINKO POTOČNIK	11
Študij teologije v Mariboru – drugič <i>The Study of Theology in Maribor – the Second Time</i>	

FANIKA KRAJNC-VREČKO	15
50 let enote Teološke fakultete v Mariboru (1968–2018) <i>50 years of the Maribor Unit of the Faculty of Theology (1968–2018)</i>	

Razprave *Articles*

VINKO ŠKAFAR	21
Od zvezka <i>Kraljestvo božje na Jutrovem</i> do revije <i>Edinost in dialog</i> <i>From the Publication Kraljestvo božje na Jutrovem to the Journal Edinost in dialog</i>	

FRANC SMOLE	39
Izobraževanje študentov in izobražencev v Mariboru po drugem vatikanskem zboru do danes <i>Education of Students and Intellectuals in Maribor after the Second Vatican Council to Date</i>	

DRAGAN POTOČNIK	61
Kulturni utrip v Mariboru med svetovnimi vojnama <i>Cultural Pulse in Maribor during World Wars</i>	

IVAN JANEZ ŠTUHEC	79
Ob rob zadnjim petdesetim letom teološkega študija v Mariboru <i>On the Sidelines of the Last Fifty Years of Theology Study in Maribor</i>	

ANTON STRES	87
Etika in Janžekovičev dialog z marksizmom <i>Ethics and Dialogue with Marxism According to Janez Janžekovič</i>	
MAKSIMILIJAN MATJAŽ	103
Maksimilijan Držičnik – teolog in pastir koncilske prenovе <i>Maksimilijan Držičnik – Theologian and Shepherd of the Consilium Renovation</i>	
SLAVKO KRAJNC	123
Raziskovalno in pedagoško delo predavatelja liturgike Karla Jaša <i>Research and Pedagogical Work of Liturgist Karel Jaš</i>	
CECILIJA OBLONŠEK	139
Liturgična glasba po drugem vatikanskem cerkvenem zboru in doprinos Gregorja Zafošnika v glasbeno zakladnico pokoncilske Cerkve na Slovenskem <i>Liturgical Music after Vatican Council II and Contribution of Gregor Zafošnik to Musical Treasure of Post-council Church in Slovenia</i>	
AVGUŠTIN LAH	163
Teologija v dialogu s človekom, ki mu služi <i>Theology in Dialogue with the Man it Serves</i>	
DENIS PONIŽ	177
Poezija Stanka Janežiča na presečiščih sodobne slovenske zgodovine <i>Stanko Janežič's Poetry at the Intersection of Modern Slovenian History</i>	
MARI JOŽE OSREDKAR	191
Vzgojitelji za »dialog« v 100 letih poučevanja teologije v Sloveniji <i>The Educators for »Dialogue« in 100 Years of Teaching Theology in Slovenia</i>	

ROBERTO TOMMASI	207
<i>Veritatis gaudium</i> , impulso per una teologia sulla frontiera Veseljje resnice: <i>spodbuda za teologijo na mejni črti</i>	
MARIA CARMELA PALMISANO	225
Apostolska konstitucija <i>Veseljje resnice</i> (<i>Veritatis gaudium</i>): papeževi izzivi in naš(a) odgovor(nost) <i>Apostolic Constitution The Joy of Truth (Veritatis Gaudium): the Pope's Challenges and Our Response and Responsibility</i>	
ROBERT PETKOVŠEK	235
<i>Veseljje resnice</i> in svetopisemski monoteizem <i>The Joy of Truth and Biblical Monotheism</i>	
Poročilo Report	
MATEJA PEVEC ROZMAN	259
Slavnostna akademija ob 50-letnici Teološke fakultete v Mariboru <i>Solemn Academy on the Occasion of the 50th Anniversary of the Faculty of Theology in Maribor</i>	
SAMO SKRALOVNIK	277
Otvoritev biblične arheološke razstave <i>Od puščave do mize</i> <i>Opening of the Biblical Archaeological Exhibition</i> From Desert to the Table	
800 LET SOBIVANJA	285
Vabilo k sodelovanju na mednarodnem simpoziju	
Navodila sodelavcem <i>Instructions for Contributors</i>	287

Sodelavke in sodelavci

Contributors

Slavko KRAJNC

prof. dr. *PhD, Prof.*

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

Fanika KRAJNC-VREČKO

dr., znanstvena sodelavka *PhD, Research Fellow*

Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani *Faculty of Theology, University of Ljubljana*
Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
fanika.vrecko@teof.uni-lj.si

Avguštin LAH

izr. prof. dr. *PhD, Assoc. Prof.*

Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani *Faculty of Theology, University of Ljubljana*
Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
avgustin.lah@teof.uni-lj.si

Maksimilijan MATJAŽ

izr. prof. dr. *PhD, Assoc. Prof.*

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

Cecilija OBLONŠEK

as. dr. *PhD, Assist.*

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

Mari Jože OSREDKAR

doc. dr. *PhD, Assist. Prof.*

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

Maria Carmela PALMISANO

izr. prof. dr. *PhD, Assoc. Prof.*

Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani *Faculty of Theology, University of Ljubljana*
Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
mariacarmela.palmisano@teof.uni-lj.si

Robert PETKOVŠEK

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

Mateja PEVEC ROZMAN

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

Denis PONIZ

prof. dr. v pokoju *PhD, Prof. Emer.*
Akademija za gledališče, radio, film in televizijo, *Academy of Theatre, Radio, Film and Television,*
Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*
Nazorjeva ul. 3, SI-1000 Ljubljana
denis.poniz@guest.arnes.si

Dragan POTOČNIK

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

Vinko POTOČNIK

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

Samo SKRALOVNIK

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

Franc SMOLE

dr. *PhD*
Cafova ul. 4, SI-2000 Maribor
franc.smole@guest.arnes.si

Anton STRES

prof. dr. *PbD, Prof.*

Katoliški inštitut, Fakulteta za poslovne vede *Catholic Institute, Faculty of Business Studies*
Krekov trg 1, SI-1000 Ljubljana
anton.stres@guest.arnes.si

Vinko Avguštin ŠKAFAR

izr. prof. dr. v pokoju *PbD, Assoc. Prof. Emer.*

Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani *Faculty of Theology, University of Ljubljana*
Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
vinko.skafar@rkc.si

Ivan Janez ŠTUHEC

izr. prof. dr. *PbD, Assoc. Prof.*

Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani *Faculty of Theology, University of Ljubljana*
Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
ivan.stuhec@rkc.si

Roberto TOMMASI

prof. dr. *PbD, Prof.*

Facoltà Teologica del Triveneto, *Theological Faculty of Triveneto,*
Università di Padova *University of Padova*
Via del Seminario 7, IT-35122 Padova
roberto.tommasi@ftrr.it



Vinko Potočnik

Študij teologije v Mariboru – drugič

The Study of Theology in Maribor – the Second Time

Čeprav od začetka visokošolskega študija teologije v Mariboru mineva že več kot poldrugo stoletje – od leta 1859, ko je škof Slomšek ustanovil Visoko bogoslovno šolo – revija *Edinost in dialog* to tematsko številko posveča 50-letnemu jubileju enote Teološke fakultete v Mariboru. Leta 1968, po treh desetletjih »izgnanstva«, ki ga je sprožil začetek druge svetovne vojne, po vojni pa nove, Cerkvi in vernosti nenaklonjene oblasti, se je v mesto pod Pohorjem vrnil študij teologije kot oddelek Teološke fakultete v Ljubljani. Če pomislimo na okoliščine novega začetka študija teologije, se to zdi kot mali čudež, saj je do njega prišlo v času političnega in ideološkega programa »izumiranja« vere in Cerkve. To je bil tudi čas izključitve Teološke fakultete iz Univerze. Očitno pa je bilo okoli tistega nemirnega leta 1968 močnejše pokoncilsko duhovno prebujenje, ki se je odrazilo tudi v eksplozivnem porastu duhovniških poklicev oziroma v rastočem številu študentov teologije.

Kljub »zgolj« abrahamskemu jubileju mariborske enote Teološke fakultete se zdi na mestu, da se v tej publikaciji enota »na ogled postavi«. Samoevalvacija je dobrodošla za utrjevanje identitete ustanove pa tudi širše: za premagovanje še vedno močno razširjenega nepoznavanja, kaj študij teologije sploh je, kaj vključuje. Tudi med izobraženci še srečamo predstave, da naj bi bila to nekakšna »obrotna« šola za usposabljanje bodočih duhovnikov in nun, kjer se učijo maševati in moliti, ter pomisleke, zakaj naj bi to potekalo na ravni univerzitetnega izobraževanja.

Bralec bo iz sestavkov v tej številki revije lahko spoznaval, da katoliška teologija izvira iz svetopisemskega izročila, ki ga proučuje, v njem odkriva ne le Boga, marveč tudi svet in bližnjega, ter se ju veseli (Petkovšek), v razponu vse »*Od puščave do mize*« (Skralovnik), ter vernika usmerja, da lahko vse to na določen način dojema, razume in čuti tudi on. V teologiji ne gre le za »prevajanje« zaklada vere v sodobnemu človeku razumljivo sporočilo, temveč za preroško oblikovanje novih vzorcev razumevanja sveta in človeka (Palmisano).

Teologija pa v verskem življenju stalno prehaja v bogoslužje, slavljenje. Sestavek Krajnc predstavi primer liturgičnega izobraževanja na začetku delovanja enote, Oblonškove pa skrb in usposabljanje za liturgično glasbo v tistem pokoncilskem času. Bogoslužje daje moč za versko in vsakdanje življenje, kajti celotna teologija je v službi človeku in je stalno v dialogu z njim, kot o tem razpravlja Lah. Katoliška teologija je v dialogu ne le z vernimi, marveč tudi z ljudmi drugih verstev in neverujočimi (Stres, Štuhec, Osredkar). Vse navedeno pa sooblikuje oziroma soustvarja kulturo: D. Potočnik predstavi kulturni utrip v Mariboru; Poniž spregovori o poeziji teologa Janežiča, v kateri sobivata »beseda in Beseda«; del kulture je tudi cerkvena glasba (Oblonšek); Smole pa piše o kulturi verskega izobraževanja, ki se v tem obdobju ni odvijalo le s študijskimi programi znotraj enote, ampak se je v oblikah tečajev in predavanj za laike ter simpozijev širilo na širše kroge najrazličnejših skupin ljudi in dogodkov.

Teolog torej vidi v vsem izziv in priložnost za teološko refleksijo. Zanj je tako rekoč vse teologija, čeprav teologija ni vse. Prispevki v tej številki kažejo tudi na to, da je teologija, ki upošteva konkretne izzive človeka in življenja v času in kraju, poleg svoje krščanske univerzalnosti hkrati tudi lokalna. V tem smislu je mogoče vsaj pogojno govoriti o mariborski teologiji. Med njenimi najvidnejšimi značilnostmi sta vsekakor dialoška in ekumenska naravnost in odprtost. Osredkar v svojem prispevku pokaže, kako je ta razsežnost teologije v zadnjem stoletju počasi in vztrajno poganjala, dokončno pa jo je v polje teologije umestil zadnji vatikanski koncil, ko je postalo jasno, da kristjan ne more živeti po evangeliju, če ne spoštuje tudi drugače verujočih in drugače mislečih. Z letom 1968, kar sovpada z začetkom enote – kot v portretu profesorja Janžekoviča pokaže Stres – se v Sloveniji začne tudi dialog z marksisti. Štuhec opozori tudi na njegove težave in pasti. Vendar se je leta 1974

prav v Mariboru začela vrsta uspešnih ekumenskih simpozijev med katoličani in pravoslavni teologi v takratnem jugoslovanskem okviru.

Pokazatelj odprtosti enote je tudi sodelovanje s številnimi tujimi fakultetami in teologi. Omeniti velja, da je bil ob sodelovanju s Pedagoško fakulteto Univerze v Mariboru prvič v naši državi študentom omogočen dvopredmetni študij (poleg teologije še druga smer enega izmed njihovih programov). Verjetno pa za slovenske razmere ni brez pomena tudi dejstvo, da na enoti predavajo profesorji z ljubljanskega in mariborskega geografskega območja, kar lahko kaže tudi na preraščanje starih in škodljivih krajnsko-štajerskih antagonizmov in delitev.

Gotovo pa je enota teologije pred stalnimi izzivi mnogovrstnih sprememb. Če je njene začetke zaznamovalo naraščanje števila študentov, se je po petih desetletjih število slušateljev močno skrčilo; če so v začetku med slušatelji prevladovali duhovniški kandidati, so zdaj na njihovem mestu laiki, v veliki večini študentke. Tudi kriza Mariborske nadškofije je enoto postavila v težji položaj. Zato je dobro, da je celotno izobraževalno in raziskovalno delovanje enote ves čas poleg vpetosti v lokalno kulturno in versko okolje deležno tudi vpetosti v usmeritve in programe celotne mreže katoliškega šolstva. Na to participacijo kažeta zlasti članka avtorjev R. Petkovška in M. C. Palmisano, ko komentirata najnovejšo apostolsko konstitucijo *Veritatis gaudium* (Veselje resnice). V njej papež Frančišek med drugim pokaže, kako teologija v vsestranskem dialogu z drugimi vedami in znanstvenimi prizadevanji razkriva človeško željo po več, po Resnici, po Drugem. K temu preroškemu glasu je – ob vedno globljem razumevanju evangelija – zlasti v okolju vzhodne Slovenije tudi v prihodnje poklicana teologija Enote v Mariboru.

Konična bazaltna skleda z vrezanim okrasom visečih šrafiranih trikotnikov na notranjem robu ustja

Najdišče: Beeršéba

Višina: 18,6 cm

Premer ustja: 37,4 cm

Inv. št.: 57

Datacija: bakrena doba / halkolitik (4500–3500 pr. Kr.)

Foto: Tomo Jeseničnik

Hrani: Teološka knjižnica Maribor



Dvoročajni vrč z ravnim dnom, ustjem z izlivom in rdečkastim premazom

Najdišče: Tell el Farah, Samarija (?)

Višina: 15,4 cm

Premer ustja: 12,5 cm

Inv. št.: 23

Datacija: zgodnja bronasta doba (3500–3050 pr. Kr.)

Foto: Tomo Jeseničnik

Hrani: Teološka knjižnica Maribor





Fanika Krajnc-Vrečko

50 let enote Teološke fakultete v Mariboru (1968–2018)

50 years of the Maribor Unit of the Faculty of Theology (1968–2018)

V letu 2018 mariborska enota Teološke fakultete Univerze v Ljubljani praznuje 50-letnico svojega delovanja. Tradicija teološkega študija v Mariboru izvira iz obdobja prenosa škofijskega sedeža iz Labodske doline v Maribor. Škof Slomšek je namreč leta 1859 ob prenosu škofijskega sedeža v Mariboru ustanovil bogoslovno učilišče – *Lavanter alumnat*, ki se je kasneje preimenovalo v Visoko bogoslovno šolo. Z začetkom druge svetovne vojne je bila šola razpuščena (vendar nikoli ukinjena), slušatelji in profesorji pa so odšli na druge teološke zavode, največ med njimi v Ljubljano.

Mariborski škof in teološki profesor dr. Maksimilijan Držičnik se je s pismom (*Sporočila* 1967, III, 19) obrnil na svoje duhovnike, kot nekoč že Slomšek, in jih povprašal, ali naj se bogoslovci vrnejo v Maribor. Odločil se je, da bo škofija z nadzidavo stolnega župnišča pripravila prostore za bogoslovje in za predavalnice. Po mnogih pogovorih med škofom in fakultetnim svetom ter Kongregacijo za katoliško vzgojo je postalo jasno, da v Mariboru ne bo mogoče ustanoviti celotnega oddelka z vsemi letniki študija, zato se je škof Držičnik odločil, da pokliče v Maribor samo bogoslovce 4., 5. in 6. letnika. S tem je soglašal tudi fakultetni svet, ki je zavračal misel, da bi v Sloveniji imeli dve bogoslovni učilišči. Kongregacija za katoliško vzgojo je z odlokom z dne 22. junija 1968 dovolila delni prenos teoloških fakultetnih študij v Maribor (NŠAM. Škofijska pisarna, P 4/1968). Tako je leta 1968 v Mariboru namesto

obnovljene Visoke bogoslovne šole začela delovati »sekcija« Teološke fakultete Ljubljana.

Svojim profesorjem, ki jih je nekoč prepustil Ljubljani, in novim, ki so bili njegovi duhovniki, pa so učili v Ljubljani, bi mogel škof naročiti, naj se vrnejo v Maribor. Vendar na tako rešitev, ki ni bila posebej lahko izvedljiva, ni nihče pomislil. V prijateljskem dogovoru je bilo sklenjeno, da bo ostala fakulteta enotna in bo ohranila svoje staro ime. V Mariboru bodo stanovali in študirali samo trije najvišji letniki slušateljev, ki sodijo pod jurisdikcijo mariborskega škofa [...] Stik profesorjev s slušatelji je lahko v takem družinskem vzdušju pristrčnejši in bolj v skladu s koncilskimi navodili. (Cajnkari 1969, 195)

Pri slovesni maši v stolnici 15. oktobra 1968 je zbrane nagovoril pomožni škof in novi rektor bogoslovja, ki je bil hkrati prodekan Teološke fakultete, dr. Vekoslav Grmič. Poudaril je, da »obstajajo vprašanja, na katera izkustvena znanost ne bo mogla nikdar dati odgovora, pa čeprav nas bo presenetila z neslutnimi odkritji. Zato je človeku tudi danes potrebna še filozofija in mu je potrebna vera, ki ne odgovarja samo na ta zadnja vprašanja človekovega nemirnega duha, ampak ga obenem odvrta od zlorabe znanstvenih dosežkov in navaja k ljubezni do sočloveka, v katerem gleda drugega Kristusa. Da, vera daje človeku prav tako na voljo nadnaravna sredstva, da more izpolnjevati največjo zapoved – zapoved ljubezni. Človeku je torej potrebna beseda iz Božjih ust, kakor jo razlaga znanstvenik, ko odkriva tajne vsemirja, kakor jo oznanjata filozof in umetnik, in mu je potrebna beseda iz božjih ust, ki jo najdemo v Svetem pismu in jo razlaga Cerkev oz. teologija. Vsi pa potrebujejo božje luči in božjega blagoslova, ker le tako more njihovo delo roditi sadove ljubezni, miru in sreče.« (Mariborsko bogoslovje 1968, 4)

Tako je bilo v Mariboru po 27 letih obnovljeno bogoslovje z bogoslovnim študijem. Predavanja so se začela 15. oktobra 1968, slovesen blagoslov nove ustanove pa je bil 24. novembra istega leta. V študijskem letu 1968/69 je bilo v mariborskem bogoslovju 44 gojencev in vsi so bili tudi slušatelji oddelka Teološke fakultete.

Prvi profesorski zbor na Oddelku TEOF v Mariboru

Prvi profesorji, ki jih je za Oddelek v Mariboru imenoval veliki kancler Teološke fakultete dr. Jožef Pogačnik, so vsi poleg profesorske službe delali v pastoralni in opravljali pomembne službe na škofiji ter v novem bogoslovju. Prodekan dr. Vekoslav Grmič je bil tudi pomožni škof in hkrati rektor bogoslovja. Tako sta bila bogoslovje in fakulteta praktično eno.

Prvi profesorski zbor na Oddelku v Mariboru so sestavljali:

dr. Vekoslav Grmič, prodekan, za sistematično teologijo

dr. Stanko Ojnik za cerkveno pravo

Jože Krošl za pastoralno teologijo in sociologijo

Karel Jaš za liturgiko

dr. Jože Rajhman za duhovno teologijo

dr. Marijan Šef za pastoralno medicino

dr. Alojzij Osterc za liturgično umetnost

dr. Franc Plemenitaš za sistematično dogmatiko

Gregor Zafošnik za cerkveno glasbo

Ivan Zelko za cerkveno zgodovino.

Iz Ljubljane so prihajali v Maribor naslednji profesorji:

dr. Maks Miklavčič za zgodovino Cerkve

dr. Franc Rode za krščansko in primerjalno veroslovje ter misijologijo

dr. Franc Perko za vzhodno bogoslovje

dr. Štefan Steiner za kazuistiko

dr. Rafko Valenčič za pastoralno teologijo

dr. Jakob Aleksič za biblicistiko.

Poleg pedagoškega dela na fakulteti so se vsi profesorji aktivno vključili v znanstveno delo in s tem posredno v slovenski prostor pa tudi širše vnašali duh drugega vatikanskega koncila. Delo Teološke fakultete je bilo v Mariboru vidno tudi med laiki. Teološka predavanja za izobražence so bila priložnost za srečevanja s problemi sodobne teologije, za soččenje z različnimi mnenji in za srečevanja med ljudmi. Predavatelji Teološke fakultete iz Maribora so s svojimi prispevki sooblikovali časopis *Znamenje*, ki so ga imeli za naslednika nekdanjega Voditelja v bogoslovnih vedah (1898–1916). Kronist je ob desetletnici oddelka zapisal, da

časopis *Znamenje* »zbira med svojimi sodelavci predvsem tiste, ki iskreno želijo prenesti pokoncilski duh v naš prostor«, in še: »prav gotovo je s tem delom pokazal mariborski oddelek zrelost in nemajhno voljo, da obstaja še naprej ter pomaga s svojo odprtostjo reševati vprašanja, ki so prisotna v slovenski Cerkvi«. (Rajhman 1978, 43)

Po zaslugi profesorja dr. Stanka Janežiča je bil vsa leta močno prisoten ekumenski duh, kar se kaže v številnih stikih s predstavniki drugih krščanskih Cerkva, organizaciji ekumenskih simpozijev, predvsem pa v izdajanju letnega ekumenskega zbornika *V edinosti*, ki se je v sodobnem času z novo vsebinsko zasnovno preimenoval v revijo *Edinost in dialog*.

Leta, ki so sledila začetnemu poletu dela na oddelku Teološke fakultete, so prinašala različne preizkušnje, pri čemer je celotno ustanovo vedno spremljal duh začetnika teološkega študija v Mariboru, blaženega Slomška, in seveda vsakokratnih odgovornih v profesorskem zboru. V petdesetih letih se je na mestu predstojnika oddelka/enote zvrstilo osem profesorjev: dr. Vekoslav Grmič, dr. Stanko Ojnik, dr. Franc Plemenitaš, dr. Stanko Janežič, dr. Vinko Potočnik, dr. Ivan J. Štuhec, dr. Avguštin Lah in dr. Maksimilijan Matjaž; zadnji dve mandatni obdobji je enoto vodila prodekanja dr. Mateja Pevec Rozman, od 2018 dalje pa je predstojnik dr. Stanislav Slatinek.

Posamezni mejniki v zadnjih petdesetih letih:

1968–1992: oddelek Teološke fakultete (4., 5. in 6. letnik) je tesno povezan z bogoslovjem, predavanja so v zgradbi bogoslovja.

1982: v okviru oddelka deluje Orglarska šola. Oddelek v Mariboru sprejme pod svoje okrilje triletni Teološko pastoralni tečaj, ki deluje še danes pod novim imenom Katehetsko pastoralna šola.

1987: Škofijska teološka knjižnica, ki je v službi oddelka, naredi prvi računalniški zapis v slovenski katalog COBISS.

1992: Teološka fakulteta je ponovno vključena v Univerzo v Ljubljani, oddelek se postopoma osamosvoji od bogoslovja, predavanja so po različnih prostorih na Slomškovem trgu.

1993/94: v Mariboru začne delovati še 3. letnik.

1994: mariborski škof dr. Franc Kramberger preda Teološko knjižnico Maribor v upravo in uporabo Teološki fakulteti, Enoti v Mariboru.

1994/95: prvi študentje se vpišejo v 1. letnik, naslednje študijsko leto pa še v drugega; začne se dvopredmetni študijski program v sodelovanju s Pedagoško fakulteto Univerze v Mariboru.

1995: Oddelek začne delovati z vsemi šestimi letniki teologije.

1996: Oddelek se preimenuje v Enoto v Mariboru, uvede se celovit študij v okviru enopredmetnega, dvopredmetnega ter v letu 2004/05 visokošolskega strokovnega študijskega programa.

1997: enota se preseli v prostore Andreanuma.

1999–2002: potekajo razprave o možni osamosvojitvi enote in vključitvi v Univerzo v Mariboru.

2009: enota se aktivno vključi v praznovanje 90 let UL in 150 let študija teologije v Mariboru.

2009/10: Teološka fakulteta uvede bolonjski študij. Na Enoti v Mariboru so uvedeni naslednji študijski programi: Univerzitetni študijski program Teološke in religijske študije – 1. stopnja; Dvopredmetni univerzitetni program Teološke študije – 1. stopnja v povezavi s Filozofsko fakulteto ter Fakulteto za naravoslovje in matematiko Univerze v Mariboru; Drugostopenjski študijski program Zakonske in družinske študije MP.

2012: v sklopu Evropske prestolnice kulture enota organizira mednarodni simpozij *Verstva v dialogu s sodobno kulturo*. S tem obudi tradicijo ekumenskih simpozijev med teološkimi fakultetami na ozemlju nekdanje Jugoslavije.

2012: mariborski bogoslovci se preselijo v Ljubljano, na Enoti v Mariboru ostanejo samo laiški študentje.

2013: ustanovljen Inštitut Stanka Janežiča za ekumensko teologijo in medreligijski dialog, ki se kasneje združi z Inštitutom za dogmatično teologijo in se preimenuje v Inštitut Stanka Janežiča za dogmatično, osnovno in ekumensko teologijo ter religiologijo in dialog.

2013: ustanovljena revija *Edinost in dialog* kot nadaljevanje ekumenskega zbornika *V edinosti*.

2014: enota organizira Mednarodni ekumenski simpozij *Teologija v dialogu*.

2015/16: študijski programi se po akreditaciji preimenujejo v: Univerzitetni študijski program Teološki in religijski študiji – 1. stopnja; Univerzitetni dvodisciplinarni študijski program 1. stopnje Teološki študiji – v povezavi s Filozofsko fakulteto ali Fakulteto za naravoslovje in matematiko Univerze v Mariboru; Drugostopenjski študijski program Zakonski in družinski študiji.

2016: začne se izvajanje triletnega teološkega izobraževanja za kandidate za stalne diakone.

2016: enota skupaj s Katoliškim inštitutom iz Toulousa organizira Mednarodni simpozij *Vzajemna delitev v zdravstvu*.

2018: enota praznuje 50-letnico.

Profesorski zbor na Enoti v Mariboru v petdesetem letu njenega delovanja sestavljajo profesorji in asistenti, ki so »lokalno« vezani na Maribor, poleg teh pa na Enoto prihajajo predavat profesorji iz Ljubljane. Vzajemna izmenjava predavateljev krepi sodelovanje z matično fakulteto, zgledno pa sodelujejo tudi strokovni sodelavci.

Študijski in raziskovalni proces na enoti podpira Teološka knjižnica Maribor, ki je najstarejša znanstvena knjižnica v Mariboru, saj izvira iz časa Slomškove ustanovitve Visoke bogoslovne šole leta 1895. S svojim bogatim knjižničnim fondom je vitalno vpeta v ožje ter širše okolje izobraževanja teologov, v slovensko in mednarodno znanstveno okolje.

Reference

- Cajnkár, Stanko.** 1969. Delo fakultete po ločitvi od univerze. *Bogoslovni vestnik* 69: 179–195.
- Krajnc-Vrečko, Fanika.** 2009. Teologija v Mariboru 1968–2008. V: Bogdan Kolar, ur. *90 let Teološke fakultete v Ljubljani*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Mariborsko bogoslovje je odprlo vrata. V: *Družina* 18 (3. nov. 1968), št. 21, str. 4.
- Pismo velikega kanclerja Teološke fakultete v Ljubljani nadškofa Pogačnika o delnem prenosu študija teologije v Maribor (*INŠAM, Škofijska pisarna, P 4/1968*).
- Rajhman, Jože.** 1978. Mariborsko bogoslovje in njegov pomen za rast mariborske škofije. V: Anton Ožinger, ur. *Zbornik ob 750-letnici Mariborske škofije 1228–1978*. Maribor: Mariborski škofijski ordinariat.
- Seznam predavanj za študijsko leto [1978–2008]*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Sporočila škofijskega ordinariata dubovščni mariborske škofije*. 1967, III.



Vinko Škafar

Od zvezka *Kraljestvo božje na Jutrovem* do revije *Edinost in dialog*

From the Publication Kraljestvo božje na Jutrovem
to the Journal Edinost in dialog

Povzetek: V članku so predstavljeni ekumenski zvezki *Kraljestvo božje na Jutrovem* (1911–1914), zvezki *Kraljestvo božje* (1924–1926), revija *Kraljestvo božje* (1927–1941), zbornik *Kraljestvo božje* (1957–1968) in Ekumenski zbornik *V edinosti* (1970–2012) kot predhodniki revije za ekumensko teologijo in medreligijski dialog *Edinost in dialog*, ki jo od leta 2013 izdaja Inštitut Stanka Janežiča na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani, Enota v Mariboru. Gre za sto let pisne dokumentacije o duhovnem in teološkem ekumenizmu med Slovenci.

Ključne besede: zvezki *Kraljestvo božje na Jutrovem*, zvezki *Kraljestvo božje*, revija *Kraljestvo božje*, zbornik *Kraljestvo božje*, ekumenski zbornik *V edinosti*, *Edinost in dialog*

Summary: *In the article ecumenical publication Kraljestvo božje na Jutrovem (1911–1914), publication Kraljestvo božje (1924–1926), journal Kraljestvo božje (1927–1941), collection of scientific papers Kraljestvo božje (1957–1968) and ecumenical publication V edinosti (1970–2012) are presented as predecessors of the journal for ecumenical theology and interreligious dialogue Edinost in dialog that has been published since 2013 by the Stanko Janežič Institute of the Faculty of Theology of University of Ljubljana, Maribor Unit. It sums up a hundred years of written documentation on spiritual and theological ecumenism among Slovenes.*

Key words: *publication Kraljestvo božje na Jutrovem, publication Kraljestvo božje, journal Kraljestvo božje, collection of scientific papers Kraljestvo božje, journal for ecumenical theology V Edinosti, Edinost in dialog*

Uvod

Znanstvena revija za ekumensko teologijo in medreligijski dialog *Edinost in dialog* ni prva samostojna publikacija, ki orje pisno ekumensko ledino na Slovenskem, saj ima svoje skromnejše predhodnice. Najprej so izhajali zvezki¹ *Kraljestvo božje na Jutrovem (Vzhodu)* (1911–1914), nato zvezki *Kraljestvo božje* kot Letno poročilo Apostolstva sv. Cirila in Metoda (v nadaljevanju ACM) v Ljubljani in Bratovščine sv. Cirila in Metoda (BCM) v Mariboru (1924–1926), pozneje revija *Kraljestvo božje*, glasilo ACM (1927–1941), po drugi svetovni vojni pa letni zborniki *Kraljestvo božje* (1957–1968) v zamejstvu in v letih 1970–2012 Ekumenski zborniki *V edinosti*. Zdi se prav, da ob petdesetletnici mariborske enote Teološke fakultete v Ljubljani, katere Inštitut Stanka Janežiča za dogmatično, osnovno in ekumensko teologijo ter religiologijo in dialog od leta 2013 izdaja znanstveno revijo *Edinost in dialog* (Krajnc-Vrečko 2013, 11–17), predstavimo in vsaj delno ovrednotimo njene predhodnice.

1. Letni zvezki *Kraljestvo božje na Jutrovem* (1911–1914)

Anton Martin Slomšek je ustanovil in 2. novembra 1851 objavil pravila za molitveno Bratovščino sv. Cirila in Metoda, ki jo je potrdil papež Pij IX. 12. maja 1852. Od takrat so o njej pisali v *Drobtinicah*, *Zgodnji Danici* in drugod. V Ljubljani se je Bratovščina preimenovala v Apostolstvo, sicer pa je šlo za isto zedinitveno molitveno združenje.

Leta 1910 je ljubljansko Apostolstvo sv. Cirila in Metoda pod zavetjem Device Marije izdalo samostojno *Letno poročilo o življenju in delovanju molitvene zveze za zedinjenje kristjanov*. Leto pozneje, leta 1911, je izšel prvi uradni »zvezek« z naslovom *Kraljestvo božje na Jutrovem*, ki ga je v Ljubljani izdalo ACM. Že prvi zvezek *Kraljestvo božje na Jutrovem* prinaša marsikaj zanimivega in dragocenega iz življenja katoliških kristjanov južnih Slovanov in tudi bogato poročilo o ACM za leto 1910 v ljubljanski škofiji. Še bogatejši je drugi zvezek *Kraljestvo božje na Jutrovem* iz leta 1912, ki na široko poroča o katoliških kristjanih vzhodnega obreda pri južnih Slovanih, o slovenskih usmiljenkah v Makedoniji, zvezi bolgarskih katoliških misijonarjev itd. Na koncu zvezka je poročilo ljubljanskega ACM za leto 1911. Podobno velja za preostala dva zvezka, ki sta izšla leta 1913

¹ Izraz »zvezek« uporablja izvirna brošura.

in 1914 in ki imata kot prejšnja dva le skromnih 30 strani besedila. Zanimivo, da je zadnji letnik, 1914, spremenil Jutrovo v Vzhod in ima zadnji zvezek naslov *Kraljestvo božje na Vzhodu*. V tem četrtem zvezku beremo, da se je ACM razširilo tudi med hrvaškimi katoličani v Zagrebu, v Mahničevi škofiji na Krku in v Dalmaciji.

Iz vseh štirih zvezkov lahko ugotovimo, da besedila spodbujajo k molitvenemu oz. duhovnemu ekumenizmu v luči takratnega pojmovanja cerkvene edinosti, ki jo v dobri veri vidijo v uniatizmu. Avtorji člankov v vseh teh poročilih niso navedeni, Stanko Janežič pa meni, da jih je »najbrž največ napisal in zbral profesor Grivec« (EZ 1987, 7; Janežič 2003, 185–194).

2. Še trije letni zvezki *Kraljestvo božje* (1924–1926)

Prva svetovna vojna (1914–1918) je bila tudi za ACM uničujoča, če ne v drugem, vsaj v tem, da so prenehali izhajati letni zvezki *Kraljestvo Božje na Vzhodu*. V letih 1924–1926 pa so ponovno izšli trije »zvezki« z naslovom *Kraljestvo božje* z enakim obsegom strani kot predvojno *Kraljestvo božje na Jutrovem*, toda s to razliko, da sta ga izdajala ACM pod zavetjem Device Marije v Ljubljani in BCM v Mariboru. V letnem poročilu prvega letnika beremo: »Važen dogodek letošnjega leta je, da smo se končno dogovorili z vodstvom Bratovščine sv. Cirila in Metoda v Mariboru. Ta bratovščina se bo pridružila Apostolstvu sv. Cirila in Metoda; vsi udje bratovščine bodo obenem udje Apostolstva sv. Cirila in Metoda; vodstvo bratovščine (Apostolstva) v lavantinski škofiji je prevzela Misijska zveza lavantinskih duhovnikov v Mariboru« (KB 1924, 23).

Prva številka *Kraljestva božjega* leta 1924 piše o papežu Piju XI. kot ljubitelju krščanskega Vzhoda in predvsem ruskega naroda, ki je zaradi preganjanja kristjanov »mučeniški« (KB 1924, 3–12). Omeni pa tudi, da je na Katoliškem shodu v Ljubljani med 25. in 28. 8. 1923 imelo svoje mesto tudi ACM (KB 1924, 16–17). Dalje predstavlja katoliško diasporo v Bosni, Srbiji in Makedoniji, Katoliško cerkev vzhodnega obreda na področju takratne Kraljevine Srbov, Hrvatov in Slovencev; opozori na spodbudo jugoslovanskih škofov za ACM in objavi letno poročilo o življenju in delovanju ACM (KB 1924, 21–23). Že v Letnem poročilu 1924 je objavljen tudi odbor ACM v Ljubljani, ki so ga sestavljali dr. Franc Grivec (predsednik), dr. A. Snoj (tajnik), dr. C. Potočnik (blagajnik),

dr. A. Merhar, dr. Fr. Perne in dr. A. Levičnik. Franc Grivec, ki spada med največje poznavalce življenja in delovanja sv. Cirila in Metoda v 20. stoletju, je zelo poglobljeno pojasnil, v čem je bistvo ciril-metodijske misli, s katero se je hranilo in jo tudi vneto širilo Apostolstvo sv. Cirila in Metoda (Oražem 2003, 264–269).

V naslednjem letniku sta predstavljena Papeški Vzhodni zavod v Rimu (KB 1925, 6–8) ter pravoslavni ruski patriarh Tihon in eksarh katoliških Rusov vzhodnega obreda Leonid Fjodorov (KB 1925, 8–12). Posebno je zanimiv opis kongresa v Velehradu, ki je bil poleti 1924 in se ga je udeležilo 22 škofov, nad 300 duhovnikov in teologov. Na kongresu so razpravljali tudi o ACM (KB 1925, 12–15). Poleg letnega poročila o ACM so zanimivi članki o katoličanih v Rusiji, ruskih beguncih, ki jih podpirajo katoliški kristjani v Evropi. V zadnjem zvezku leta 1926 je najprej predstavljen Shod za preučevanje vzhodnega bogoslovja v Ljubljani (Tadina 2003, 87–98), ki so se ga ob slovenskih škofih udeležili tudi nadškofje iz Olomuca, Zagreba in Beograda, škofje iz Senja, Kato- vic in tudi škof vzhodnega katoliškega obreda iz Križevcev. Vseh udeležencev – Slovencev, Hrvatov, Čehov, Poljakov, Srbov, Rusov, Italijanov in Francozov – je bilo čez 400. Pozdravno pismo jim je poslal papež Pij XI. (KB 1926, 1–6). Zanimiva sta tudi članka A. M. Slomšek in vesoljna edinost (KB 1926, 7–9) ter Čim bliže Kristusu, tem bliže cerkveni edinosti (KB 1926, 11–16). Končuje pa se tako kot prejšnja zvezka z Letnim poročilom ACM in Novicami z Vzhoda (KB 1926, 26–31).

Ti trije zvezki *Kraljestva božjega* kažejo povezavo med slovenskima škofijama, ljubljansko in lavantinsko, pričajo pa tudi o povezovanju z drugimi škofi Kraljevine Srbov, Hrvatov in Slovencev glede dela za edinost in ACM.

3. Revija *Kraljestvo božje*, glasilo Apostolstva (Bratovščine) sv. Cirila in Metoda (1927–1941)

V letih 1927–1941 je izhajala revija, četudi najprej skromnejša in nato vsestransko bogatejša, *Kraljestvo božje*, ki je bila najprej Glasilo Apostolstva sv. Cirila in Metoda v Ljubljani ter Bratovščine sv. Cirila in Metoda v Mariboru, kot je napisano na naslovnici. Sprva je izhajala kot dvomesečnik, pozneje pa različno – desetkrat ali celo dvanajstkrat na leto. Uredništvo je sprva v Mariboru. Pomembno je, da je tokrat zapisan uredniški konzorcij,

ki so ga sestavljali predstavniki obeh slovenskih škofij: dr. F. Grivec, dr. A. Merhar in dr. A. Snoj iz Ljubljane ter dr. F. Cukala, J. Mirt in M. Avšič iz Maribora. Prvi urednik je bil Martin Avšič, spiritual v mariborskem bogoslovnem semenišču, ki pa je žal umrl že leta 1928, in po daljšem »iskanju« je leta 1934 uredništvo prevzela cistercijanska opatija v Stični (KB 1957, 102). Leta 1935 in 1936 je *Kraljestvo božje* imelo že poenoteno ime izdajatelja: Glasilo ACM za lavantinsko in ljubljansko škofijo. Od leta 1937 je *Kraljestvo božje* glasilo Apostolstva sv. Cirila in Metoda ter Slomškove družine, ker se mu je pridružil *Slomškov glasnik*, ki ga je do takrat izdajala Slomškova družina v Mariboru. Tako je ostalo do zadnjega letnika 1941, ko so zaradi vojne izšle samo prve tri številke.

Že v prvi številki revije *Kraljestvo božje* sta ob 1100-letnici rojstva sv. Cirila objavljeni dve pismi: Pismo papeža Pija XI. jugoslovanskim in češko-slovaškim škofom (KB 1927, 33–34) in Pismo jugoslovanskih škofov vernikom (KB 1927, 8–9; 49–51) ter poseben članek o sv. bratih Cirilu in Metodu z naslovom Apostola kraljestva božjega (KB 1927, 2–4). Ob Cirilovem jubileju je predstavljen znanstveni kongres, ki je bil v Velehradu na Moravskem (KB 1927, 107–110); objavljene so tudi pesmi Jožeta Pogačnika, Silvina Sardenka, Vitala Voduška, Gregorja Malija in Edija Kocbeka. Ob drugih člankih sta tokrat in ves čas izhajanja revije posebni rubriki Razgled po katoliškem svetu (KB 1927, 17–19) in Vesti s krščanskega sveta (KB 1927, 19–22), kjer bralci spoznavajo problematiko razdeljenosti Cerkve in potrebnost molitvenega podpiranja za zedinjenje (edinost) v krščanskem svetu, predvsem evropskem. Seveda je predvsem med slovanskimi katoliškimi kristjani vzhodnega obreda pa tudi med pravoslavnimi najbolj poudarjen krščanski Vzhod. Prvi letnik je imel 136 strani.

Tudi naslednji letnik je objavil pismo jugoslovanskih škofov, v katerem škofje zelo priporočajo ACM (KB 1928, 3–4), na dolgo je popisano Slovensko in hrvaško romanje na Velehrad, v Prago in Staro Boleslav (KB 1928, 25–61).

Seveda vseh letnikov glasila tu ni mogoče predstaviti. Naj samo omenim nekatere avtorje, ki se večkrat pojavljajo, in že samo to nam dovolj pove o teologih, duhovnikih in laikih, ki so sodelovali z glasilom ter se posledično izkazali z zavzetostjo za cerkveno edinost: p. S. M. Aljančič, p. Jozafat Ambrožič, p. Simon Ašič, Joža Basaj, p. Hugo Bren, p. Ambrožij

Brenčič, Anton Čepon, Mirko Geratič, p. Modest Golia, France Grafenauer, Ljudmila Grafenauer, Franc Grivec, p. Bonaventura Herga, Josip Hohnjec, Franc Hrastelj, Anton Iskra, Franc Jaklič, Janez Jenko, Franc Jerè, Anton Kordin, Franc Kovačič, Matija Lavrenčič, Ludovik Leskovar, p. Štefan Kržišnik, p. Tomaž Kurent, Rudolf Mecilošek, Gregor Mali, Alojzij Merhar, Josip Meško, Jožef Mirt, Nane Nik, p. Pavel Pavlič, Franc Puncer, Andrej Snoj, Jože Šavora, Jan Šedivý, p. Roman Tominec, p. Metod Turnšek, Vital Vodušek, Franc Trdan, Alojzij Turk, p. Herman Vodenik, Olga Zadavec, Viktor Zakrajšek, p. Leopold Zorman, Pavel Živortnik. Omenim naj tudi različne prevode iz starokrščanskih izvirnikov, ki sta jih pripravljala Franc Jerè in Anton Čepon. V glasilu lahko najdemo tudi prevode besedil ruskih avtorjev, kot so Vladimir Solovjev in drugi. Imena avtorjev sem navedel, da bi lažje dojeli, koliko odličnih profesorjev in duhovnikov pa tudi nekaj laikov je bilo ob slovenskih škofih zavzetih za delo za edinost. Seveda pa je šlo za ekumensko revijo, ki se je od letnika do letnika zelo razlikovala, včasih je bila bolj teološka, drugič bolj poljudno sporočilna, vedno pa tudi bogata z »ekumensko« kroniko. Nekatera besedila so preprosta, časopisna in revijalna, druga poljudnoznanstvena in strokovna, nekatera pa tudi znanstvena.

Stanko Janežič je ob 60-letnici izhajanja revije *Kraljestvo božje* takole zapisal: »Rad bi izrekel zahvalo profesorju dr. Francu Grivcu, ki je revijo začel, vanjo mnogo pisal in jo ves čas duhovno usmerjal, kakor tudi vsem njegovim sodelavcem, ki jih ni bilo malo. *Kraljestvo božje* je skupno z Apostolstvom (Bratovščino) sv. Cirila in Metoda v času med prvo in drugo svetovno vojno v Cerkvi na Slovenskem prebujalo zedinitveno zavest, širilo obzorje in pripravljalo na ekumensko dobo drugega vatičanskega koncila. Med Slovenci je utrjevalo češčenje sv. Cirila in Metoda ter spoštovanje do svetniškega škofa Slomška. Postavilo je temelje za nadaljnje ekumensko delo in tako prispevalo svoj delež k rasti vesoljne edinosti med kristjani.« (EZ 1987, 12)

4. Zbornik *Kraljestvo božje* izhaja v zamejstvu (1957–1968)

Vojne razmere so močno posegle tudi v revijo *Kraljestvo božje*, glasilo Apostolstva sv. Cirila in Metoda, saj so leta 1941 izšle samo še tri številke. Leta 1955 je sicer p. Metod Turnšek izdal v Celovcu knjižico s 34 stranmi pod istim naslovom *Kraljestvo božje*, žal pa je ostalo le pri eni številki. Dve leti pozneje, leta 1957, pa je začel izhajati letni zbornik

Kraljestvo božje, ki ga je izdajalo ACM. Prvih pet zbornikov je izšlo v Rimu, tiskani pa so bili v Celovcu, nato štirje v Trstu, kjer so bili tudi natisnjeni.

V prvem, zunaj Slovenije tiskanem zborniku *Kraljestvo božje* Janez Vodopivec načelno in tudi primerjalno z različnimi krščanskimi Cerkvami in drugimi verstvi objavlja kvalitetno razmišljanje z naslovom En Bog, en Kristus, ena Cerkev (KB 1957, 7–20). France Dolinar st. dokaj celostno predstavi Slovence in velehradske unionistične shode (KB 1957, 29–53; Ambrožič 2003, 69–86). V tem zborniku je objavljeno tudi predavanje *Evharistični apostolat molitve za zedinjenje vzhodnih Cerkva*, ki ga je imel Matija Šaruga že leta 1952 v Barceloni (KB 1957, 21–28). V drugem letniku Janez Vodopivec razmišlja o Pogledu na Cerkev z Vzhoda in Zapada (KB 1958, 27–36), kjer najprej govori o razlikah na površju in razlikah v globini, podrobneje razloži tradicionalno pravoslavno gledanje in različne poznejše poglede ter konča z mislijo, da božja milost vse premore, vse prenavlja in bo končno zmagala v dušah. Angel Kosmač predstavlja sv. Nikolaja – velikega zavetnika krščanskega Vzhoda (KB 1958, 47–56), p. Anton Koren sv. Sergija Radoneškiga in ruske katoliške svetnike (KB 1958, 57–70), Karel Kozina pa v članku Trpljenje macedonskih katoličanov vzhodnega obreda podrobno opiše položaj le-teh (KB 1958, 79–94).

Z izvolitvijo papeža Janeza XXIII., ki je iz prakse dobro poznal predvsem pravoslavje, nastane nov premik v ekumenskem razmišljanju. V tretjem letniku zbornika *Kraljestvo božje*, leta 1959, Janez Vodopivec vsestransko, predvsem s poudarkom na ekumenizmu, piše o papežih Piju XII. in Janezu XXIII. (KB 1959, 5–17). Naslednje leto Vodopivec v daljši razpravi Vesoljni cerkveni zbor in njegov pomen v življenju Cerkve (KB 1960, 5–24) spregovori o napovedi drugega vatikanskega cerkvenega zbora, koncilskem pomenu za življenje Cerkve in prav tako o vprašanih cerkvene edinosti. Pavel Leskovec pa v članku Bodoči vesoljni cerkveni zbor v mislih treh ruskih teologov (KB 1960, 27–39) na znanstven način predstavi misli ruskega škofa Kasijana Bezobrova, protojereja Jurija Florovskega in profesorja Ivana Meyendorfa (KB 1960, 27–39). Franc Jaklič piše o Ivanu Besariónu, kot glasniku cerkvenega edinstva (KB 1960, 71–86), Franc Kosmač opiše Katoliško vzhodno cerkev v Jugoslaviji (KB 1960, 89–105), Anton Ilc pa Srečanje z Rusi (KB 1960, 109–111). V naslednjem zborniku *Kraljestvo božje*, 1961–1962,

Janez Vodopivec spregovori o bližanju drugega vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora Pred koncilom, v katerem poudarja, da je treba pripraviti »pot zbližanju in zedinjenju« (KB 1961–1962, 5–18), Franc Grivec pa v razpravi Od sv. Tomaža Akvinskega do Vladimirja Sergejeviča Solovjeva piše o dveh krščanskih velikanih in njihovih naporih za edinost (KB 1961–1962, 21–38). P. Pavel Leskovec v članku Vesoljni cerkveni zbor v nauku pravoslavnih teologov podrobneje in znanstveno predstavi učenje Teofana Prokopoviča in Alekseja S. Homjakova (KB 1961–1962, 41–61); sicer je članek izšel že prej v italijanski jezuitski reviji *La Civiltà Cattolica* (Leskovec 1960, 140–152, 372–384). Leta 1963 sta v *Kraljestvu božjem* objavljeni dve pomembni pismi: Pismo papeža Janeza XXIII. slovanskim škofom ob 1100-letnici prihoda sv. Cirila in Metoda na Veliko Moravsko in Pastirsko pismo katoliških škofov Jugoslavije za leto 1963 o slovanskih blagovestnikih sv. Cirilu in Metodu (KB 1963, 5–12.15–31). Franc Perko je ob smrti Franca Grivca bralcem *Kraljestva božjega* predstavil svojega mentorja in predhodnika na Teološki fakulteti v Ljubljani v prispevku Dr. Franc Grivec, znanstveni raziskovalec življenja in delovanja slovanskih blagovestnikov sv. Cirila in Metoda (KB 1963, 117–130). Leta 2002 je Slovenska teološka akademija v Rimu pripravila Grivčev simpozij v Rimu, katerega predavanja sta leta 2003 izdali Slovenska teološka akademija v Rimu in Mohorjeva družba v Celju. Vinko Škafar je v prvi številki revije za ekumensko teologijo in medreligijski dialog *Edinost in dialog* objavil članek Prispevek Franca Grivca pri vrednotenju sv. Cirila in Metoda (Škafar 2013, 75–94).

Na začetku dvojnega letnika 1964–1965 *Kraljestva božjega* sta najprej objavljena dva koncilna odloka, *Odlok o ekumenizmu* in *Odlok o katoliških vzhodnih Cerkvah* (KB 1964–1965, 5–25; 26–36), nato pa se Janez Vodopivec sprašuje, Kaj je prinesel drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor?, in se zaustavi ob napovedi koncila, pripravljalni dobi, začetku nove smeri, poteku dela v zvezi s koncilom, zastopnikih ločenih bratov, o osnutkih in dekretih ter o drugem in tretjem zasedanju pod Pavlom VI., o *Odloku o vzhodnih Cerkvah* in o *Odloku o ekumenizmu*. Končuje pa s trditvijo papeža Janeza XXIII., da je koncil v resnici »kakor velika binškoštna dvorana za vesoljnost Cerkve, čas posebne luči, milosti in delovanja Svetega Duha med nami vsemi v božjem kraljestvu na zemlji« (KB 1964–1965, 37–41). Anton Koren je pripravil članek Papež Janez XXIII., apostol nove krščanske dobe (KB 1964–1965, 42–57). V predzadnjem tržaškem

letniku razmišlja Janez Vodopivec o Sadovih koncila za edinost med kristjani (KB 1966, 5–12), Franc Perko o Božjem kraljestvu v dogmatični konstituciji »Luč narodov« (KB 1966, 13–42), Stanko Janežič o *Odloku o ekumenizmu* (KB 1966, 43–50), Ivan Žužek o Nekaj opombah k Odloku o katoliških vzhodnih Cerkvah (KB 1966, 51–58), Stojan Brajša se na dolgo razpiše o Josipu Juriju Strossmayerju (KB 1966, 67–89), Angel Kosmač pa predstavi p. Leopolda Mandića kot apostola krščanske edinosti (KB 1966, 90–98). P. Anton Koren je objavil tudi daljšo razpravo Katoliška področja ciril-metodijske slovansko-krščanske dejavnosti (KB 1966, 99–120), Franc Sodja pa je ob 1050-letnici smrti sv. Klimenta Ohridskega pripravil članek Na razvalinah makedonske unije (KB 1966, 122–138). Zadnji ekumenski zbornik *Kraljestvo božje* (1967–1968), ki je izšel še v Trstu, ima na prvi notranji strani ob *Kraljestvu božjem* tudi podnapis Ekumenski zbornik, ki ga je gotovo napisal urednik Stanko Janežič, saj je ta podnaslov ponovil v prvem zborniku, ki je izšel leta 1970 že v Sloveniji, in je ostal v vseh mariborskih zbornikih. Ta zadnji zdovski ekumenski zbornik najprej prinaša prevod Ekumenskega pravilnika (KB 1967–1968, 5–25), ki ga je podpisal kardinal Avguštin Bea, prvi predsednik Tajništva za pospeševanje krščanske edinosti, sledijo Misli ob Ekumenskem pravilniku Janeza Vodopivca (KB 1967–1968, 26–31), sourednika zbornika *Kraljestvo božje* in glavnega teološkega sodelavca ter pisatelja kakovostnih ekumenskih člankov v zdovskem *Kraljestvu božjem*. V istem zborniku je Vodopivec objavil še članek Teologija in duhovnost svetih bratov (KB 1967–1968, 55–61), Franc Perko pa je predstavil Versko stanje v Rusiji ob 50-letnici oktobrske revolucije; dva daljša prispevka je v tem zborniku pripravil Stojan Brajša: Mahnič in glagolica (KB 1967–1968, 79–92) ter Pravoslavni Srbi v Trstu in Istri (KB 1967–1968, 93–108), objavljenih pa je bilo še več prispevkov.

Ob urednikih Stanku Janežiču in rimskem teologu Janezu Vodopivcu ter prej navedenih avtorjih so še v zamejskem ekumenskem zborniku *Kraljestvo božje* sodelovali: p. Silvin Eiletz, Stanko Kahne, Martin Jevnikar, Karel Kozina, Pavel Krajnik, Ivan Merlak, Anton Merkun, p. Metod Turnšek, Rafko Vodeb in p. Niko Žužek.

Ti zamejski zborniki *Kraljestvo božje* so zakladnica mnogih dragocenih misli, starih in novih spoznanj in pričevanj, ekumenskih izkušenj in pogledov, predvsem zato, ker so začeli izhajati še pod papežem Pijem XII. in nato s posebno simpatijo spremljali papeža Janeza XXIII. in Pavla VI.,

predvsem še ekumensko naravnost drugega vaticanskega cerkvenega zbora. Posebno so dragoceni teološki članki Janeza Vodopivca, rimskega profesorja na papeški urbanianski univerzi v Rimu, na kateri je leta 1985 izdal knjigo *Sveta brata Ciril in Metod, Kulturna vez med Vzhodom in Zahodom* (Vodopivec 1995, 1985a). Na Hrvaškem so Vodopivčevo knjigo *Ekumenizam je ipak počeo (Il dialogo dei cattolici)* izdali že leta 1968 (Vodopivec 1968). Škoda, da Vodopivec ni več sodeloval v ekumenskem zborniku *V edinosti*, ki je od leta 1970 izhajal v Sloveniji.

Podobno kot predvojno *Kraljestvo božje* je po svoje zanimiva ekumenska kronika v *Kraljestvu božjem, Od vzhoda do zahoda*, iz katere spoznavamo ekumensko dogajanje v različnih državah, Cerkvah in cerkvenih središčih. Zamejski ekumenski zborniki ostajajo dokumentacija ekumenskega razmišljanja naših zamejskih slovenskih teologov po drugi svetovni vojni.

5. Ekumenski zbornik *V edinosti* (1970–2012)

Ekumenskega zbornika *V edinosti*, ki je začel izhajati leta 1970, ko se je Stanko Janežič vrnil iz Trsta, ni več izdajalo ACM, temveč Slovenski ekumenski svet, ki je pokoncilska ustanova. Ta je tudi imenoval uredništvo, v katerem so bili dolga leta Stanko Janežič, Franc Perko in Jože Vesenjajk; pozneje pa tudi Bogdan Dolenc, Anton Štrukelj, Primož Krečič in Vinko Škafar, ki je bil v letih 2004–2012 glavni urednik. Vse do smrti leta 2010 je bil Stanko Janežič duša uredništva ekumenskega zbornika *V edinosti* pa tudi motor Slovenskega ekumenskega sveta.

Stanko Janežič (1920–2010) je imel poseben blagoslov in tudi srečo, da je ob vrnitvi iz Trsta v Mariboru našel škofa Maksimilijana Držečnika (1903–1978), ki je bil veliki častilec bl. Antona Martina Slomška in posledično zavzet ekumenist. Janežič je leta 2003, ob 100-letnici Držečnikovega rojstva in 25-letnici smrti, v jubilejnem zborniku *Škof Maksimilijan Držečnik (1903–1978)* objavil članek Škof Držečnik in ekumenizem. Zanimivo, da je bil Držečnik edini slovenski škof, ki se je udeležil vseh zasedanj drugega vaticanskega cerkvenega zbora, in da je bil leta 1970 izvoljen za predsednika Ekumenske komisije pri Škofovski konferenci Jugoslavije. Prav v tej vlogi je z veseljem sprejel in podprl zamisel Slovenskega ekumenskega sveta in Teološke fakultete, da bi organizirali medfakultetne ekumenske simpozije v Jugoslaviji. Tako je bil prav

Držečnik gostitelj prvega medfakultetnega ekumenskega simpozija, ki je bil od 23. do 26. septembra 1974 v Mariboru (Janežič 2003, 108–113).

Predavanja prvega medfakultetnega simpozija z naslovom *Pastoralni problemi kristjanov v Jugoslaviji v zvezi z zakramenti, posebno evharistijo*, so bila objavljena v ekumenskem zborniku *V edinosti*, kar pomeni začetek uradnega teološkega dialoga med profesorji katoliških teoloških fakultet iz Ljubljane in Zagreba ter pravoslavne iz Beograda. V *Ekumenskem zborniku* so objavljena predavanja Franca Perka Pomen zakramentov za rast Cerkve (EZ 1974, 15–25), biblicista Adalberta Rebića iz Zagreba Uloga euharistije u prvoj Crkvi (EZ 1974, 26–51), patrologa Atanasija Jevtića iz Beograda Evharistija u istočnoj Crkvi (EZ 1974, 52–70), dogmatika Antona Strleta Evharistija v razvoju zahodne Cerkve (EZ 1974, 71–88), pastoralnega teologa Čedomira Draškovića iz Beograda Pastoralni značaj evharistije u Crkvi danas (EZ 1974, 89–97), Tomislava Ivančića iz Zagreba Euharistija i župna zajednica (EZ 1974, 98–114) in Vekoslava Grmića Evharistija in oznanjevanje (EZ 1974, 115–124). Isti ekumenski zbornik je objavil tudi Poročilo o Ekumenskem simpoziju (EZ 1974, 125–141).

Naslednji ekumenski simpozij z naslovom *Evangelizacija v našem prostoru in času* je bil od 20. do 23. septembra 1976 v Lovranu pri Reki na Hrvaškem (EZ 1977, 10–99), tretji z naslovom *Cerkev v sodobnem svetu* v Arandelovcu v Šumadiji v Srbiji od 12. do 15. oktobra 1978; tega je Jože Vesenjāk predstavil v *Ekumenskem zborniku* (EZ 1979, 90–96), objavljeno pa je tudi Sporočilo 3. ekumenskega simpozija (EZ 1979, 97–131). Četrty ekumenski simpozij, ki je bil v Ljubljani od 22. do 26. septembra 1980, je govoril o ekumenski preučitvi duhovne stvarnosti krščanstva na jugoslovanskih tleh z naslovom *Duhovno življenje na naših tleh* (EZ 1981, 67–80). O petem medfakultetnem ekumenskem simpoziju z naslovom *Jesus Kristus edini Odrešenik sveta – oznanilo odrešenja danes*, ki je bil v Zagrebu od 28. septembra do 1. oktobra 1982, je ekumenski zbornik prinesel samo Sporočilo 5. medfakultetnega ekumenskega simpozija v Zagrebu (EZ 1983, 77–84), saj so predavanja izšla v posebnem zborniku (Zbornik radova Petog ekumenskog međufakultetskog simpozija održanog u Zagrebu od 28. IX. do 1. X. 1982): *Isus Krist – jedini Spasitelj svijeta: kako danas navijestiti spasenje?*. Šesti medfakultetni ekumenski simpozij, ki je bil v pravoslavnem samostanu Studenica, je obravnaval temo *Čas Svetega Duha – čas Cerkve* (EZ 1985, 63–75); tema sedmega, ki je bil v Stični od

22. do 26. septembra 1986, je bila Skrivnost Cerkve in službe v Cerkvi (EZ 1987, 120–128), osmi, ki je bil v Đakovu od 13. do 16. septembra, je govoril o Evharistiji v veri in življenju Cerkve (EZ 1989, 43–51). Deveti in zadnji je bil od 23. do 24. septembra 1990, sicer brez hrvaških teologov, v samostanu Kaona pri Šabcu in v Vrdniku na Fruški gori ter je govoril o zakramentu krsta (EZ 1991, 123–130).

Seveda pa so hrvaški teologi tudi po razpadu Jugoslavije v reviji *Bogoslovska smotra (Ephemerides Theologicae Zagradiensis)* objavljali ekumenske članke: Jure Zečević, Nastanak, povijest, i smisao tjedna molitve za jedinstvo kršćana in Koncilski ekumenski zamah i današnja traženja (Zečević 1995, 229–236; 2005, 855–873); Mato Zovkić, Mogućnost ekumenizma i religijskog dijaloga u Hrvatskoj te u Bosni i Hercegovini (Zovkić 2000, 635–655), Tomo Vukšić, Teološki pluralizam i ekumenizam nakon Dominus Jesus (Vukšić 2003, 392–431); Milan Špehar, Culmanov model jedinstva u različitosti (Špehar 2004, 125–141) in drugi.

Refleksijo Dvajset let kasneje – pogled na devet ekumenskih simpozijev je v ekumenskem zborniku 2010 objavila Fanika Krajnc-Vrečko (EZ 2010, 20–23). Leta 2015 pa je medfakultetne simpozije v reviji *Edinost in dialog* ovrednotil še pravoslavni teolog Predrag Puzović iz Beograda (2015, 157–171).

Drugo posebno ekumensko dogajanje je bilo v času izhajanja ekumenskega zbornika *Koncil mladih v Taizéju*, ki je bil v ekumenskem zborniku izčrpno predstavljen (EZ 1975, 5–69). Tudi pozneje je ekumenski zbornik pisno spremljal dogajanja v Taizéju, poročal o romanjih mladih v Taizé in s taizéjskih novoletnih romanj, objavljal pa je tudi vsakoletna *Pisma*, ki so nastajala ob teh novoletnih romanjih.

Stanko Janežič je v Prekmurju organiziral mladinske ekumenske pogovore v letih 1972–2007, kar sta ob njegovi smrti ovrednotila evangeličanski duhovnik Evgen Balažic s prispevkom Profesorju Stanku Janežiču v spomin (EZ 2010, 29–30) in binškošnik Franc Kuzmič s člankom Letni ekumenski mladinski pogovori in Stanko Janežič (EZ 2010, 24–28; 2007, 135–147). Številna predavanja z ekumenskih mladinskih pogovorov, ki so jih imeli katoliški, evangeličanski, binškošni in občasnou tudi pravoslavni teologi, so bila objavljena v ekumenskem zborniku in so bogata pisna dokumentacija takratnega ekumenskega utripa na Slovenskem, predvsem v Prekmurju.

Ekumenski zbornik se je spomnil tudi raznih pomembnih jubilejev: 120-letnice Slomškove smrti (EZ 1983,7–47), 1100-letnice smrti sv. Metoda (EZ 1985, 5–26), 60-letnice *Kraljestva božjega* 1927–1941 (1987, 7–30), tisoč let ruske Cerkve (988–1988) (EZ 1988, 5–160), 100 let Velehradskih kongresov (EZ 2007, 90–100), 500-letnice Primoža Trubarja (1508–2008) (EZ 2008, 5–35), 150-letnice prenosa škofijskega sedeža in Slomškovega prihoda v Maribor (EZ 2009, 7–38), 40 let mariborskih ekumenskih zbornikov (EZ 2010, 5–7) in drugih.

Četudi ekumenskega zbornika *V edinosti* ni več izdajalo ACM, ampak Slovenski ekumenski svet, je Stanko Janežič kot njegov glavni urednik zelo pospeševal molitveno ekumensko združenje ACM. Zato je ob 140-letnici Bratovščine sv. Cirila in Metoda posvetil tematski del ekumenskega zbornika 1991 ACM. Uvodniku Ob 140-letnici (Stanko Janežič) sledijo članki, ki govorijo o BCM oziroma o ACM: Slomškova molitvena Bratovščina sv. Cirila in Metoda v svojem času in prostoru (Angel Kosmač), Bratovščina sv. Cirila in Metoda v mariborski škofiji (Vinko Škafar), Bratovščina – Apostolstvo sv. Cirila in Metoda v ljubljanski škofiji (Lojze Kovačič), Bratovščina sv. Cirila in Metoda v celovški (krški) škofiji (Valentin Inzko), Ustanovitev in razvoj Slomškove Bratovščine v tržaški škofiji (Angel Kosmač), Bratovščina – Apostolstvo sv. Cirila in Metoda v goriški nadškofiji (Jože Markuža), Ekumenska misel med mariborskimi bogoslovci (1859–1941) (Stanko Janežič) in Kako obnoviti Slomškovo Bratovščino – Apostolstvo sv. Cirila in Metoda? (Vinko Škafar) (EZ 1991, 5–55).

Ekumenski zbornik *V edinosti* podobno kot prej revija in zborniki *Kraljestvo božje* ni imel strogo znanstvenih ambicij, marveč je želel pomagati duhovnikom in ekumenskim delavcem pri oblikovanju ekumenske zavesti v duhu drugega vatikanskega cerkvenega zbora. Šlo je za nadaljevanje spodbujanja slovenskih katoliških kristjanov k ekumenskemu ozaveščanju, čeprav so ga naročali in z njim sodelovali tudi slovenski evangeličani in evangelijski kristjani binkoštniki.

Letna ekumenska kronika *Od vzhoda do zahoda* je vsa leta objavljala ekumenska dogajanja doma in po svetu. Ekumenski zborniki so vsa leta tudi prinašali številne prevode pomembnih ekumenskih dokumentov, ki jih je prevajal in pripravljajl Jožef Urbanič. Ekumenski zborniki *V edinosti* so v letih 1970–2012 prinašali številne poljudnoznanstvene, strokovne

in tudi znanstvene članke, ki ostajajo priče pisnega in dejavnega ekumenizma Cerkve na Slovenskem.

6. *Edinost in dialog*, revija za ekumensko teologijo in medreligijski dialog (2013–)

»Ob ustanovitvi Inštituta za ekumensko teologijo in medreligijski dialog, poimenovanega po Stanku Janežiču, je Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani z Enoto v Mariboru prevzela uredništvo in izdajanje ekumenskega zbornika kot nove serije ekumenske revije. Zaradi spremenjnih vsebinskih in organizacijskih razmer se bo ta postopoma skušala uveljaviti kot znanstvena revija z recenzijami. Z mednarodnim uredniškim svetom in izpolnjevanjem mednarodnih izdajateljskih zahtev pa si bo prizadevala tudi za pridobitev mednarodnih referenc. Revija želi ohraniti tradicijo ekumenske ideje, ki se v novih verskih in kulturnih razmer nujno obrača v dialog z drugimi verstvi ter tako v slovenski prostor prinaša priložnost za najširši teološki in medkulturni dialog.« (ED 2013, 12–13) Prva številka revije za ekumensko² teologijo in medreligijski dialog *Edinost in dialog*, ki jo je uredila Fanika Krajnc-Vrečko, glavna urednica, odgovorni urednik pa je bil Maksimilijan Matjaž, je izšla leta 2013; doslej je izšlo že pet letnih zvezkov, ki upravičujejo svoj zastavljeni cilj. Od leta 2016 je glavni in odgovorni urednik Maksimilijan Matjaž, pomočnik glavnega urednika pa Samo Skralovnik.

Sklep

Prvi mariborski škof Anton Martin Slomšek je leta 1851 ustanovil Bratovščino sv. Cirila in Metoda kot molitveno združenje za zedinjenje kristjanov. O njej so takrat in pozneje pisali v *Drobtinica*, *Zgodnji Danici* in drugod. Na Moravskem in tudi v Ljubljani so Bratovščino

² Izraz »ekumenski« je za pravoslavne kristjane moteč. Zato Papeška univerza Antonianum oziroma Inštitut frančiškoveške duhovnosti v Rimu in Pravoslavna teološka fakulteta Aristotelove univerze v Solunu izmenično organizirata ne ekumenskih, ampak »medkrščanske simpozije« (*Simposio intercrisiano*) (Škafar 2012, 130); morda bi lahko sprejeli izraz medcerkveni. Na to je opozoril tudi letos predstavnik ruske pravoslavne delegacije, ki je sodelovala ob molitvenem spominu ob ruski kapelici pod Vršičem. Morda bi bilo dobro razmisliti, ali je modro, da še ohranjamo izraz »ekumenski« (Slovenski ekumenski svet), ali bi ga bilo bolje poenotiti s papeškim (Papeški svet za pospeševanje edinosti kristjanov, *Pontificium Consilium ad Unitatem Christianorum fovendam*) in ga imenovati Slovenski ali katoliški svet za pospeševanje edinosti kristjanov.

poimenovali Apostolstvo sv. Cirila in Metoda, in to je pred dobrimi sto leti, v letih 1911–1914, izdalo štiri »zvezke« *Kraljestvo božje na Jutrovem*, v katerih je poročalo svojem delu v ljubljanski škofiji. V članku so predstavljene zvezki, revije in zborniki, ki jih je do leta 1968 izdajalo ACM. Ekumenski zbornik *V edinosti* je leta 1970 začel izdajati Slovenski ekumenski svet, saj ekumenizem v duhu drugega vatikanskega cerkvenega zbora ni več samo zadeva molivcev in molitvenih zvez. Za ekumenizem se je odločila Cerkev kot skupnost. Sicer pa iz članka izhaja, da so bili člani Apostolstva sv. Cirila in Metoda tudi vse bolj ekumensko oblikovani, najprej po besedilih v zvezkih *Božje kraljestvo na Jutrovem*, pozneje reviji *Božje Kraljestvo* in končno po zbornikih *Božje kraljestvo*, ki so poleg poročil o zedinitveni problematiki prinašali tudi poljudne, strokovne in večkrat tudi znanstvene članke. To toliko bolj velja za ekumenski zbornik *V edinosti*, ki ga je izdajal Slovenski ekumenski svet, ki je tudi poudarjal ACM. V drugi polovici 20. stoletja se je v Katoliški cerkvi tudi v Sloveniji vse bolj uveljavljala teden molitve za edinost kristjanov od 18. do 25. januarja. To pa pomeni, da je duhovni in predvsem molitveni ekumenizem zahteva vseh kristjanov, da gre za Cerkev kot skupnost, in ne samo za neke molitvene ekumenske navdušence. V zadnjem stoletju so nastala tudi nova krščanska eklezialna gibanja (Marijino delo, Prenova v Duhu, Taizé, protestantska sestrsko redovna skupnost Communauté de Grandchamp v Švici, evangeličanske Marijine sestre v Darmstadt, anglikanski frančiškani itd.), ki na sebi lasten način uresničujejo duhovni in življenjski ekumenizem.

Reviji *Edinost in dialog*, ki si je postavila za prioriteto znanstveno raven člankov, lahko samo čestitamo, saj je to eno izmed znamenj časa, obenem pa ji želimo, da bi našla zdravo komplementarnost med pospeševanjem strogo znanstvenega medreligijskega dialoga ter ekumenskega oz. medkrščanskega in medcerkvenega dialoga pa tudi prostor za spodbujanje duhovnega ekumenizma, ki je bil tako pri srcu bl. Antonu Martinu Slomšku in so ga po njegovi zamisli spodbujale dosedanje »ekumenske« revije in zborniki. Sicer pa je Jezus Kristus protagonist molitvenega ekumenizma, saj je tudi sam v velikoduhovniški molitvi prosil Očeta, »da bi bili vsi eno« (Jn 17,21). Morda bi revija, kljub strogi znanstvenosti, lahko objavljala pomembnejša molitvena medkrščanska srečanja na slovenski in tudi širši ravni, predvsem tista, ki se jih udeležuje tudi papež, saj bi tako nadaljevala tradicijo svojih predhodnic.

Kratice

ACM	Apostolstvo sv. Cirila in Metoda
BCM	Bratovščina sv. Cirila in Metoda
ED	Edinost in dialog
KB	Kraljestvo božje
EZ	Ekumenski zbornik V edinosti
BS	Bogoslovska smotra (Ephemerides Theologicae Zagradiensis)

Reference

- Ambrožič, Matjaž.** 2003. Franc Grivec in velchradski kongresi. V: *Grivčev simpozij v Rimu*, 69–86. Celje: Slovenska teološka akademija v Rimu in Mohorjeva družba Celje.
- Edinost in dialog. Revija za ekumensko teologijo in medreligijski dialog.* 2013–2017. Maribor: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Enota v Mariboru. Inštitut Stanka Janežiča za dogmatično, osnovno in ekumensko teologijo ter religiologijo in dialog.
- Ekumenski zbornik. V edinosti.* 1970–2012. Ljubljana-Maribor: Slovenski ekumenski svet.
- Leskovec, Paolo.** 1960. Il concilio ecumenico nel pensiero teologico degli »otodosi«. *Civiltà cattolica* 111: 140–152, 371–384.
- Janežič, Stanko.** 2003. Franc Grivec in ekumenizem. V: *Grivčev simpozij v Rimu*, 185–194. Celje: Slovenska teološka akademija v Rimu in Mohorjeva družba Celje.
- — —. 2003a. Škof Držičnik in ekumenizem. V: Škof Maksimilijan Držičnik (1903–1978), 108–113. Maribor: Slomškova založba.
- Kraljestvo božje.* 1924–1926. Ljubljana: Letno poročilo Apostolstva sv. Cirila in Metoda pod zavetjem Device Marije v Ljubljani in Bratovščine sv. Cirila in Metoda v Mariboru.
- Kraljestvo božje.* 1927–1941. Maribor-Ljubljana: Glasilo Apostolstva sv. Cirila in Metoda v Ljubljani in Bratovščine sv. Cirila in Metoda v Mariboru. Leto IV. Maribor-Ljubljana.
- Kraljestvo božje.* 1957–1968. Rim-Trst: Apostolstvo sv. Cirila in Metoda.
- Kraljestvo božje na Jutrovem.* 1911–1914. Ljubljana: Apostolstvo sv. Cirila in Metoda pod zavetjem Device Marije.
- Krajnc-Vrečko, Fanika.** 2013. Tradicija v edinosti in dialogu. *Edinost in dialog* 68: 11–17.
- Oražem, France.** 2003. Grivec in Apostolstvo sv. Cirila in Metoda. V: *Grivčev simpozij v Rimu*, 261–269, Celje: Slovenska teološka akademija v Rimu in Mohorjeva družba Celje.
- Puzovič, Predrag.** 2015. Međufakultetski ekumenski simpozijumi od 1974. do 1990. godine. *Edinost in dialog* 70: 157–171.
- Škafar, Vinko.** 2013. Prispevek Franca Grivca pri ovrednotenju sv. Cirila in Metoda. *Edinost in dialog* 68: 75–94.
- — —. 2012. Razdeljenost Cerkev je greh proti Svetemu Duhu. Pogovor z grškim katoliškim nadškofom Yannisom Spiterisom. V: *V edinosti: Ekumenski zbornik* 67: 120–131.
- Špehar, Milan.** 2004. Cullmanov model jedinstva in različnosti. *Bogoslovska smotra* 74: 125–141.
- Tadina, Ivanka.** 2003. Grivec in kongres o vzhodnem bogoslovju v Ljubljani. V: *Grivčev simpozij v Rimu*, 87–98. Celje: Slovenska teološka akademija v Rimu in Mohorjeva družba Celje.

- Vodopivec, Janez.** 1968. *Ekumenizem je ipak počeo (Il dialogo dei cattolici)*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- . 1985. *I Santi fratelli Cirillo e Metodio Compatrioti d'Europa, Anello culturale tra l'Oriente e l'Occidente*. Rim: Urbaniana.
- . 1985a. The Holy Brothers Cyril and Methodius. Co-patriots of Europe. A Culture Link between East and West. Rim: Urbaniana.
- Vukšić, Tomo.** 2003. Teološki pluralizam i ekumenizam nakon Dominus Jesus. *Bogoslovska smotra* 73: 392–431.
- Zečević, Jure.** 2005. Koncilski ekumenski zamah i današnja traženja. *Bogoslovska smotra* 75: 855–873.
- . 1995. Nastanak, povijest i smisao tjedna molitve za jedinstvo kršćana. *Bogoslovska smotra* 64: 229–236.
- Zovkić, Mato.** 2000. Mogućnost ekumenizma i religijskog dijaloga u Hrvatskoj te u Bosni i Hercegovini. *Bogoslovska smotra* 54: 635–655.

Polkrožna skodela s koničnim omfalosom in vboklim dnom

Najdišče: Tell el Farah, Samarija (?)

Višina: 4,8 cm

Premer ustja: 12,6 cm

Inv. št.: 61

Datacija: zgodnja bronasta doba
(3500–3050 pr. Kr.)

Foto: Tomo Jeseničnik

Hrani: Teološka knjižnica Maribor



Dvoročajni kroglast lonec (amforiskos) z ravnim dnom in perforacijo na trupu, narejeno po žganju

Najdišče: Ain Samiyeh

Višina: 15,4 cm

Premer ustja: 8,3 cm

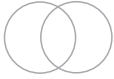
Inv. št.: 18

Datacija: zgodnja bronasta doba
(2300–2000 pr. Kr.)

Foto: Tomo Jeseničnik

Hrani: Teološka knjižnica Maribor





Franc Smole

Izobraževanje študentov in izobražencev v Mariboru po drugem vatikanskem zboru do danes

Education of Students and Intellectuals in Maribor after the Second Vatican Council to Date

Povzetek: Drugi vatikanski cerkveni zbor je spodbudil v Cerkvi na Slovenskem nove oblike dela z mladino, študenti in izobraženci. Na podlagi že predvojnih izkušenj, zlasti pa po odpravi verouka v šolah po vojni so se številni duhovniki posvetili temu delu. Po letu 1980 je to izobraževanje spodbujalo predvsem družbeno odgovornost izobražencev in ustanovilo številne organizacijske oblike. Nastale so Velikonočne konference v uršulinski cerkvi, Torkova predavanja pri frančiškanih v Ljubljani, predavanja za študente in izobražence v Mariboru, zlasti pa Teološki tečaj za študente in izobražence ter Medškofijski odbor za izobražence. Zaživela so študentska občestva, ki so se imenovala srečanja. Teološki tečaj se je razširil v vsa večja slovenska mesta, se ustalil tudi v Mariboru in se nato konceptualno spreminjal. V *Družini* je bila odstopljena študentom stran, ki so jo sami urejali. Pri Medškofijskem odboru je izhajal *Bilten za študente in izobražence*, ki izhaja danes kot *Tretji dan*. V Mariboru sta nastala center Sinaj in akademsko društvo Amos. Študentje in izobraženci so se pred osamosvojitvijo povezovali s sosednjimi organizacijami iz zamejstva. Nekaj študentov je kasneje stopilo v organiziranje in delo novonastalih političnih strank, ki so imele v programih krščanski socialni nauk. Današnja študentska in izobraženska pastorala se seli iz množičnega in javnega delovanja v občestvene skupine in srečanja, ki temeljijo na osebnem pričevanju in duhovnosti. V Mariboru je bila leta 2017 ustanovljena Univerzitetna župnija, ki pa formalnopravno še ni vključena v Univerzo.

Ključne besede: izobraževanje, Teološki tečaj za študente in izobražence, Medškofijski odbor za izobražence

Summary: *The Second Vatican Council has encouraged new forms of work with young people, students and intellectuals in the Church in Slovenia. On the basis of pre-war experiences and especially after the elimination of religious studies in schools after war, many priests dedicated themselves to that work. After the eighties this education encouraged particularly the social responsibility of the intellectuals and established many organizational forms. Eastern conferences were organized in the*

Ursuline church, Tuesday lectures at Franciscans in Ljubljana, lectures for students and intellectuals in Maribor, and especially Theological Course for students and intellectuals and Inter-diocesan Committee for Intellectuals. Besides that students' communities called meetings came to life. Theological Course expanded to all major Slovenian cities, settled also in Maribor and then gradually changed conceptually. In the Družina Weekly students were given a page, which they edited themselves. Inter-diocesan Committee published a Bulletin for students and intellectuals that is published today as the periodical Tretji dan. The Sinai Center and academic society Amos were founded in Maribor. Prior to independence, students and intellectuals connected to neighbouring organizations from abroad. Later some students joined the organization and work of newly emerging political parties, whose programmes contained Christian social teachings. Today pastoral care for students and intellectuals is moving from mass and public action to communion groups and meetings that are based on personal testimony and spirituality. In 2017 a University parish was founded in Maribor, but it was not yet formally included into the University.

Key words: *education, Theological Course for students and intellectuals, Inter-diocesan Committee for Intellectuals*

1. Družbene razmere v Evropi in pri nas

Evropa je bila po drugi svetovni vojni v fazi urejanja novih medsebojnih razmerij in celjenja ran. Za njo sta bili dve strašni izkušnji, ki sta zamajali dotedanji relativno varen svet. Ugotovila je, da žrtve niso rešile ničesar in se napetosti niso odpravile, zato je začela reševati glavne antagonizme z novimi prijemi. Ob novih napetostih, ki so bile posledica nepravilnih povojnih razdelitev, sta se vzpostavila dva principa političnih in duhovnih sistemov: demokratični zahodni svet in svet državnega kapitalizma. Prvi je prisegal na demokracijo in svobodnega posameznika, drugi na poslušnega člana upravljavcev države, *res publicae*, ki si je vzel v zakup pravilno vedenje o urejanju življenja. Ta princip se še danes ni otresel nasilja v (pre)urejanju sveta (od oktobrske revolucije do krimske vojne). Kulturniki, premišljevalci in snovalci novih vizij življenja so želeli svet razumneje in pravično urejati. V to debato so bili vpeti tudi verujoči javni delavci, krščanski politiki in katoliška javnost. Cerkev je bila izpostavljena, ko je zagovarjala svobodnega državljana, hkrati pa je bila poklicana za oznanjevanje vsem (Rim 15,7-13). Italijanski duhovnik Angelo Giuseppe Roncalli, v prvi svetovni vojni poročnik, pozneje papeški delegat v Carigradu, škof in beneški patriarh, je postal papež. Pobljiže je spoznal stisko evropskega državljana in kristjana, kar je tudi prispevalo k spodbudi, da je v začetku šestdesetih let sklical drugi vatikanski cerkveni zbor. Kristjani v Evropi so lahko povezovalna moč, ki bi od znotraj odpravljala napetosti in ustvarjala boljši svet. Seveda pa zbor

ni hotel reševati političnih in socialnih vprašanj, ampak držo verujočega do Stvarnika, razumevanje svoje vloge in lastne prakse v občestvih. Svet »posoliti« ljubeznijo, ki spreminja svet! Starosvetnost oznanila in zunanjo strukturo božjega ljudstva je hotel približati vsakemu človeku, govorilo se je o *odpiranju oken* in *aggiornamentu*. Upati je bilo, da bo dialog zbližal velika nasprotja. Evropski človek in evropski kristjan sta se počutila ogrožena, negotova, zato sta iskala izgubljeno identiteto. Slutiti je bilo, da njuno reševanje ne bo potekalo lahko. Leta 1962 je prišlo do kubanske krize, ki bi brez svetega papeža Janeza XXII. težko našla kompromisno rešitev (Zizola 1977, 13–20). Oboroževalna tekma je bila v zenitu. Leto 1968 je prineslo z vzhoda novo pokoritev samostojne države ČSSR, ki je želela biti neodvisna od svoje velike komunistične sosedne. Na vzhodu se je pojavilo disidentstvo, ki je brezkompromisno govorilo jezik resnice. Za socialistični vzhodni svet je bila ohrabrujoča izvolitev kardinala Wojtyła za papeža. Ta se je izkazala za pomembno tudi kasneje, ob naši samostojnosti.

Prve razpoke so se pojavile tudi v jugoslovanski socialistični državi, najprej pri nas v Sloveniji: cestna afera zaradi spora med zvezno in republiško vlado zaradi prioritete investicij ter akcija 25 poslancev zaradi slovenskega vztrajanja pri demokratičnosti volitev (Kavčič 1988). Demokratični pol v vzhodni Evropi ni imel nobene politične moči, v zahodnih parlamentih pa so bile v opoziciji tudi komunistične oz. socialistične stranke. Italijanska in španska partija sta se odpovedali ateizmu in sprejemali v članstvo tudi kristjane. Zapletenost tistega časa duhovito opisuje G. Guareschi v knjigi *Don Camillo in Peppone*. Komunistični mesijanizem je očaral tudi mnoge krščanske razumnike, saj se je zdelo, da tudi on sodeluje pri vzpostavitvi pravičnega Božjega kraljestva na zemlji. Mladi svet Evrope, ki so ga podpirale levičarske stranke, je v tem iskanju posegel po revolucionarnih sredstvih. Nietzsche, Sartre in frankfurtska šola so bili navdihovalci novega intelektualizma. Svoboda se je navdihovala z anarhizmom, individualnostjo, moralnim relativizmom. V južni Ameriki se je razvilo gibanje teologije osvoboditve, na Nizozemskem je leta 1966 izšel t. i. *Holandski katekizem*, ki mu da imprimatur kardinal Alfrink (Krščansko oznanilo 1971). Val je iz Pariza pljusnil tudi k nam: v Beogradu in nato v Ljubljani so se začeli študentski nemiri. Stres pravi, da je šlo za »stičišče več sodobnih prevratniških teženj, predvsem marksističnega in freudovskega, kar se prikazuje kot emancipacija

od družbenega zatiranja v razredni družbi in seksualnega v okviru tradicionalne morale in krščanske etike» (2018, 10). V Jugoslaviji se je po letu 1974 zaostрила partijska politika do vernih, zlasti vernih učiteljev in kulturnikov. Verniki so bili sistematično izločeni iz javnih funkcij.

H kritičnemu stanju evropskega človeka pa je doprineslo njegovo novo samozavedanje. Dotedanja trdnost struktur, tako civilnih kot laičnih, predvidljivost in varnost življenja, družinski in javni odnosi, vse to je postalo ranljivo. Ekonomija, industrija, migracije, vrenja manjšin so začeli spreminjati dotedanji način življenja in modelov življenja. Krizo so najprej začutile družina in vsakršne strukture, ki so tvorile ogrode družbenih in duhovnih svetov. Občutek za »mi« je slabel, v veljavo je stopil individualni »jaz«. Človek ni verjel več organizaciji (ki ga je razočarala), ampak se je začel opirati na lastno izkušnjo in akcijo, iskati lastno pot. Dotedanji aksiomi so zbledeli, človek se je želel do resnice življenja dokopati sam. Pri tem ni hotel upoštevati izkušenj preteklih generacij, ampak življenje urediti na podlagi lastnih zamisli in po lastnih željah.

Vse te razmere, spremembe na številnih področjih, dogodki in duhovna situacija so vplivali tudi na Cerkev: na njeno vodstvo, na vernike, na iskanje novih poti do človeka. Kristjan je stal sredi sveta, bil je udeležen v novem občutenju življenja, zato je tudi on iskal v teh spremenjenih časih novo duhovno homeostazo med osebno poklicanostjo in življenjem po evangeliju.

2. Izhodišča za versko izobraževanje

Oznanjevanje evangelija je sestavni del življenja Cerkve. Poleg pričevanja s svetostjo življenja je njeno osnovno poslanstvo posredovanje veselega oznanila: pojasnjevanje, prepričevanje, tolmačenje, širjenje vesele novice. Jezus je vse svoje zemeljsko življenje posvetil temu delu: oznanjevanju tako z besedo kot znamenji. To so počeli za njim tudi apostoli in drugi učenci. Cerkev v svojem osnovnem poslanstvu dela to že dve tisočletji. V Markovem evangeliju je na koncu izrecno zapisano Jezusovo navodilo učencem in njegovi skupnosti: »Pojdite torej in naredite vse narode za moje učence.« (Mt 28,19) Jezus oznanja v prilikah: »Sejale seje besedo.« (Mr 4,14; Mr 4,1-33; Lk 8,1-18) Po vstajenju naroča: »Pojdite po vsem svetu in oznanite evangelij vsemu stvarstvu!« (Mr 16,15) Oznanjevalec ni tisti, ki govori eno, dela pa drugo, oznanjevanje mora

biti prepričevalno iz lastnega zgleda (Lk 6,46). Tudi pri Luku je zapisano naročilo: »Poslal jih je oznanjat Božje kraljestvo in ozdravljat bolnike.« (Lk 9,2) »Pojdite! Glejte, pošiljam vas kakor jagnjeta med volkove.« (Lk 10,3) Luka navaja tudi Gospodova navodila, kako naj se širjenje veselega oznanila vrši (Lk 12,1-11). Evangelist Janez govori o Besedi, ki je Kristus in Bog, namenjena vsem ljudem. Beseda je od nekoga izgovorjena in je nekomu namenjena: beseda je komunikacija, vez med osebami. V vlogi dobrega pastirja pravi Jezus: »Imam še druge ovce [...] tudi tiste moram pripeljati in poslušale bodo moj glas in bo ena čreda, en pastir.« (Jn 10,16) Nova skupnost ima tako pastirsko in učiteljsko nalogo. Poslanstvo oznanjevanja pa z veliko mero odgovornosti in zavzetosti opisuje apostol Pavel. Poudarja, kako to oznanjevanje ni v modrosti, ampak v Duhu: »Moja beseda in moje oznanilo nista bila v prepričevalnih besedah modrosti, temveč sta se izkazala Duh in moč.« (1 Kor 2,4) Oznanjevalec govori iz Duha in njegova govorica temelji na Božji moči. Pri tem je odgovoren: »Kajti gorje meni, če evangelija ne bi oznanjal!« (1 Kor 9,16b) Od apostolskih časov do danes so se načini oznanjevanja razlikovali z ozirom na poslušalce in z ozirom na zmožnosti in sredstva oznanjevalca. Tudi Jezusova kateheza se je razlikovala z ozirom na poslušalce: drugače je govoril množici in drugače učencem (1 Kor 1,20-25; Mt 11,25; 10,5b-32; Mr 4,10-12.33-34; Lk 8,9; 10,1-23). Učencem, ki so ga spremljali, je posebej razlagal prilike, množici pa ne.

Drugi vatikanski koncil v vseh svojih odlokih in izjavah izpostavlja pomen laikov v Cerkvi in dela z njimi. V *Odloku o laiškem apostolatu* (1966) pravi, da »njihov povečani pomen družbi terja od njih ustrezno apostolsko dejavnost« (20) in pripravo nanjo. Ovrednoti delo in pomen laikov v Cerkvi, področja in načine apostolata ter vzgojo za apostolat. Spodbuja duhovnike »za pomoč laikom pri posebnih oblikah apostolata« (25). »Vzgoja za apostolat zahteva najprej neko splošno človeško izobrazbo, prilagojeno vsakogar sposobnostim in razmeram. Laik namreč, ki dobro pozna sodobni svet, mora biti docela prilagojen lastni družbi in njeni kulturi.« (29) Ob sklepu koncila pravi v poslanici mladim: »Razširite svoja srca do zadnjih mej sveta! [...] Z navdušenjem gradite nov svet.« (CS 1966, 109) Pomen in potrebo po izobraževanju laikov poudarjajo tudi koncilski dokumenti *Dogmatična konstitucija o Cerkvi*, *Odlok o laiškem apostolatu* in *Pastoralna konstitucija o Cerkvi*, pravne okvirje pa *Zakonik cerkvenega prava* in katehetske smernice *Splošni katehetski pravilnik* (1972).

Leta 1987 je papež Janez Pavel II. sklical škofovsko sinodo, kjer so sinodalni očetje na podlagi dosedanjih koncilskih dokumentov in številnih drugih pobud celovito predstavili vlogo laika v Cerkvi in podali pastoreli nove spodbude za delovanje. Papež piše v *Posinodalni apostolski spodbudi o krščanskih laikih*:

Poklicanost k svetosti morajo krščanski laiki sprejeti in nanjo gledati kot na neodtujljivo dolžnost, kot svetlo znamenje neskončne ljubezni Očeta, ki jih je prerodil, da bi živeli v svetosti. Tako poklicanost je torej treba razumeti kot bistveno komponento, neločljivo od novega krstnega življenja. Tako je sestavna prvina njihovega dostojanstva. Istočasno je poklicanost k svetosti najbolj notranje združena s poslanstvom in odgovornostjo krščanskih laikov v Cerkvi in v svetu. Dejansko pomeni ta svetost, ki izhaja iz deležnosti pri življenju svetosti Cerkve, prvi in temeljni doprinos h graditvi Cerkve, ki je 'občestvo svetnikov'. (17)

Zato Cerkev spodbuja krščanske laike, naj bodo navzoči v spodbujanju poguma in intelektualne ustvarjalnosti na privilegiranih mestih kulture, kot je svet šolstva in univerze, na krajih znanstvenega in tehničnega raziskovanja, na krajih umetniške ustvarjalnosti in humanističnega razmišljanja. Ta navzočnost je namenjena ne samo spoznavanju in morda še kritičnemu presojanju in očiščevanju elementov obstoječe kulture, ampak tudi kulturnemu dvigu s pomočjo izvornih bogastev evangelija in krščanske vere. (44)

Škofovska sinoda je poudarjala geslo *nova evangelizacija*, ki ponazarja novo spodbudo, nov veter v oznanjevanju Jezusovega sporočila o odrešenju.

Pri nas je že leta 1940, tik pred vojno, škof Rožman izvedel sinodo (Kvaternik 2011, 443), ki je med drugim dala duhovnikom številne pastoreli inštrukcije, posebej se je posvetila tudi katoliškim in verskim društvom (Katoliška akcija). Različna katoliška akademska društva so imela svoje programe izobraževanj, prav tako stranke in gibanja, ki so temeljila na krščanstvu (Bohinjski tedni). Jezuiti so že leta 1925 začeli duhovne vaje, ko so za to v Ljubljani zgradili svojo hišo. Tu je leta 1927 duhovne vaje opravil tudi nadškof A. Roncalli, poznejši papež Janez XXIII. Po koncilu je škof Pogačnik leta 1969 načrtoval in napovedal slovensko sinodo, ki pa ni bila izvedena. Zato pa sta med letoma 1988 in 1991 v ljubljanski škofiji potekala t. i. Prenova in Pastoralni občni

zbor pod vodstvom nadškofa Šuštarja. Zbore je imela tudi mariborska škofija: tretji škofijski zbor v mariborski škofiji (1999–2001) je bil namenjen izrecno mladinski pastoralni. Ob samostojnosti Slovenije so se pojavila tudi vprašanja sodelovanja kristjanov v političnih združenjih. Štuhec je pojasnil vlogo laikov in duhovnikov z vidika moralnega nauka in *Zakonika cerkvenega prava* (1990, 257–267). Pravi, da potrebuje kristjan za sodelovanje v javnem življenju »predhodno vzgojo in pripravo« in da je »sodelovanje v politiki služba za skupnost, da bi bilo skupno dobro razdeljeno med vse ljudi, da bi to bilo storjeno v pravičnosti in miru in da bi države vodili v soglasju z evangelijskimi načeli« (259). Od leta 1997 do 2002 pa je potekal Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem, ko je ljubljansko nadškofijo vodil nadškof Rode. V izdanih dokumentih in sklepih je bila zelo poudarjena tudi pastoralna mladina, sklepi zbora pa v zaključnem dokumentu Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem (Plenarni zbor 2002, 71–102). Med njimi je bil tudi predlog ustanovitve študentskih župnij v vsakem univerzitetnem mestu.

Do leta 1990 je po poročanju M. Knepe obstajalo v Sloveniji okrog 50 študentskih skupin (Lipej 2002, 21). Pomemben prispevek k ozaveščanju krščanskega študenta so bila tudi romanja v Taize in organizacija novoletnega srečanja (tudi v Ljubljani). Skupine so organizirale tudi razna druga romanja in srečanja. Lahko pa rečemo, da je pravi razvoj in spodbudo za sistematično izobraževanje katoliških laikov pri nas, od dijakov preko študentov do izobražencev, vsekakor dal drugi vatikanski koncil. »Pastoralno delo z mladimi in izobraženci je izraz pokoncilskega obrata in odprtosti Cerkve h konkretnemu človeku«, piše V. Potočnik (2016, 9). V koncilskih dokumentih je beseda laik omenjena 148-krat (Perše 2013, 226). Po novih političnih razmerah, ki so pokazale vso nedorečenost političnega upravljanja ljudi, po občutku, da se mora človeška akcija tudi pri urejanju družbenih razmer vrniti k človekovi odgovornosti, k lastnemu angažmaju in kreativnosti, je tudi katehetika spoznala, da se mora še bolj posvetiti individualnim pristopom. Klasično pojmovana župnija ni več tako homogena skupina, kot je bila nekoč, in jo je zato težko nagovoriti kar počež. Vrniti se mora k posamičnim slojem in starostnim skupinam ljudi. Vsako novo občutenje življenja ima svojo govorico in vsaka človeška izkušnja razume najbolje le svoj jezik. Zato se mora učiteljska pobuda obrniti zlasti k šolajoči mladini, ki bo poslej nosilec javnih služb in je prihodnost narodnega telesa. Politični okvir v socialistični državi

pa je omogočil protokol med Vatikanom in Jugoslavijo leta 1966, ki je dovolil srečevanja študentskih skupin.

3. Izobraževanje v Mariboru

Ko skušamo prikazati dejavnost organiziranega izobraževanja mladih v Mariboru in Sloveniji, seveda ne moremo prezreti izobraževanj in dela z mladimi, ki so se odvijala v posameznih župnijah, bolj ali manj dokumentirano, v obliki mladinskega verouka, pri ljudskih misijonih in v drugih oblikah dela z mladimi že pred drugim vatikanskim zborom in tudi po njem. Raziskava tega dela bi zagotovo prinesla pomembne dosežke in bi omenila številne duhovnike, ki so to počeli z velikim žarom in odgovornostjo. Naše poročilo pa zajema čas, ki ga je zaznamoval koncil in je zabeležen v poročilih s konca burnega dvajsetega stoletja pri nas, ki je bil za »prebujene« kristjane čas nastajanja naše državnosti in izzivov. Ti so zadevali organizacijo dela z mladino in prihodnjimi katoliškimi izobraženci. Ko omenjamo izobraževanje študentov in dijakov, to seveda ne pomeni le učenja, ampak predvsem duhovno vzgojo, duhovno vodenje in tudi teološko in svetopisemsko izobraževanje. Zaradi posebnih razmer v domovini pa je bila ta teologija tudi izobraževanje za družbeno odgovornost, država se je postavljala na novo, vendar pa do tedaj krščanski laiki niso mogli biti nosilci nobene družbene ali javne odgovornosti.

Leta 1859 je Slomšek ustanovil Lavantinsko bogoslovno učilišče, ki je bilo podlaga kasnejše Visoke bogoslovne šole. Štajerska je imela pred vojnama in med njima velik akademski potencial teoloških učiteljev in profesorjev. Leta 1968 pa je nastala v Mariboru enota Teološke fakultete v Ljubljani. Prva znana predavanja za študente v Mariboru je začel Stanko Ojnik. Za to je kmalu pridobil tudi patra Jožeta Kokalja in Vitala Vidra. Po odhodu Kokalja v Zambijo je delo s študenti nadaljeval Vider, tudi s sodelovanjem Pavla Berdena in Marjana Šefa. Vider je delo s študenti razširil še na tečaje za bodoče zakonce, posvečali so se tudi Svetemu pismu. Ko je prišel v Maribor Vekoslav Grmič (1968), je nadaljeval predavanja skupaj z Jožetom Rajhmanom. Ta so bila v bogoslovju dvakrat mesečno (med letoma 1969 in 1982) in so se imenovala Torkovi teološki večeri. Zajemala so širok okvir teološkega izobraževanja. Od leta 1977 so se ti večeri skrčili zaradi začetka Teološkega tečaja, ki se je tega leta začel tudi v Mariboru. Po umiku škofa Grmiča teh večerov ni bilo več. Ti niso bili predhodnica kasnejšega teološkega tečaja. Sistematsko vlogo

formalnega izobraževanja laikov je nato prevzel pastoralni teološki tečaj (katehetski), kasneje pa Teološko pastoralna šola.

Vital Vider je šel nato na Pobrežje, hkrati pa je začel delo s študenti tudi v Ljubljani. Ta njegova ljubljanska skupina je pozneje prerasla v skupino z imenom Zorenje. Kasneje je nastala tudi skupina Najina pot za zakonce. Okrog te so se odvijale številne oblike izobraževanj in dejavnosti: duhovne vaje, izleti, romanja, taborjenja, srečanja, šola za zakon. Zdaj to poteka v jezuitskem centru v Ljubljani. Vital Vider je bil tisti, ki je opustil klasična predavanja za študente. V svoje delo je vključil področja, ki so odraščajočemu izobražencu blizu: osebno sodelovanje, skupinsko delo, glasba, Sveto pismo, kultura. Mnogi študentski pari potem kot zakonci nadaljujejo druženje v družinskih skupinah, vključno z otroki. Vider je napisal tudi številne knjige o medsebojnih odnosih zakoncev in njihovi duhovnosti ter v njih posredoval izkušnje, ki jih je pridobil ob tem delu. Ta njegov model traja že nepretrgoma 47 let. Vanj se zdaj vključujejo še drugi mlajši jezuitski sodelavci. Pater Vider in Vinko Kobal na Primorskem sta pomembno zaznamovala študentsko pastoralo v Sloveniji po koncilu.

V župniji Matere Usmiljenja je začel v Mariboru delo s študenti p. Lavrencij Anžel. Njegov prvi pomočnik je bil leta 1970 študent zadnjega letnika teologije Janko Bohak. Ko je ta odšel na študij v Innsbruck, so med letoma 1973 in 1976 delo s študenti opravljali p. Viktor Papež, Matija Remše in Drago Oberžan. J. Bohak je po vrnitvi delo nadaljeval do leta 1978 in na podlagi svojega študija psihologije napisal prvi priročnik za katehetsko delo z mladimi. Zdi se, da je bilo to eno redkih prvih del s področja metodike pastoralnega dela (1977) za odmevno Trstenjakovo *Pastoralno psihologijo* (izšla leta 1946, ponatis 1987). Tudi tukaj so bile metode dela prenesene izven učilnic: na duhovne vaje, letovanja v Strunjanu, druženja. V skupini se je ustanovil tudi akademski pevski zbor Slomšek, predhodnik današnjega moškega pevskega zbora Laudamus, ki deluje v frančiškanski župniji.

Med letoma 1978 in 1980 je delo s študenti opravljal p. Vinko Škafar. Vodil je več skupin: srednješolsko, izobražensko ter (za Jožetom Vinkovičem in Tončkom Majcem) tudi prekmursko študentsko skupino. Prednost je dajal aplikaciji pokoncilске teologije na takratne slovenske razmere ter duhovnemu oblikovanju študentov. Za člane skupin je organiziral

duhovne seminarje v Senovem, Nazarjah in na Homcu. Za njim je postal leta 1980 škofijski referent za pastoralo študentov in izobražencev Vinko Potočnik. Vodil je več skupin in spodbujal duhovnike k ustanavljanju skupin mladih. Tako je študentska in mladinska pasterala postala del organizirane katehetske službe v škofiji. V tem času je bila leta 1987 zgrajena tudi Škofijska avla, ki je omogočala večja zbiranja, zlasti pa je v tem obdobju javno prizorišče poživil Teološki tečaj, ki se je iz manj primernih prostorov pri frančiškanih preselil vanjo. Študentske skupine sta v Mariboru vodila še Ivan Rojnik (študentsko) ter Stanko Janežič (ekumensko).

Ivan Štuhec je prevzel mesto študentskega duhovnika jeseni 1988, v času pred plebiscitom. Leta 1990 je ustanovil Duhovno izobraževalni center Sinaj skupaj s sodelavkami uršulinkami. To je bila pastoralna ponudba za prehodno, začasno študentsko populacijo. Ob 10-letnici Amosa se spominja: »Želja po kadrovskih in idejnih spremembah je bila navzoča povsod, in tako so prvič po drugi svetovni vojni tudi študentje katoličani stopili na javno univerzitetno družbeno sceno. [...] Sam sem sledil koncilskim usmeritvam in predvsem Posinodalni spodbudi o krščanskih laikih, zato sem zastopal stališče svoboden kristjan v Cerkvi in svoboden državljani v državi.« (2016, 10) Pokazala se je pobuda za formalnoppravno organizacijo katoliških študentov. Zaradi dveh univerz sta tako ustanovljeni dve študentski zvezi: v Mariboru z imenom Amos in v Ljubljani Zveza katoliških študentov. Imeli so velike težave z registracijo. Za doseg cilja združenja, da pomaga študentom in študentkam pri njihovi rasti v samostojne in odgovorne osebnosti, so zastopali načela: prijateljstvo, izobraževanje in duhovnost. Mladi so se srečevali tudi na počitnicah, nekateri na ignacijanskih duhovnih vajah in v šoli za zakon. Nekateri člani so aktivno sodelovali tudi v študentski organizaciji Univerze v Mariboru, kjer so bili na koncu zaradi goljufovih volilnih ravnanj izrinjeni. Potovali so tudi po Evropi in imeli stike s tujino. Po desetih letih dela ugotavlja, da je delovanje Amosa v krizi zato, ker ne razumejo vsi njegove vloge pri formaciji mladine. Institucije so namreč lahko v pomoč pri vzgoji in razgledanosti mladine ter komunikaciji navznoter in navzven. Institucija je pomembna tudi z vidika podpore samozavestnemu nastopanju, saj je bil dotlej verujoči razumnik potisnjen v anonimnost in javno neprepoznavnost.

Akademsko društvo Amos se je lahko registriralo šele leta 1993. Tu so nastale tri skupine (Jakob, Lija, Benjamin), ki so se srečevale tedensko.

Poleg njih so se v centru sestajale tudi druge skupine (športna, Samarijan, glasbena skupina itd.). Študentje so po odhodu iz Maribora ustanovili osem lokalnih klubov Amosa. Amos je organiziral socialno delavnico, razna predavanja, ogleda evropskih mest, sodeloval je pri Dragi mladih. Organizirali so koncerte, pustovanja, martinovanja, okrogle mize, Amosove dneve kulture, izdajali so glasilo *Dlan*. Na državni ravni so imeli status nacionalne organizacije in sodelovali na mednarodni in cerkveni ravni. Na cerkveni ravni so bili soustanovitelji Sveta katoliških laikov Slovenije, odprli duhovno izobraževalni center na Brinjevi gori, šolo za animatorje itd. Na mednarodni ravni pa so se povezovali z nemškimi organizacijami, s predstavniki bivše Jugoslavije, sodelovali pri gradnji hiše v Sarajevu ter na ekumenskem srečanju v Gradcu itd. Ves čas pa je Amos tudi aktivni organizator Teološkega tečaja v Mariboru.

Leta 1998 je postal študentski duhovnik Branko Cestnik. Nadaljeval je z delom, ki je bilo že vpeljano. Na njegov predlog so spremenili ime Teološkega tečaja v Nikodemove večere. Spremenil se je tudi model večerov. Izbira drugačnega programa je bila pogumna, izbirali so teme, ki so bile do takrat v takem okvirju nepredstavljive: zgodovinski madeži Cerkev, o nasilju in odpuščanju, teme iz zakonskega življenja, Cerkev in denar, homeopatija idr. V njegovem mandatu je bil poudarek na pastoralni obratnosti. Za njim je bil eno leto zadolžen za pastoralno Srečko Hren, potem je delo nadaljeval Milan Bizant. Z njim naprej do danes opravljajo pastoralno delo za študente duhovniki jezuiti. Pogovori na tečaju so bili organizirani tudi tako, da so bili povabljeni diskutanti z različnimi stališči, kjer je morda le katoliški član zagovarjal moralna in doktrinalna načela Cerkev. Ukinjena sta bila dva večera in uvedene so bile okrogle mize. V tem obdobju je potekal tudi Plenarni zbor Cerkev na Slovenskem, kjer je Bizant sodeloval v ožjem odboru in bil na Nikodemovih večerih tudi aktivni predavatelj. Študentski duhovnik je bil od leta 2002 do 2008. Kot novost je pri svojem delu uvedel ulični misijon, križev pot po Mariboru, Delavnice molitve in življenja, sodeloval je s skavti in organiziral ekumenska druženja z binkoštno in evangeličansko Cerkvijo. Zlasti odmevna prireditve pa je bil predbožični večer, ki so ga organizirali v Štuku. Pater Ivan Hočevar, študentski asistent od 2008 do 2015, je nadaljeval delo svojih predhodnikov. Za njim je delo opravljal Tomaž Mikuž, potem pa od leta 2016 Marjan Kokalj. Od leta 2013 domuje Katoliški študentski center Sinaj v župniji Sv. Magdalena.

Leto 2017 je bilo v organizaciji študentske pastorale prelomno. Za binkošti je bila ustanovljena Univerzitetna župnija pri Univerzi v Mariboru – po vzoru organizacije univerzitetnih župnij na Univerzah po Evropi. Kokalj si prizadeva, da bi mariborska univerza sprejela ustrezno zakonodajo, po kateri bi lahko župnija delovala znotraj univerzitetnega kampusa: s prostorom za kaplana, z bogoslužnim prostorom in možnostjo prisotnosti župnijskega delovanja med samimi študenti. V trenutnih razmerah pri nas na univerzitetnih oglasnih panelih ni mogoče izobesiti niti informativnega sporočila o dogajanju v župniji. Sicer delovanje župnije nadaljuje delo, kot so ga imeli doslej: tedenske maše po različnih cerkvah v Mariboru, pevski zbor, ki sodeluje pri bogoslužjih, priprava duhovnih dogodkov, osebno spremljanje, sodelovanje pri pripravi Nikodemovih večerov. Društvo Amos spada pod novoustanovljeno župnijo in ni več družbeno dejavno. Pastoralni asistent je organizacijsko član Škofijskega pastoralnega sveta (ŠPS). Za posamične dogodke se povezujejo tudi z dijaško pastoralo v mestu. Mladini v Mariboru se posvečajo tudi salezijanci in drugi duhovniki po župnijah. Z ozirom na pretekla leta sedanji asistent ugotavlja, da sta se struktura študentov in njihov odnos do izobraževanja in duhovnega vodenja spremenila. Mnogo študentov izhaja iz neurejenih okolij. Redki se še zanimajo za družbene razmere in večinoma niso socialno aktivni. Pričakujejo pa zanesljivega mentorja, ki zna prisluhniti njihovim težavam. Do njega so zahtevni v pogledu njegove pričevalnosti, zgleda in poguma. Raje imajo intimne oblike duhovnosti, v javnosti se neradi izpostavljajo.

4. Teološki tečaj v Ljubljani

V Ljubljani je delo s študenti začel Roman Tominec, ki je po ukinitvi verouka v šolah (1951) pri cerkvi Marijinega oznanjenja začel verouk tudi za dijake in študente. Na predavanja je vabil priznane profesorje. Pozneje so Torkova predavanja potekala pri frančiškanih, kjer jih je vodil Hieronim Žvegljč. Med prvimi predavatelji so bili tudi laiki, npr. prof. Gabrovec in prof. Rebula.

Voditelj komisije za študente pri MPS, Miha Žužek, piše, da je bil Teološki tečaj za laike eden prvih sadov drugega vatikanskega zbora (1996, 8). Pobudnik je bil nadškof Jože Pogačnik, ki je najprej načrtoval vseslovenski misijon. To je bila za vso slovensko Cerkev velika duhovna in izobraževalna spodbuda, zlasti za tisti del študentske in izobraževalne

mladine, ki je bil v svojem takratnem osebnem razvoju nagovorjen. Tečaj s(m)o se udeleževali sprva iz vseh slovenskih središč, tudi študentje Štajerci v Ljubljani, zato je prav, da k temu poročilu dodamo kratko reminiscenco nanj. Teološki tečaj se je potem prestavil tudi v Maribor in tu v naslednjih letih nekoliko spremenil obliko in trajanje. O ustanavljanju in razvoju potem obširno spregovorita Miha Žužek (1996, 8–13) in Rudi Koncilija (1996, 14–37), ki je za njim prevzel vodenje študentske pastorale. Teološki tečaj je bil sprva zamišljen kot štiriletno izobraževanje laikov. Prva predavanja so bila leta 1967 v stolnem župnišču, nato pa vsako leto v zimskem semestru po 25 ur. Ko je bil dograjen nov prizidek Teološke fakultete (1972), so potekala v novem avditoriju. Predavanja so zajemala področja krščanske filozofije, bibličnih ved ter moralke in dogmatike. V času Koncilije se je tečaj razdelil na jesenski Teološki tečaj o aktualnih temah za študente in izobražence ter Osnovni teološki tečaj, ki je trajal dve leti. Kmalu se je izkazalo, da je zanimanje za jesenski tečaj tudi v drugih večjih krajih, zato so ga ponovili najprej v Kranju (1971) in Gorici, naslednja leta pa še v Celju, Velenju, na Ptuj (1982), v Novem mestu (1978), Murski Soboti (1985), Beltincih, Tinjah (na Koroškem), Trstu, Kopru (1980) in Novi Gorici (1982) ter Mariboru (1977). Natisi predavanj so bili sprva ciklostirani, od leta 1977 pa so izhajali v samostojnih zbornikih. Leta 1978 je bila afera v zvezi s predavanjem prof. Rodeta *Resnično krščanstvo pri nas danes in jutri*, ki ga zaradi kritike kulta osebnosti niso smeli objaviti v zborniku. Natisnila pa ga je celovška Naša luč, in sicer 14 dni pred začetkom tečaja. Pritiski režima so bili hudi, tako Truhlar kot Kocbek sta predavanje odpovedala, predavatelji so bili zaslišani in celo obsojeni (Jože Krašovec, Matjaž Puc), vodja Teološkega tečaja Koncilija in nadškof Pogačnik sta bila klicana na RK SZDL na t. i. minikoordinacijo. Tečaji so po zaključku sporočali apele na javnost: za spoštovanje človekovih pravic, nevtralnno šolo, dostop Cerkve do javnega obveščanja, ovrednotenje Cerkve med vojno, dovoljenja za gradnjo novih cerkva. Leta 1971 je bilo poslano pismo papežu s prošnjo za ureditev škofij in leta 1980 na RTV zahteva za verske oddaje na televiziji. Leta 1975 je bil iz uredništva Znamenja odstranjen Rode, nadomestil pa ga je Grmič, ki je zastopal novo držo sodelovanja z oblastjo. Njega pa je leta 1981 razkol med njim kot predavateljem in kritičnimi vprašanji občinstva izključil iz njegovega dotlej aktivnega sodelovanja na Teološkem tečaju. Rudi Koncilija je kmalu po

nastopu službe začel izdajati *Bilten za študente in izobražence*, v katerem so bile zbrane informacije o delu odbora in že nekateri tehtni aktualni prispevki avtorjev. Bilten se je leta 1983, ko sta bila urednika Lojze Peterle in študentski duhovnik Janez Gril, preimenoval v *Tretji dan*. Revija je postala skupni forum vseh katoliških izobražencev. V Ljubljani so bile v tem času aktualne tudi študentske postne konference v uršulinski cerkvi. Na taizejsko novoletno romanje v London je v času Grila odpotovalo devet letal iz Slovenije, v Pariz pa 62 avtobusov. Ljubljana je bila tudi sama gostiteljica Taizejskega evropskega srečanja. Pri frančiškanih so potekala Torkova predavanja, Žveglič je ta predavanja izdajal v zbirki *Naše tromostovje*. Pri Družini so uvedli študentsko stran, ki so jo študentje urejali sami (Nace Polajnar). Skratka: prostor katoliškega študentovstva in izobraženstva je bil živahen, odprt, vse je bilo v nekakšnem pričakovanju. Mlad človek je prvič dobil možnost javno spregovoriti o svoji duhovnosti in prepričanju brez strahu, dobil je mikrofona in tisk, akademiki in teološki profesorji so preizkušali meje svobode. Režim pa je s svojimi preizkušenimi varovalkami ščitil samoupravljanje, s korenčkom za vdane in s palico za pogumne.

V Zborniku ob 30-letnici Teološkega tečaja (1967–1996) so zbrani statistični in vsebinski podatki o temah in predavateljih (Zbornik ob 30-letnici ... 1996, 163–185). Največji delež predavanj je imel prof. Grmič, za njim prof. Stres, potem prof. Rode, prof. Perko, prof. Steiner in prof. Janžekovič. Razmerje pri predavateljih med laiki in duhovniki je bilo v teh letih 41 : 59 odstotkov. Med predavatelji so bili tudi tisti, ki se niso prištevali k vernikom: Taras Kermauner, Dušan Pirjevec, Bojan Štih. Na nekaterih večerih je bila – z ozirom na odmevnost predavatelja – predavalnica zasedena še na odru. To se je zgodilo nekajkrat potem tudi v Mariboru.

5. Teološki tečaj v Mariboru

Prva popolna ponovitev celotnega Teološkega tečaja v Mariboru je bila leta 1977, 10 let po začetku v Ljubljani, v dvorani pri frančiškanih. Tu je tečaj ostal do dograditve Škofijske avle leta 1987. Sprva so bili obiskovalci večinoma starejši. Razlagamo si, da zaradi skromne študentske populacije, industrijskega mesta in odsotnosti javnih verskih in drugih prireditvev. Ob preselitvi v Avlo se je bistveno povečalo število mladih. V dveh tednih kroženja so se izmenjali predavatelji med Ljubljano in Mariborom, tečaj je potekal istočasno. Teološki tečaj je tako postal tudi

v Mariboru stalna ustanova, forum laiške teologije. Teološka fakulteta (večina predavateljev so tu profesorji) s tem »stopi iz svojega kroga v širši krog oblikovanja slovenskega duhovnega prostora« (Prikeržnik 1992, 21).

Vendar se je Maribor počasi prebujal, obenem pa zelo spreminjal. Proti koncu osemdesetih let je mesto z zaledjem doživelo šok propadle socialistične industrije, ki je bila tu politično skoncentrirana. Socialni šok je bil velik, na cesti je ostalo veliko polproletarskih in delavskih družin, velik del teh so bili priseljenci. Istočasno pa se je z razvojem šolstva večalo število dijaštva in študentov. Na obzorju se je čutilo umikanje starega, novi časi so bili težko pričakovani, vendar še nepredstavljeni. Pojavljale so se pobude za organiziranje, star birokratski aparat je postal negotov, previden. Mediji so očitno blokiral slovensko pomlad in s previdno distanco komentirali dogodke. »V Mariboru smo to še posebej čutili, saj je bilo mesto zatohlo in idejno razklano zaradi tiste teološke misli, ki je v sedemdesetih prinašala svežino na Teološki tečaj, a se je kasneje vse bolj vezala na obstoječi družbeni sistem in postala duhovna ovira mnogih izobražencev. Tehnično usmerjena inteligenca se v mariborskem prostoru ni aktivno vključila v javno in družbeno življenje. Humanistična se delno ni znašla, ker je bila ves čas izrazito v službi samoupravnega socializma ali pa je pred to duhovno zadušljivostjo pobegnila v Ljubljano,« poroča Štuhec (1996, 64). Po obdobju devetdesetih let pa so opažali, da je družbena problematika izčrpana in da zanjo ni več zanimanja, zato so mladim ponudili izrazito duhovne teme in teme, ki so jim bile lahko v pomoč pri iskanju lastne identitete. Teme, ki so bile obravnavane v novih demokratičnih razmerah, so nagovarjale psihološko in teološko dimenzijo mladega človeka. »Teologija, ki je prežeta z lastno izkušnjo Boga, je vedno znova našla odzivnost tako pri izobraženih kot preprostih ljudeh.« (65)

Branko Cestnik, ki je postal študentski duhovnik leta 1998, ugotavlja, da se je v obdobju »iz družbenega v privatno« (2016, 12), tj. ob začetku naše samostojnosti, upad slušateljev začel slabeti. Teološki tečaj so preimenovali v Nikodemove večere. Naslednji premislek pa je bil v izbiri tém za večere. Skušali so se še bolj približati iskalcem, obrobnikom, zato so se odvrnili »od nauka k odnosom in terapiji«. Tečaj so skrajšali za dva petka. Pri pogovorih pa so pogrešali dejavne moderatorje večerov. Ob tem je treba omeniti, da so se na teološka predavanja zgrinjali tako mladi kot stari, tako izobraženci kot drugi zainteresirani. Večeri so bili

organizirani tudi kot večerne prireditve s kratkimi glasbenimi uvodi, ki so jih izvajali študentje sami.

Po letu 2000, ko se je center Sinaj preimenoval v Katoliški študentski center, so se odločili, da Nikodemove večere skrajšajo na en teden. Odločitev je bila posledica temeljitih pogovorov in sprejeta z mnogimi dilemami. Druga velika sprememba pa je bila v načinih izvedbe tečaja. Milan Bizant, študentski duhovnik od 2002 do 2008, piše: »Doslej smo bili navajeni Nikodemovih večerov na način predavanja, v Mariboru pa smo se odločili za okrogle mize. Namreč, v kulturnem in duhovno-religioznem pluralizmu je treba ustvarjati dialoški most. Katoličani smo prisotni s svojo vizijo, a ne kot tisti, ki imamo v žepu absolutno resnico, ki bi se ji morali vsi pokoravati. Pač pa kot tisti, ki imamo dragocen, večtisočleten zaklad, ki naj ga ne hranimo zase, pač pa ga razdelimo z drugimi; obenem pa se v ponižnem poslušanju učimo od sogovornika.« (2016, 15–16) Tako so odpirali s pogovorom številne aktualne teme vesoljne Cerkve, domačih razmer in duhovnosti: ekologija, ljubezen istospolnih partnerjev, zakonsko življenje, potrošništvo, homeopatija in druge.

V nadaljevanju so se ohranjale vsebine in dogodki, ki so se odvijali skozi vse leto: sveta maša na začetku akademskega leta in tedenska maša, sodelovanje na Stični mladih, Nikodemovi večeri, predbožični večer v Štuku, ekumensko molitveno srečanje mladih, postno spokorno bogoslužje, križev pot mladih po mariborskih ulicah, ulični misijon, gostovanje in letni koncert katoliškega študentskega zbora Vdih, letovanje na Murterju (Hočevar 2016, 19). Sodelovali so na svetopisemskem maratonu, povabili medse škofa in druge goste, organizirali molitvene ure pred Najsvetejšim. Organizirali so razne tečaje in delavnice. Mnogi študentje so si med seboj poiskali tudi življenjske sopotnike. Na Nikodemovih večerih so odpirali tudi tabu teme (npr. kontracepcija, krščanska joga), vabili so sodelavce iz gibanja Prenove v Duhu. V letih od 2009 do 2013 so bile nosilne teme Teološkega tečaja naslednje: Ali se poznamo (večer namenjen predstavitvam redov in skupnosti, katoliških gibanj, krščanskih Cerkva, različnih religij), V tiskalnici življenja, Ali bo Sin Človekov našel vero?, Blagor čistim v srcu, Človekovo dostojanstvo. Večeri so bili posneti na radio Ognjišče in TV Exodus. Družbeno in politično so se angažirali le ob pereči temi zakona o družini in družinskih razmerjih. Ob splošnem upadu števila študentov je ostalo »zdravo jedro«, kjer so posamezniki aktivni tudi v svojih matičnih župnijah. Pater Hočevar je

stavil na »kvaliteto, na sol in luč, ne na kvantiteto« (21). Zaradi finančne krize mariborske škofije se je KŠC Sinaj preselil iz Koroške ulice v župnijo Sv. Magdalena, kjer ima študentski duhovnik zdaj sedež in cerkev.

6. Medškofijski odbor za izobražence

Škofijski odbor za izobražence je leta 1980 ustanovil nadškof Šuštar in je bil posebna komisija pri škofijskem pastoralnem svetu. Ko so bili ustanovljeni tudi škofijski odbori v Mariboru in Kopru, se je preimenoval v medškofijski odbor. Člana medškofijskega odbora za izobražence sta bila tudi delegata iz Maribora in Kopra. Član je bil tudi vodja študentske pastorale, Janez Gril. Samoumevna je bila naslednja poteza škofov, da podprejo tudi nadaljevanje organizirane skrbi za izobražence tudi po diplomi. Pastoralna skrb jih je spodbujala v skrbi za celovito osebnost bodočega akademika, zato je sprejela v program tako duhovno smer izobraževanja kot graditev in podporo pokončne, samostojne osebnosti mladega človeka. Takega, ki bo lahko svoja krščanska načela uveljavljal v vsakdanjem življenju, tudi v službah javnega dobrega, v politiki. Seveda medškofijski odbor ni bil strankarski, zastopal pa je načela svobodne osebnosti, dostojanstva človeške osebe, odgovornosti države do človeka, pravičnosti in socialnega angažmaja. V tistem času sta bili prisotnost javnega diskurza in evidenca krščanskih laikov v javnosti skorajda skrivnost, obrobnost, zakritost. Če se je govorilo o Cerkvi, se je razumelo, da so to le duhovniki in škofje. Splošna zavest je bila, da mora obstajati meja med javnim svetom in svetom vere. Pol stoletja odstranitve in zamolčevanja ter po krvavi rihti po vojni in eksodusu krščanske inteligence so bile te katoliške akademske vrste popolnoma izpraznjene. Ob porajanju novega, po padcu železne zaves, državni samostojnosti in obetu resnične svobode, je tudi Cerkev želela dati priznanje odraslosti krščanskega izobraženca.

Prvi predsednik medškofijskega odbora je bil Jože Strgar. Spominja se, da je »Medškofijski odbor za izobražence deloval nepretrgoma, ter če izvzamemo izrazito politično dejavnost, vsestransko – pogovor o veri, kulturi in družbi, vse v duhu krščanske etike. Vse to delovanje se ni ustavilo doma, ampak je segalo tudi preko naših meja. Od tod naša slovenska drža, ki smo si jo z omenjeno domoljubno in kulturno dejavnostjo pridobili in bili ob prelomnem času, po padcu berlinskega zidu, vsaj delno pripravljeni za nove naloge.« (2017, 15–16) Če na

kratko povzamemo odmevne prireditve, ki jih je medškofijski odbor izvedel, omenimo: Krekov shod pri Svetem Joštu (1987) s prireditvami in Slomškov shod na Ponikvi (1990), ki ga je pripravil Mariborski škofijski odbor, kjer je imel predavanje prof. Rebula in pel študentski APZ Slomšek, tedaj organiziran kot zbor sv. Cecilije. Medškofijski odbor je pripravil in organiziral izobraževalne simpozije: leta 1985 Pogovor o miru, leta 1988 v Stični na temo Kristjan danes – izzivi in odgovori ter isto leto simpozij Ruska duhovnost, kjer je predaval pater Špidlik, strokovnjak za vzhodno duhovnost in poznejši kardinal. Simpoziji so bili organizirani tudi v Avstriji (Seggau) in v Italiji (Oglej). Omeniti je treba še plenarno posvetovanje verskih občestev in njihovih voditeljev maja 1989 v Ljubljani. V dokaz, da MOI ni bil le navadno civilno gibanje, navedimo nekaj sklepov tega posvetovanja: povezovanje verskih občestev in ustanavljanje novih, poglobljanje krščanske miselnosti med člani in drugimi izobraženci, uveljavljanje načel krščanske etike, širjenje krščanskega pogleda na družbena vprašanja, nadaljevanje krščanskega izročila v narodnem prostoru.¹ Odbor je imel številne formalne in neformalne stike s sorodnimi akademskimi organizacijami v tujini, kjer smo izmenjevali izkušnje. Stiki so bili tudi s pravoslavniimi teologi iz Beograda in izobraženci iz Avstrije (Valentin Inzko), tudi tistimi, ki so bili v Evropi hkrati izpričani katoličani in politiki (Erhard Busek). Ob ustanovitvi države pa sta bila to Helmut Kohl in Alois Mock. Ti so nam ob samostojnosti aktivno stali ob strani, kar je bil tudi pomemben prispevek medškofijskega odbora, ki ga javna publicistika ni ustrezno ovrednotila.

Sklep

1. Pregled razvoja izobraževanja laikov pri nas kaže, da so se čutenje in pričakovanja študentov in izobražencev od predkoncilskih časov do danes bistveno spremenila. Te premike – od začetne umaknjenosti iz javnosti preko družbenega aktivizma do sedanjega ponovnega umika v zasebnost in pasivnost – bi moralo upoštevati tudi njihovo izobraževanje. Mladi danes težijo k bližini, skupnosti, potrebujejo sprejetje in sočutje. Za toge strukture je spreminjanje določenih oblik delovanja naporno, vendar življenjsko nujno. Iskati je treba nove načine pristopa in delovanja. V pastoralnem načrtu *Pridite in poglejte* (2012) so omenjene

¹ Zapisnik 1. plenarnega posvetovanja, 30. 5. 1989, osebni arhiv avtorja.

nove pobude za pastoralo laikov, vendar bi bilo treba te spodbude konkretizirati na ravneh njihove praktične uporabnosti. Vsaj toliko časa in asistence kot dosedanji organizaciji župnij bi bilo treba posvetiti različnim občestvom in skupinam: po starosti, po izobrazbi, po življenjskih interesih. Tu bi kazalo uvesti »prebujene«, sposobne in duhovno formirane laike, ki bi ob pomanjkanju duhovnikov lahko nadomestili njihovo vlogo. Ali ni vse dosedanje delo s študenti in izobraženci namenjeno tudi temu?

2. Na ravneh cerkvenih krovnih struktur je mnogo zapisanih sklepov, smernic in spodbud o potrebah verskega izobraževanja laikov, vendar na izvedbeni ravni niso uresničene. Zdi se, da je na krovnih ravneh preveč energije zapravljenega za načrte, na polju pa ni poskrbljeno za delavce in orodje. Za eno teh orodij predlagam, da se vodstvo Cerkev in profesorji Teološke fakultete, ki so člani ljubljanske univerze, zavzamejo pri državi za vključitev univerzitetnih župnij v univerzitetna kampusa. V Ljubljani taka župnija še niti ni ustanovljena.

3. V Cerkvi na Štajerskem je ustanovitev enote Teološke fakultete v Mariboru pomenila pomemben napor pri izobraževanju laikov in izobražencev. V mestu je bila pomembna stalna prisotnost profesorjev, ki so že pred drugim vatikanskim zborom delali z izobraženci in nato sodelovali pri skoraj vseh projektih izobraževanja in vodenja. Pomembna je bila prostorska pridobitev Škofijske avle, zatem organizacija različnih tečajev in katehetske šole. Hkrati pa se je s širjenjem humanističnih fakultet, možnostjo dvopredmetnega študija, od katerih je eden teološki, v prostoru širilo znanstveno in humanistično obzorje, ki je dotedanjo tehnično inteligenco dopolnilo z duhovnimi, filozofskimi in umetniškimi vsebinami. Ta humus se je s tem lahko širil na mnoga področja življenja v obdravskem mestu in okolici.

4. Kljub »normalizaciji« verske prisotnosti v javnosti, v občilih in v vsakodnevem življenju se vera še vedno razume kot nekaj, kar sodi v družino, v zasebnost, javno izpovedovanje pa sicer ni sankcionirano, je pa predmet molka ali morda pripomb. Javni diskurz ga le tolerira, ne pripisuje pa mu pozitivne veljave (Turk 2018, 2–3). Obstajajo celo forumi in časopisi, ki se ideološko lotevajo Cerkev v maniri sovraštva, ki ga nismo bili vajeni niti v komunističnem tisku. Je tudi to dejavnik, da se mladi bolj pogumno javno ne sprostitijo? K temu, da se Cerkev ne more

svobodno gibati v izobraževalni sferi, prispeva tudi to, da so si stranke, ki vodijo državo, vso izobraževalno sfero vzele za svoj fevd. Turk si prizadeva tudi za drugačno držo, ki naj bi jo imeli kristjani v javnosti: večjo samozavest, brez upanja na čudež. Ne bi se smeli postaviti v vlogo zaplankanosti in domoljubja, ki ga nam servirajo levičarski aktivisti (3).

5. Koncilsko odpiranje svetu je dalo iščočemu intelektualcu in verniku smer in upanje, da bo sprememba tridentinske govornice, opiranje na sodobne duhovne pobude in razmišljanja, na Sveto pismo, rešila Cerkev in vernega človeka nekakšnega zaostajanja za svetom. Po uvedbi sprememb v Cerkvi, po formiranju samostojne države, po odpravi odkritega zoperstavljanja verujočim pa se uvideva, da sta oznanjevanje in izobraževanje odraščajočega kristjana še vedno aktualen problem Cerkve. Kje najti junaka (svetnika?), ki bi ugledal in preizkusil nova pota, ki jih zarisuje sedanji slovenski trenutek? Na drugi strani pa ne najdem več zrelega in odraslega vedenja izobraženstva pri nas: nobeno duhovno izobraževanje ne naredi izobraženca, če mu *lectio* ne da vzgiba in motivacije za nadaljnji lastni *formatio*, ki lahko – ali pa ne – izhaja iz formalnih oblik »šolanja«. Pogrešam več strastnega kopanja in iskanja lastne poti, ki ga krščanskemu izobražencu nudi Pismo in izročilo Cerkve.

6. Pokoncilaska dejavnost Cerkve na področju izobraževanja mladih razumnikov je pomembno prispevala k temu, da so se nekateri med njimi odločili za pogumno javno delovanje na družbenem področju. Ali je bilo geslo *odrinimo na globoko*, ki smo ga v času po koncilu promovirali, morda razumljeno bolj kot odziv v zunanji svet ekonomije in politiku-ma, in ne kot vstopanje v lastni duhovni svet, ki bi bil potreben prenove? Je bilo več akcije kot kontemplacije? Kocijančič (2004) poudarja Pavla, ki v Kol 1,5 opozarja na strukturo evangeliziranosti: sprejem Izročila pomeni sprejem oznanila »v besedi resnice evangelija«. Pri evangelizaciji gre ob besedni semantiki privilegirano mesto tudi molku, skritemu krščanskemu življenju, osebnemu in občestvenemu, ki govori brez besed. Izobraževanje laikov zato ni brez povezave z izvoljenostjo in svetostjo Cerkve ter z njenim celotnim življenjskim pričevanjem.²

² Za pomoč pri zbiranju podatkov se zahvaljujem tedanjim duhovnikom študentske pastorale: Janku Bohaku, Vinku Škafarju, Vitalu Vidru, Ivanu Štuhecju ter sedanjemu duhovniku Univerzitetne župnije Maribor Marjanu Kokalju.

Kratica

CS Pastoralna konstitucija Cerkve v sedanjem svetu

Reference

- Bizant, Milan.** 2016. Študentska pastoralna v Mariboru in KŠC Sinaj od jeseni 2002 do poletja 2008. V: *40 let teološkega tečaja Nikodemovih večerov v Mariboru*, 14–16. Maribor: KŠC Sinaj.
- Bohak, Janko.** 1977. *Metode dela v skupinah. Pastoralni priročnik*. Maribor: Škofijski ordinariat.
- Bogataj - Gradišnik, Katarina, Janez Gradišnik, Vekoslav Grmič, Primož Simoniti in Dora Vodnik.** 1971. *Krščansko oznanilo: Holandski katekizem za odrasle*. 1971 (prevod). Maribor: Obzorja.
- Cestnik, Branko.** 2016. Tista »subverzivna« dejavnost Cerkve. V: *40 let teološkega tečaja Nikodemovih večerov v Mariboru*, 12–13. Maribor: KŠC Sinaj.
- Hočevar, Ivan.** 2016. KŠC Sinaj in Nikodemovi večeri v letih 2008–2015. V: *40 let teološkega tečaja Nikodemovih večerov v Mariboru*, 17–22. Maribor: KŠC Sinaj.
- Izberi življenje. Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem.** 2002. Ljubljana: Družina.
- Kavčič, Stane.** 1988. *Dnevnik in spomini (1972–1979)*. Časopis za kritiko znanosti 109/110. Ljubljana: Časopis za kritiko znanosti.
- – –. 1988. *Dnevnik in spomini (1980–1987)*. Časopis za kritiko znanosti 111/112. Ljubljana: Časopis za kritiko znanosti.
- Kocijančič, Gorazd.** 2004. (Re)evangelizacija Slovenije: izziv postmoderne. V: *Tistim znanaj*, 260–265. Ljubljana: Logos.
- Koncilija, Rudi.** 1996. O aktualnih temah za študente in izobražence. V: Milan Knep, ur. *Zbornik ob 30-letnici Teološkega tečaja*, 14–37. Ljubljana: SKAM.
- Knep, Milan,** ur. 1996. *Zbornik ob 30-letnici Teološkega tečaja*. Ljubljana: SKAM.
- Kvaternik, Peter.** 2011. Pastoralno prenavljanje Cerkve – Škofijska sinoda v pozabi. *Bogoslovni vestnik* 71: 439–456.
- Lipej, Sonja.** 2002. *Pastoralna študentov v Mariboru v devetdesetih letih*. Diplomatska naloga. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta.
- Perše, Brigita.** 2013. Laiki v Cerkvi na Slovenskem pol stoletja po drugem vatikanskem koncilu. *Bogoslovni vestnik* 73: 225–232.
- Plenarni zbor.** 2002. *Izberi življenje. Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem*. Ljubljana: Družina.
- Potočnik, Vinko.** 2016. Dvajset let Teološkega tečaja v Mariboru. V: *40 let teološkega tečaja Nikodemovih večerov v Mariboru*, 53–61. Maribor: KŠC Sinaj.
- Pridite in poglejte.** 2012. *Slovenski pastoralni načrt*. Krovni dokument. SŠK.
- Prikeržnik, Marija.** 1992. *Skrb za vzgojo in izobraževanje laikov*. Diplomatska naloga. Ljubljana, Teološka fakulteta, Enota v Mariboru.
- Stres, Anton.** 2018. Druga varianta in izvedba Marxovih idej (intervju). *Slovenski čas*, april, 10–11.
- Strgar, Jože.** 2017. Konferenca na ladji Mozart in nekaj spominov. V: *Zrna. Bilten društva Slovenski katoliški izobraženci XXI/1*, 12–30.
- Štuhec, Ivan.** 1990. Laiki – nosilci družbenega življenja. *Bogoslovni vestnik* 50: 257–267.
- – –. 1996. Od slušatelja in organizatorja do predavatelja. V: Milan Knep, ur. *Zbornik ob 30-letnici Teološkega tečaja*, 62–65. Ljubljana: SKAM.
- Turk, Žiga.** 2018. Odrinjeni. *Slovenski čas*, avgust, 2–3.
- Žužek, Miha.** 1996. Koncilski misijon. V: Milan Knep, ur. *Zbornik ob 30-letnici Teološkega tečaja*, 8–13. Ljubljana: SKAM.
- Zizola, Giancarlo.** 1977. *Utopija pape Ivana*. Zagreb: Krščanska sadašnjost.

Skodela s klekom na ostenju, ravnim dnom in izvihanim ustjem

Najdišče: Ain Samiyeh

Višina: 9,9 cm

Premer ustja: 13,1 cm

Inv. št.: 2

Datacija: srednja bronasta doba
(2000–1800/1750 pr. Kr.)

Foto: Tomo Jeseničnik

Hrani: Teološka knjižnica Maribor



Ciborij na votli nogi

Najdišče: Ain Samiyeh

Višina: 13,1 cm

Premer ustja: 9,1 cm

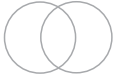
Inv. št.: 53

Datacija: srednja bronasta doba
(1800/1750–1550 pr. Kr.)

Foto: Tomo Jeseničnik

Hrani: Teološka knjižnica Maribor





Dragan Potočnik

Kulturni utrip v Mariboru med svetovnjima vojnama

Cultural Pulse in Maribor during World Wars

Povzetek: Po prvi svetovni vojni je Maribor pripadel Kraljevini SHS. Mesto je že kmalu postalo pravo središče različnih kultur, ki so vsaka s svojim delovanjem prispevale h kulturnemu mozaiku mesta. H kulturni razpoznavnosti mesta so prispevali Primorci, ki so pribežali tja pred fašističnim terorjem, in tudi Nemci. Ti so bili vsaj do srede tridesetih let v glavnem strpni do nove oblasti. S svojim kulturnim delovanjem pa so bogatili tudi Slovence. Poleg Nemcev so tudi drugi narodi v mestu, predvsem Čehi, Rusi, Hrvati in Srbi, s svojim kulturnim deležem pomagali k pravi svetovljanski podobi mesta. Prav narodno mešana družba je dajala mestu pravi čar. Vrsta gledaliških odrov s predstavami v različnih jezikih, pevski nastopi številnih društev, številne dobro založene knjižnice, številna predavanja, razstave itn. – zaradi vsega tega je Maribor v tridesetih letih postal mesto, povsem primerljivo s podobnimi mesti v takratni Srednji Evropi.

Ključne besede: Kulturno dogajanje v Mariboru 1918–1941, kulturne ustanove, društva, gledališče, knjižnice, glasbeno življenje, leposlovje, bogoslovna šola

Summary: *After the Second World War Maribor came under the Kingdom of SHS. The city soon became a real center of different cultures that contributed to the cultural mosaic of the town. Residents of Primorska (Primorci) who fled before fascist terror and also Germans contributed to the cultural recognisability. At least until the mid-thirties they were mostly tolerant of the new authority, and they enriched the Slovenes with their cultural activities. Besides the Germans the other nations in the city, especially the Czechs, the Russians, the Croats and the Serbs, helped create a true cosmopolitan image of the city with their cultural contribution. It was the nationally mixed society that gave the city its real charm. A series of theatre stages featuring performances in different languages, singing performances by different societies, numerous well-stocked libraries, lectures, exhibitions, etc., all this made the city of Maribor comparable with similar cities in Central Europe.*

Keywords: *cultural activity in Maribor 1918–1941, cultural institutions, societies, theatre, libraries, music life, fiction, theological school*

Uvod

Proces slovenskega narodnostnega osamosvajanja v Mariboru sega v leto 1859, ko je škofu Antonu Martinu Slomšku po dolgem spletu okoliščin in vztrajnih osebnih prizadevanj nazadnje le uspelo prestaviti sedež lavantinske škofije v Maribor. Ta je tako postal pomembno cerkveno, narodno, politično in kulturno pa tudi gospodarsko središče štajerskih Slovencev.

Proces se je nadaljeval z ustanovitvijo Visoke bogoslovne šole. Ustanovitev bogoslovja v Mariboru je imela prav tako izreden pomen. V bogoslovju so se namreč vzgajali duhovniki v Slomškovem duhu. Navduševali so se ne samo za dušnopastirsko delo, temveč tudi za ljubezen do slovenskega jezika in sploh za prebujanje narodne zavesti med štajerskimi Slovenci. Iz bogoslovja so izšli pomembni narodni buditelji. Z Visoko bogoslovno šolo se je v mestu začela tudi raziskovalna dejavnost. Raziskovala sta se predvsem zgodovina Cerkve in tudi domoznanstvo.

K prebujanju narodne zavesti so močno prispevali tudi delovanje Slovanske čitalnice, časnik *Slovenski narod*, Narodna tiskarna, Slovensko delavsko bralno in pevsko društvo, Narodni dom, Zgodovinsko društvo, Dramatično društvo in seveda številni narodno zavedni posamezniki, ki so delovali še v drugih društvih. Še posebej od začetka 20. stoletja je ta proces vse bolj preraščal iz kulturnega boja s slovensko-slovanskim značajem v politični boj za osamosvojitve od habsburške monarhije.

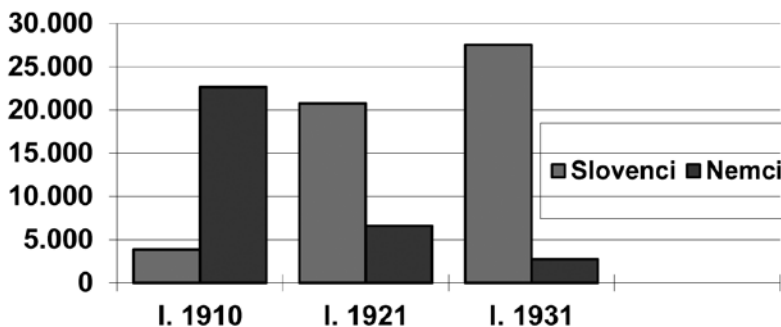
Ko je general Rudolf Maister novembra 1918 prevzel poveljstvo nad mestom in nad vso Spodnjo Štajersko in ko je nato Saintgermainška mirovna pogodba določila severno slovensko mejo, je dejansko velik del avtohtonih nemških prebivalcev zapustil mesto ob Dravi. Maribor je tako doživel gospodarski in kulturni šok.

1. Družbenopolitične razmere v Mariboru po prvi svetovni vojni

Družbenopolitične spremembe po prvi svetovni vojni so bistveno vplivale na kulturni razvoj Maribora. Obmejni Maribor je v novi državi, Kraljevini SHS, izgubil svoj prejšnji gospodarsko-prometni položaj. Spremenila se je narodnostna struktura prebivalstva. Upošteval se je kriterij maternega jezika, tako da je bilo po popisu leta 1921 v mestu 73 odstotkov Slovencev in le 22 odstotkov Nemcev. Spremenila se je tudi

družbena struktura mestnega prebivalstva, saj se je predvsem nemško uradništvo izselilo. V mesto so prišli novi priseljenci, zlasti s Primorskega, deloma s Koroškega in Kranjskega pa tudi iz drugih pokrajin nove države. Prav Primorci so kot ekonomski, narodnostni in politični emigranti z delovanjem na pevskem, prosvetnem, socialnem in narodnoobrambnem področju dali družbenemu in kulturnemu dogajanju v Mariboru med obema vojnama pomemben pečat (Potočnik 2003, 55–59).

Po popisu leta 1931, ko so poleg maternega jezika upoštevali še narodnost, je v mestu živel 81 odstotkov Slovencev in le 8 odstotkov Nemcev. Se pravi, da je v desetletju od 1921 do 1931 število Nemcev znova upadlo, in to predvsem zaradi izseljevanja.



Primerjava števila prebivalstva Maribora v letih 1910, 1921 in 1931
(Kramberger 1933, 101–102)

Če upoštevamo predvojne razmere, je razumljivo, da je slovenizacija mesta po letu 1918 potekala postopno. Slovenska občinska uprava je izdala več zakonskih predpisov, s katerimi so bile odpravljene ponemčevalne organizacije. Izločila je ključne nemške institucije, kot sta bili Südmark in Schulverein.¹ Kljub temu so mesto še vedno pretresala slovensko-nemška nasprotja. Nemci se z zlomom monarhije niso sprijaznili in niso sprejeli zgodovinskega dejstva nastanka jugoslovanske države.

Čeprav je bilo večinsko prebivalstvo v mestu slovensko, je imela nemška manjšina še naprej trden gospodarski položaj. Pred okupacijo leta 1941 je bilo 19 od 45 industrijskih podjetij v mestu v nemški lasti. V Mariboru

¹ O problemu narodnostne statistike v Avstriji glej Zwitter 1962, Zwitter 1936 in Biber 1966.

je bilo v nemški lasti 41 odstotkov stanovanjskih in drugih poslopij. Posledice so se kazale na področju kulture. Nemci so s pomočjo kapitala razvijali svojo kulturo. Proti prevladi nemškega kapitala so si močno prizadevali mestna občina in razna društva, denimo Češki klub, ki je želel privabiti češke podjetnike in gospodarsko zmanjšati nemški vpliv v mestu (Baš 1989, 274).

Na kulturno dogajanje v mestu so gotovo vplivale tudi politične razmere. Mariborsko meščanstvo je bilo med obema vojnama politično neenotno, razcepljeno na klerikalni in liberalni tabor. Delavstvo, ki je bilo ob prevratu še precej ponemčeno, se je odkrito zavzemalo za priključitev Maribora k Avstriji.

Politične spremembe po letu 1918 so spremenile sistem mariborskega gospodarstva. Gospodarske vezi mesta s središči nekdanje države so bile prekinjene. Predvojna trgovinska dejavnost je prepustila vodilno mesto industriji. K temu je veliko pripomogla elektrifikacija mesta, lega ob južni železnici in državni meji ter cenena delovna sila. Maribor se je med vojnama razvil v enega najmočnejših centrov tekstilne industrije. Vse bolj se je spreminjal v delavsko mesto (Kresal 1976, 103).

Gospodarska kriza na prelomu v trideseta leta je vplivala na miselnost delavstva. Ekonomska kriza in širjenje nacistične demagogije sta povzročila, da se je delavstvo orientiralo še bolj levičarsko revolucionarno. Ob tem pa so različne kulturne dejavnosti prispevale h kulturnemu oblikovanju delavstva v mestu.

2. Kulturno dogajanje

Na kulturni razvoj Slovencev v mestu je močno vplivala tudi slovenizacija šolstva. Aprila 1919 so šole zakonsko prevzeli slovenski učitelji (Bračič 1991, 596–598). Med mariborskimi šolami je nadaljevala z delovanjem tudi bogoslovna šola, ki je imela že dolgoletno tradicijo, vse od leta 1859. Žal je v novi državi izgubila status visoke šole, postala je srednja šola. Šele leta 1940 ji je bil povrnjen prvotni, visokošolski status. Takrat je namreč prosvetni minister Anton Korošec ob 140-letnici rojstva škofa A. M. Slomška, ustanovitelja mariborskega bogoslovja, podpisal uredbo, s katero je bil podeljen Slomškovi ustanovi položaj visoke bogoslovne šole. Za prvega vodjo (rektorja) je bil imenovan z

odlokom prosvetnega ministrstva Josip Hohnjec, ki je deloval na mariborskem bogoslovju že od leta 1905 (Slovenski gospodar, 13. 11. 1940).

V času med svetovnima vojnama je bogoslovje še posebej močno delovalo na področju mladinskega gibanja. Tako je mariborsko katoliško dijaštvo izdajalo različna literarna glasila, npr. *Stražnji ognji*. Prvi letnik glasila, katerega urednik je bil Edvard Kocbek, je izšel v letu 1924/25. V glasilu najdemo predvsem duhovne pesmi in različne prispevke dijakov. Mariborski semeniščniki so izdajali tudi po letu 1918 svoj literarni list z imenom *Lipica*, ki je v veliki meri odsev življenja v mariborskem bogoslovju. Iz *Lipice* pa odsevajo tudi razna duhovna gibanja, kulturne in politične razmere doma, v Evropi in po svetu. Kot avtorje prispevkov zasledimo poznejše znane teologe, književnike, znanstvenike in politike, kot so Janez Janžekovič, škof Maksimiljan Držečnik, Edvard Kocbek, Anton Trstenjak (Janežič 1991, 240–253). Nemški okupator je kmalu po okupaciji bogoslovje razpustil. Vsekakor pa pomeni bogoslovje zamelek mariborske univerze, ki je nastala po letu 1945.

3. Narodno gledališče in ljubiteljski odri

V Mariboru so začeli snovati slovenske kulturne ustanove že pred sklenitvijo Saintgermainske pogodbe. Poleti leta 1919 je začela delovati osrednja kulturna in umetniška institucija – Narodno gledališče. Gledališče je trgalo vezi s tujo kulturno tradicijo in kulturno ozaveščalo slovenstvo, toda čeprav je bilo od leta 1922 formalno podržavljeno in financirano kot oblastna ustanova, je dobivalo v primerjavi z drugimi gledališči najnižje subvencije. Država se pomena Narodnega gledališča v obmejnem Mariboru ni zavedala. Podobno je ravnala tudi na drugih kulturnih področjih. Le izdatna pomoč Mestne občine, denarnih zavodov, nekaterih trgovcev in entuziazem posameznikov so omogočali, da je Narodno gledališče delovalo. Med obema vojnama je mariborsko gledališče posebno pozornost namenjalo domači drami. V primerjavi z Ljubljano je Maribor tesno sodeloval z Alojzijem Remcem, Stankom Majcnom, Francetom Bevkom, Angelom Cerkvnikom, Rudolfom Golouhom idr. Samostojna iskanja mariborskega gledališča potrjujejo nekatere premiere dramskih del iz svetovnega repertoarja, npr. češka dela. S takim repertoarjem se je mariborsko gledališče odmaknilo od avstrijske operete, katere plehko vsebino so Mariborčani povzemali po filmih, ki so jih vrteli v mestnih kinematografih (Hartman 1996, 102).

Do druge svetovne vojne je mariborska Drama pogosto gostovala po slovenskih krajih. Čeprav je bil dolgoletni upravnik Narodnega gledališča v Mariboru, Radovan Brenčič, pobudnik poglobljenih stikov med mariborskim in ljubljanskim gledališčem, je prišlo do medsebojnega gostovanja šele leta 1939. V Mariboru so gledalci lahko občudovali ruske, nemške in druge ansamble, niso pa videli ljubljanskega. Mačehovski odnos države in nerazumevanje Ljubljane sta Maribor silila v povezovanje s širšo okolico. Le tako se je moglo mesto oblikovati v kulturno središče (Moravec 1980, 67).

Narodno gledališče je dalo močno spodbudo ljubiteljskim skupinam širšega mariborskega območja, ki so bile združene v katoliški Prosvetni zvezi, liberalni Zvezi kulturnih društev in v socialistični Svobodi ter kasnejši Vzajemnosti. Med temi so se uveljavili katoliški Ljudski oder, studensko sokolsko gledališče, gledališče v Košakah, na Pobrežju, v Limbušu in Kamnici. Ljubiteljski odri so opravljali pomembno ljudskoprosvetno in narodnoprebudno delo. Predstave za delavce, organizirane znotraj Svobode in kasneje Vzajemnosti, so prispevale h kulturnemu ozaveščanju delavcev v Mariboru. V mestu je znotraj Kulturbunda delovalo tudi nemško gledališče. Delovali so še Dramski studio, Neodvisno gledališče, Toti teater, Gledališče mladega rodu idr. Številni odri kažejo na veliko priljubljenost gledališča med Mariborčani. Za primerjavo: Maribor gledališča za mlade danes ne premore (Hartman 1996, 225–229).

Glasbene prireditve mariborske Opere se sprva niso dvignile nad ljubiteljsko kulturo. V drugi polovici dvajsetih let se je položaj izboljšal. Veliko je k temu prispeval tudi dirigent in ravnatelj Opere Andro Mitrovič. Finančna stiska gledališča pa je prisilila upravo, da je zaradi znižane subvencije ukinila stalno Opero. Kljub temu je gledališki ansambel do izbruha druge svetovne vojne pripravil 15 opernih del, med njimi štiri slovenska (Špental 1991, 670–673).

4. Kinematografske predstave

Priljubljena oblika zabave mariborskega prebivalstva je bil obisk kinopredstav. Grajski kino, Mestni kino (od leta 1925 kino Apolo), kino Union in Esplanade so navduševali obiskovalce s sporedom, v katerem so prevladovale lahkotne komedije. Spored v mariborskih kinematografih je bil zelo blizu sporedom v avstrijskih mestih, saj so imele v Mariboru

najboljši obisk lahkotne komedije. Vzroki za to so bili sestava prebivalstva, vpliv Nemcev na oblikovanje filmskega okusa in znanje obeh jezikov večine prebivalcev v takratnem Mariboru. Še največ je bilo nemških filmov. Šele v tridesetih letih so prišli na mariborska kinematografska platna francoski filmi in pred drugo svetovno vojno tudi ruski, ki so navduševali s svojo revolucionarnostjo. Pomembna datuma v zgodovini mariborske kinematografije sta 30. avgust 1930, ko so v Grajskem kinu prvič predvajali zvočni film, ter 15. januar 1932, ko je bila v istem kinu premiera prvega slovenskega filma *V kraljestvu Zlatoroga* (Potočnik 2003, 149–160).

5. Mariborske knjižnice

Pokazatelj kulturnega dogajanja Maribora so gotovo knjižnice. Knjižničarstvo je zaživelo v mestu po letu 1918. Iz predvojne znanstvene knjižnice Zgodovinskega društva za slovensko Štajersko se je leta 1921 izoblikovala splošna znanstvena Študijska knjižnica, tej pa je svoje fonde pridružilo tudi Muzejsko društvo. Študijska knjižnica je postala leta 1925 mestna ustanova in zanjo je do okupacije skrbela mariborska mestna občina. Pod strokovnim vodstvom Janka Glazerja je postala prva in največja slovenska znanstvena knjižnica na Štajerskem. Družbenopolitična in ideološka delitev je privedla do tega, da je bilo med obema vojnama javno knjižničarstvo v Mariboru razdeljeno v tri politične tabore: liberalnega z Ljudsko knjižnico, katoliškega s Prosvetno katoliško knjižnico in socialističnega s Knjižnico Delavske zbornice. Iz predvojne liberalne Ljudske knjižnice se je pod vodstvom dr. Avgusta Reimana Ljudska knjižnica razvila v pomembno središče družabnega življenja v mestu. V letih 1931–1932 je štela okrog 13.000 zvezkov in imela letno 24.000 obiskov. Zaradi konkurence dnevnega časopisja in revij ter knjižnice Delavske zbornice je v tridesetih letih knjižnica začela izgubljati vpliv v javnosti. V tridesetih letih je naraščala moč Delavske knjižnice. Z dobrim izborom literature in dobro organizacijo je postala kljub političnim pritiskom najboljša javna ljudska knjižnica v Mariboru. Leposlovje so predstavljala socialnokritična dela. Znanstvena in strokovna literatura je slonela na marksistični filozofiji in s tem vplivala na delavsko revolucionarno misel. Katoliški tabor je leta 1929 zaradi »konkurenčnih« Ljudske in Delavske knjižnice pod vodstvom Franca Sušnika prenovil Prosvetno knjižnico. Zveza kulturnih društev je na območju narodnostno ogrožene severne meje s številnimi knjižnicami opravljala narodnoprebudno

in kulturno poslanstvo. Knjižnice so imeli tudi mariborski šolski zavodi in številna društva.

Primerjava med knjižnicami nam pove, da je Študijska knjižnica razpolagala z največjim številom knjig in da je bila v Študijski knjižnici tudi največja izposoja. Največ članov je štela knjižnica Delavske zbornice, kjer je bilo tudi največ obiskovalcev. Med izposojenimi knjigami je bilo pri Študijski in Prosvetni knjižnici nad polovico slovenskih, pri drugih dveh knjižnicah pa je bila izposoja nemških knjig nekoliko večja. Ker je bila domača književna produkcija vedno večja, bilo pa je tudi vedno več prevodov, se je opazalo, da je manj povpraševanja po nemških knjigah. Poleg tega posebno dijaška mladina v tridesetih letih ni več obvladala nemščine. Med izposojevalci v Študijski knjižnici je bilo 60 odstotkov dijakov in visokošolcev. Po literaturi so segali tudi drugi intelektualci. Delavcev je bilo v knjižnici malo. Srednji družbeni sloj je izbiral dela za zabavo. V Prosvetno knjižnico so zahajali predvsem katoliški intelektualci, dijaki, predvsem srednji družbeni sloj. Obiskovalci knjižnice Delavske zbornice so bili večinoma delavci, nekaj tudi intelektualcev. Bralci so segali po delih slovenskih pisateljev, izposojali so si politično in sociološko literaturo, potopise idr. V Ljudsko knjižnico so zahajali bralci srednjega sloja pa tudi manj zahtevni bralci. Tudi svetovni dogodki so vplivali na izposajo knjig, tako so v času sudetske krize leta 1938 bralci segali predvsem po čeških piscih. Pred izbruhom druge svetovne vojne so brali dela angleških pisateljev in politikov pa tudi dela fašističnih piscev (Hartman 1991, 697–699).

Ob koncu lahko ugotovimo, da je imela knjiga med Mariborčani v obravnavanem obdobju veliko privlačno moč. Večala se je slovenska knjižna produkcija, razcvetelo se je založništvo, množila se je prevodna literatura v slovenščino, naraščala je izposoja slovenske literature.

6. Mestni muzej in Banovinski arhiv

Med kulturno-znanstvenimi ustanovami sta pomembna Mestni muzej in Banovinski arhiv. Še posebej za srednje šole je postajal muzej ustanova za ponazoritev zgodovinskega pouka. Okoliške šole so se v muzeju seznanjale z zgodovino Slovencev. Do leta 1924 so se v Mestnem muzeju združile zbirke javnega mestnega muzeja, Muzeja Zgodovinskega društva in Škofijskega muzeja. Muzej je tako dobil kulturnozgodovinsko,

etnološko, naravoslovno, geološko-paleontološko zbirko in zbirko slik. Poleg zbiranja arheološkega gradiva, etnoloških predmetov in prirodopisnega gradiva je Muzejsko društvo izdajalo tudi *Izvestje Muzejskega društva*. Prvi letnik je bil namenjen popisu ptic v mariborski okolici ter predstavitvi toplic in slatinskih vrelcev med Muro in Savo. Muzejske zbirke niso imele primernih prostorov, kar je povzročalo vse večjo prostorsko stisko, ki so jo rešili šele leta 1938, ko se je muzej iz Cankarjeve ulice preselil v prostore mariborskega gradu. Muzejsko društvo je z Zgodovinskim društvom opravljalo pomembno kulturno poslanstvo, saj je vzdrževalo muzej in poglobljalo smisel za domačo zgodovino, etnologijo, umetnost in prirodoslovje (PAM, Muzejsko društvo).

Po prvi svetovni vojni Maribor tudi ni imel javnega arhiva, kar je bila občutna vrzel za raziskovalno delo. Z razpadom Avstro-Ogrske pa je ostalo veliko arhivskega gradiva v Avstriji, in zato se je bilo treba organizirati in sistematično zbirati arhivsko gradivo v tujini in doma. Kmalu po prvi svetovni vojni je z zbiranjem arhivskega gradiva začelo Zgodovinsko društvo. Ob pridobitvi novega gradiva je postalo vprašanje mariborskega arhiva pereče. Toda šele leta 1929 je bil ustanovljen najprej oblastni, leta 1933 pa še dokončno javni arhiv. »Javni znanstveni in prosvetni ustanovi« je bil dodeljen teritorialni delokrog in določene so ji bile naloge. Zbiranju in evidentiranju gradiva se je vneto posvetil Franjo Baš, ki ima kot tajnik Muzejskega in Zgodovinskega društva veliko zaslug tudi za ureditev muzeja. Pogoji za urejanje arhiva so nastali šele leta 1938, ko se je začela selitev arhiva v prostore mariborskega gradu.

Za ustanovitev obeh omenjenih ustanov je največ storilo Zgodovinsko društvo. Po prevratu je društvo nadaljevalo z zbiranjem in raziskovanjem gradiva za domačo zgodovino, organiziralo je strokovne posvete, društvene prireditve in proslave. Poleg društvenega glasila je izdajalo še zbornike in posebne edicije. Društvo ima tudi največ zaslug za ustanovitev Študijske knjižnice.

7. Glasbeno življenje v mestu

Kulturno podobo Maribora je dopolnjevalo glasbeno življenje. Osrednja slovenska glasbena institucija v Mariboru je bila Glasbena matica, ki je bila ustanovljena leta 1919. S pomočjo zavednih Mariborčanov, ne glede na njihovo strankarsko pripadnost, je Glasbena matica v obdobju

med obema vojnama razvijala slovensko glasbo v mestu. Predstavljala se je s koncertnimi programi in pevskimi turnejami po domovini in tujini. Pod vodstvom glasbenikov in skladateljev (Oskar Dev, Vasilij Mirk, Ubald Vrabec, Karol Pahor, Marjan Kozina) je bil mešani pevski zbor matice med najboljšimi slovenskimi zbori. Na povabilo Glasbene matice so prihajali v Maribor češki, bolgarski, srbski in švicarski zbori. Šola Glasbene matice je pripravljala bodoče glasbenike in pevce ter vzgajala bodoče koncertno občinstvo.

Iz vrst slovenskih železničarjev je leta 1919 zraslo Železničarsko glasbeno društvo Drava. V obdobju od 1918 do 1941 je društvo združevalo železničarske uradnike in delavce. Leta 1925 je bilo ustanovljeno Godbeno društvo železniških delavcev in uslužbencev. Sicer pa je v mestu delovalo več delavskih in katoliških godbenih društev. O zborovskem petju med vojnoma v Mariboru lahko povemo, da je bilo zelo razvito. Delovali so delavski, cerkveni, šolski, mladinski, obrtni in trgovski pevski zbori. Posebej izpostavljam 90-članski mešani zbor Glasbene matice, 70-članski mešani zbor Maribora in 45-članski moški zbor Drave in Jadrana, med delavskimi pevskimi zbori pa društva znotraj Svobode, Pekovskih pomočnikov, Krilato kolo, Pevsko in glasbeno društvo Grafika in Enakost s Studencev. Cerkveni koncerti, ki jih je prirejalo pevsko društvo Maribor, so dopolnjevali mariborsko koncertno življenje z izbranimi deli iz zakladnice cerkvene glasbe. Društvo je s svojimi nastopi opravljalo kulturno-narodno poslanstvo na severni meji. Z narodnoobrambnege stališča velja opozoriti na primorske begunce, ki so leta 1919 ustanovili mešani in kasneje moški zbor Jadran, od leta 1932 pa moški zbor Nanos. Številni slovenski pevski zbori so delovali v okolici mesta. Skrbeli so za družabnost v svojem okolju in bili pomembni za narodno vzgojo okoliškega prebivalstva. V mestu so že kmalu po prevratu aktivno delovali tudi nemški pevski zbori. Že pred letom 1918 je deloval Männergessangverein. Ob tem so delavci prepevali v pevskem društvu Frohsinn, železničarji pa v pevskem društvu Liedertafel. Za nemško manjšino je predstavljala pesem vez z nemško kulturno skupnostjo. Številni slovenski pevski zbori so delovali tudi v okolici mesta. Tako so skrbeli za družabnost v svojem okolju in bili pomembni za narodno vzgojo okoliškega prebivalstva. Skromnejše je bilo v Mariboru instrumentalno glasbeno življenje, saj je simfonično glasbo delno gojil le orkester Glasbene matice, ki so ga dopolnjevali vojaški

godbeniki in delno orkester železničarskega društva Drava. Glasbena kultura v Mariboru med obema svetovnimi vojnama je bila žal zaradi strankarskih interesov premalo povezana, kar je vplivalo na raven njene kakovosti (Potočnik 2003, 206–248).

8. Likovna umetnost

Za likovno dejavnost velja ugotovitev, da so bili mariborski upodabljajoči umetniki povezani v Umetniškem klubu Grohar, ki je pripravil nekaj odmevnih razstav. Od leta 1920 se je zvrstilo več domačih in tujih razstav, med njimi reprezentativna razstava sodobne slovenske likovne umetnosti leta 1938. Postopoma je rasla zavest, da je likovna umetnost Mariboru potrebna. V tridesetih letih je likovno življenje v mestu oblikoval Umetniški klub Brazda. Razstave kluba so razkrivale umetniško rast mariborskih likovnikov in opozarjale, da Maribor postaja enakovredno torišče sodobnega slovenskega slikarstva. Trideseta leta so tudi pokazala, da so se mariborski umetniki vse bolj zavedali konstruktivnega sodelovanja z ostalimi slovenskimi umetniki. Omenjena kluba sta med vojnama organizirala v Mariboru okoli 40 razstav. Brez njunega delovanja bi ostal Maribor brez stalnih likovnih razstav. V senci slikarstva se je razvijalo kiparstvo. Iz Ljubljane so v tem času prihajale v Maribor številne razstave, prav tako pa so mariborski slikarji razstavljali v Ljubljani in drugod, najpogosteje Zoran Mušič. Razumevanje za likovno umetnost je pokazala tudi mestna občina (Ilich-Klančnik 1984, 8–15).

Med mnogimi umetniškimi dejavniki je bilo sprva premalo usklajenosti. Z ustanovitvijo Umetniškega kluba leta 1935 je delo bolje steklo. Klub je želel okrepiti umetniško ustvarjanje na obmejnem območju, kar je bilo iz narodnoobrambnih razlogov zelo pomembno. Umetniški teden, ki ga je organiziral Umetniški klub, je spodbudil kulturne akcije. Kljub ideološkim razlikam in nasprotujočim umetniškim smerem je Umetniški klub prispeval k rasti slovenske kulture v mestu.

9. Leposlovje

Po prevratu so nastale nove možnosti tudi za slovensko leposlovje. V Mariboru je med vojnama ustvarjalo več slovenskih književnikov. Literarno ledino je po prvi svetovni vojni zaoral pesnik Janko Glazer z dvema pesniškima zbirkama. Rudolf Maister - Vojanov se je s *Kitico*

mojib uvrstil med vidnejše predstavnike slovenske poezije. Maister je kot kulturni mecen nekaj časa vzdrževal literarni salon. Duha kraja sta v svoje pesmi zajemala primorska emigranta Janko Samec in Ludvik Zorzut. Med pripovedniki naj omenim Iva Šorlija in Josipa Kostanjevca, med dramatikami pa Maksa Šnuderla. Iz katoliškega tabora je zrasel Stanko Majcen, med levo usmerjenimi književniki pa sta se uveljavila Rudolf Golouh in Ivan Potrč. Poleg teh so iz dijaških vrst izšli Bratko Kreft, Miško Kranjec, Anton Ingolič, Edvard Kocbek in drugi. Prvi poskus izdaje literarne revije v Mariboru po letu 1918 je oznanjalo *Zrnje*, ki je služilo tudi gledališču. Temu je sledila *Piramida* in nato leta 1938 *Obzorja*. Ob Časopisu za zgodovino in narodopisje so *Obzorja* odsevala dozorevanje slovenske kulture v mestu. Mariborsko občinstvo se je seznanjalo z bogastvom leposlovne besede na literarnih večerih Ljudske univerze, Umetniškega kluba in Narodnega gledališča (Koblar 1939, 282–285).

10. Ljudska univerza

Ljudska univerza je bila ustanovljena leta 1922 z namenom, da bi kulturno vzgajala vse sloje prebivalstva.² Pod vodstvom Janka Kukovca je do druge svetovne vojne vztrajala na začrtani poti s predavanji, strokovnimi tečaji, razstavami, literarnimi in glasbenimi prireditvami in podobno. Ker je hotela oblikovati samostojno mislečega človeka, je bila vseskozi nestransko opredeljena. Ljudska univerza se je razvila v pomemben center ljudskoprosvetnega dela na severnem slovenskem ozemlju. Tako je med letoma 1922 in 1941 pripravila skoraj 1200 prireditev, ki jih je obiskalo okoli 120.000 ljudi (Hartman 1995, 76–90).

11. Zveza kulturnih društev in Prosvetna zveza

Maribor je bil med svetovnima vojnama tudi središče dveh razvejenih kulturno-prosvetnih organizacij: liberalne Zveze kulturnih društev in katoliške Prosvetne zveze. Obe sta delovali na območju nekdanje Štajerske, šteli pa sta po nekaj sto društev. Ta so idejno, vsebinsko in organizacijsko usmerjali iz Maribora. Zveza kulturnih društev je skrbela za

² V Mariboru so se začeli intenzivno ukvarjati s problemom izobraževanja odraslih proti koncu leta 1921, ko so na občinskih volitvah zmagali socialni demokrati in je bil za mariborskega župana izvoljen učitelj Viktor Grčar. Socialni demokrati so še posebej poudarjali pomen izobraževanja odraslih. To so skušali uresničiti na Ljudski univerzi.

narodno prosvetno delo, zlasti na obmejnem območju. Ustanavljala je knjižnice in podeželske odre, skrbela za glasbene prireditve, predavanja in tečaje. S spretnimi organizacijskimi prijemi je svojo dejavnost vpletla tudi na primestno območje, pri čemer je zveza hotela dvigniti splošno kulturno raven ter utrjevati slovensko narodno in jugoslovansko državljansko zavest (Dolenc 1995, 246).

Tudi Prosvetna zveza je posegla v širše območje Maribora z organizacijo prosvetnih večerov, s centralno knjižnico v prostorih Zadružne gospodarske banke, mladinskimi tabori, z izdajanjem *Prosvetne knjižnice*, mesečnika *Naš dom* itd. Prosvetna zveza je izobraževala in vzgajala zavedne katoličane.

12. Društvo Svoboda – Vzajemnost

Osrednje delavsko društvo v Mariboru je bilo Delavsko prosvetno društvo Svoboda, kasnejša Vzajemnost. Društvo je delovalo po odsekih, kot so bili tamburaški, dramski, športni, izletniški, recitacijski, šahovski, pevski. Prirejalo je predavanja o problemih delavskega gibanja. Društvo Svoboda so leta 1935 oblasti prepovedale zaradi političnega delovanja, toda že naslednje leto je zrastle Vzajemnost. Predavanja, diskusije, prosvetni večeri, pevski in dramski nastopi so prispevali k splošnemu izobraževanju in k marksistični prevzgoji. Aktualna socialno-ekonomska vprašanja so pritegovala ne le delavce, ampak tudi intelektualce, dijake in študente. Pri Vzajemnosti je delovalo nekaj znanih slovenskih kulturnih delavcev, med njimi Bogo Teplý, Ivan Favai, Jože Babič in Anton Tanc (Potočnik 2003, 297–308).

13. Društva v mestu

Obmejni položaj mesta in ekonomsko močna nemška manjšina sta v Mariboru spodbudila ustanavljanje številnih narodnoobrambnih društev. Ta so s kulturno-prosvetnim delovanjem opravljala pomembno nalogo narodne prevzgoje.

V kulturni utrip Maribora so se vključili tudi pripadniki drugih narodov, ki so živeli v mestu. Nemška manjšina je v dvajsetih letih namenila največ pozornosti nemškemu šolstvu in kulturi. Središče nemške meščanske kulture v Mariboru je predstavljalo Moško pevsko društvo (Männergesangverein). Nemška kultura se je gojila tudi v delavskih društvih

Liedertafel in Frohsinn. Nemci so delovali še v športnem društvu Rapid, kolesarskem društvu Edelweiss, v Podpornem protestantskem ženskem društvu, v društvu družabnega značaja Schlaraffia, v dvajsetih letih pa tudi v Političnem in gospodarskem društvu Nemcev v Sloveniji (Politischer und wirtschaftlicher Verein der Deutschen in Slowenien), ki je poleg politične dejavnosti delovalo tudi na kulturnem področju. Tako je društvo v svojih prostorih v Strossmayerjevi ulici odprlo čitalnico in nato še ljudsko in otroško knjižnico. V teh prostorih so v tridesetih letih prirejali gledališke predstave, literarne večere, predavanja, plesne tečaje ipd. Ko so bila leta 1931 odobrena pravila Kulturbunda, se je začelo na kulturnem delovanju nemške manjšine v Mariboru novo obdobje. Z vzponom hitlerizma je krajevna organizacija Kulturbunda v Mariboru s svojo kulturno dejavnostjo vse bolj prehajala na politično področje. Predavanj in gledaliških predstav brez ideološkega vpletanja je bilo malo. Tudi naslovi predavanj opozarjajo na to: *Der Führer und Geführte*, *Unser Weg*, *Minderheit*, *Volkestum und Mutterland* ipd. Še posebej nacionalsocialistično je bila naravnana mladina znotraj Kulturbunda pod vodstvom Rudolfa Holzerja. Seveda je kulturno delovanje nemške manjšine omogočal nemški kapital. Maribor je bil zaradi nemške društvene dejavnosti in ob nemškem nevtralnem dnevniku *Marburger Zeitung*, socialnodemokratskem listu *Volksstimme* in s sedežem seniorata nemške evangelijske cerkve na Slovenskem pomembno nemško središče.

Kulturno življenje v mestu naj povežem še s Francoskim krožkom in Društvom prijateljev angleškega jezika in prosvete. Češka skupnost v Mariboru je delovala v Jugoslovansko-češkoslovaški ligi in v Češkem klubu. Jugoslovansko-češkoslovaška liga, ki naj bi pospeševala medsebojno spoznavanje med jugoslovanskimi narodi ter Čehi in Slovaki v Mariboru, je prevzela še veliko pomembnejših nalog. Tako je v času hitlerizma in še posebej sudetske krize opravljala narodnoobrambno delo. S Češkim klubom je organizirala več koncertov in predavanj. Poskrbela je za napredek češkega oddelka Ljudske knjižnice v Narodnem domu. Češki klub je vzdrževal dopolnilno češko šolo in različne odseke, tako izobraževalnega, dramskega in knjižnico. Vez s češko kulturo so še zlasti vzdrževali telovadno društvo Sokol, Jadranska straža in Pedagoška centrala.

V prvih povojnih letih je bilo v mestu čutiti vpliv ruske literature, gledališča in umetnosti. Ruski emigranti, živeči v Mariboru, so bili združeni

v Ruski matici, ki je pripravljala predavanja in gledališke predstave ter uredila svojo knjižnico. V bližnjem Hrastovcu je nekaj časa delovala ruska gimnazija.

Od leta 1934 je v Mariboru delovala tudi Jugoslovansko-bolgarska liga, ki je pripomogla k boljšemu poznavanju te slovanske dežele.

Hrvati, bivajoči v Mariboru, so delovali v društvu Napredak. Društvo je pripomoglo k zbliznanju Mariborčanov s hrvaško narodno skupnostjo.

Sredi tridesetih let je v Mariboru delovalo okoli 200 društev. Kmalu po vdoru okupatorja leta 1941 je šef civilne uprave za spodnjo Štajersko, Sigfried Uiberreither, s tremi uradnimi listi: *Der Stillhaltekommissar für Vereine, Organisationen und Verbände in Der Untersteiermark* (*Ukinitveni komisar za društva, organizacije in združenja na Spodnjem Štajerskem, Maribor 1941–43*) določil, da morajo vsa društva, organizacije in združenja na slovenskem Štajerskem takoj prenehati z delom. V prvi fazi je bilo ukinjenih čez sto kulturnih društev, dobrodelnih okoli 70, nato še strokovnih, športnih, verskih in političnih. Ukinjena so bila društva, ki so bila okupatorjevim ponemčevalnim ukrepom tudi najbolj nevarna (Potočnik 2003, 286–343).

14. Prireditve

Poleg institucionalnega in društvenega kulturnega udejstvovanja Mariborčanov med obema vojnama pa velja omeniti tudi javne prireditve. Pravo kulturno revijo so za Maribor predstavljale prireditve Mariborskega tedna, kjer so se predstavljali pevski zbori, gledališče in razna društva. Predvsem glasbena društva so vsako leto podala rezultate svojega dela na javnih nastopih in javnih produkcijah. Živahno je bilo tudi koncertno življenje. Omeniti še velja gostovanja številnih tujih pevskih zborov, pevcev, pevk in glasbenih virtuozov.

Javne prireditve so bile najpogosteje v Unionski dvorani.³ Kulturni hram sta predstavljali tudi Kazina, kjer je bil nameščen mestni kino, in

³ Unionska dvorana je bila zgrajena leta 1911. Takrat se je imenovala Götzova dvorana (last pivovarne Götz). Devetega junija 1938 se je delniška družba pivovarne Union, ki jo je po prevratu kupila, odločila prodati dvorano z vrtom ob Aleksandrovi cesti (današnji Partizanski) Sokolu Maribor matica. To je povzročilo nemalo težav uporabnikom prostorov v dvorani, predvsem Glasbeni matici in tudi prirediteljem likovnih razstav.

Študijska knjižnica z javno čitalnico, ki jo je uporabljala tudi Ljudska univerza. Prireditve so bile še v Narodnem domu, v gledališki dvorani, v dvoranah Zadružne banke in moškega učiteljišča itd.

15. Založništvo in tiskarstvo

S priključitvijo Maribora h Kraljevini SHS se je v mestu spremenilo založništvo in tiskarstvo. Tiskovna založba in Piramida sta si zastavili širok program izdaje del slovenskih avtorjev. Uspeli sta le delno. Po prvi svetovni vojni so se pojavili tudi številni novi časniki. Mariborčani so največ segali po liberalnem *Taboru* (od leta 1927 *Mariborski večernik Jutra* in od leta 1938 *Večernik*), katoliškem *Slovenskem gospodarju*, *Slovincu*, *Stražji* itd. Po prevratu leta 1918 je v Mariboru izhajalo delavsko časopisje *Enakost*, *Delavska politika*, *Ujedinjeni železničar*, *Delavec*, *Vzajemna svoboda*. Izhajalo je več političnih tednikov, kot so bili *Narodni list*, *Severna straža* in *Kmetska moč*, pa tudi narodno radikalni tednik *Naša vas* in *Narodni gospodar*, tednik narodnosocialistične smeri *Borba*, gospodarskopolični tednik *Razgled*, kmečko-delavski tednik *Neodvisnost* idr. Med humorističnimi listi so bili *Toti list*, *Komar* in *Mariborski klopotec*. Narodno gledališče je izdajalo revije *Gledališki list* od 1919–1921, *Zrnje* in *Dramo* v letih 1921–1922. S kulturnimi vprašanji so se ukvarjale revije *Piramida*, *Obzorja* in *Novi problemi*. Nemška manjšina je segala po časopisu *Marburger Zeitung* (od leta 1929 *Mariborer Zeitung*), do leta 1936 pa tudi po socialističnem tedniku *Volksstimme*; leta 1932 je začel izhajati šaljiv list *Die Wespe* (Glazer, 1935, 92–95).

Zaključek

Ko je general Rudolf Maister prevzel poveljstvo nad mestom in nad vso Spodnjo Štajersko in je nato Saintgermainška mirovna pogodba določila severno slovensko mejo, je dejansko velik del avtohtonih nemških prebivalcev zapustil mesto ob Dravi. Maribor je tako doživel gospodarski in kulturni šok. Čeprav v Mariboru pred zlomom monarhije ni živelo več kot 20 odstotkov Slovencev, so v teh prelomnih trenutkih prevzeli pobudo za kulturno preobrazbo mesta posamezniki, ki so nadvse uspešno postavili temelje slovenske kulture in znanosti v mestu pred prvo svetovno vojno.

Treba je poudariti, da je Maribor po prvi svetovni vojni zmozel zapolniti vrzel, ki je nastala v našem kulturnem snovanju ob politični, gospodarski

in kulturni tragiki, ki je doletela Gorico in Celovec. Še več, ob pomoči primorskih Slovencev je Maribor že kmalu združil v sebi večino tega, kar so nosili v sebi slovenski mejniki. Gotovo je, da je k temu prispevala nova vloga mesta, ki jo je dobil v Kraljevini SHS. Ne glede na okoliščine je Maribor postal drugo najpomembnejše mesto, in to vlogo je odigral v glavnem zelo dobro. Tudi tako, da je marsikje zasenčil glavno mesto.

Še posebej bi izpostavil trideseta leta, ki bi jih glede na kulturno dogajanje v mestu lahko imenovali zlata trideseta. Kljub hudi gospodarski krizi in vse bolj zaostreni mednarodni situaciji je mesto postalo pravo središče različnih kultur, ki so vsaka s svojim delovanjem prispevale h kulturnemu mozaiku mesta. Ob tem se je treba najprej vrniti k že omenjenim Primorcem. Ti so za obdravsko mesto pomenili nekaj povsem novega. Več kot 10.000 Primorcev, kolikor jih je pribežalo v mesto in okolico pred fašističnim terorjem, je pomagalo zapolniti vrzel v gospodarstvu in upravi, potem ko so se izselili Nemci. S svojim delovanjem pa so močno razgibali tudi družbeno in družabno življenje v mestu in tako ob domačinih odločilno prispevali k slovenski podobi mesta, hkrati pa so krepili narodno zavest Mariborčanov, saj so bili v glavnem močno jugoslovansko orientirani.

H kulturni razpoznavnosti mesta pa so prispevali tudi Nemci. Ti so bili vsaj do srede tridesetih let v glavnem strpni do nove oblasti. S svojim kulturnim delovanjem pa so bogatili tudi Slovence. Poleg Nemcev so tudi drugi narodi v mestu, predvsem Čehi, Rusi, Hrvati in Srbi, s svojim kulturnim deležem pomagali k pravi svetovljanski podobi mesta. Prav narodno mešana družba je dajala mestu pravi čar.

Vrsta gledaliških odrov s predstavami v različnih jezikih, pevski nastopi številnih društev, številne dobro založene knjižnice, številna predavanja, razstave itn. – zaradi vsega tega je Maribor v tridesetih letih postal mesto, povsem primerljivo s podobnimi mesti v takratni Srednji Evropi. Raznoliko kulturno delovanje pa je pomagalo tudi preseči tradicionalno vsiljujoči se vpliv nemške kulture v mestu, ki se je še najbolj čutil v kinematografskih predstavah.

Reference:

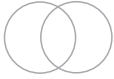
- Baš, Franjo.** 1989. *Prispevki k zgodovini severovzhodne Slovenije*. Maribor: Založba Obzorja.
- Biber, Dušan.** 1966. *Nacizem in Nemci v Jugoslaviji 1933–1941*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Bračič, Vladimir.** 1991. Razvoj šolstva in drugih izobraževalnih dejavnosti v Mariboru. V: Jože Curk, Bruno Hartman in Jože Koropec, ur. *Maribor skozi stoletja. Razprave I*, 596–598. Maribor: Založba Obzorja.
- Dolenc, Ervin.** 1995. Boj za množice – Zveza kulturnih društev. V: Marjan Drnovšek, Bojan Balkovec in Drago Bajt, ur. *Slovenska kronika XX. stoletja*, 246. Ljubljana: Nova revija.
- Glazer, Janko.** 1935. *Pregled mariborskega časopisja po prevratu*. Maribor: Mariborski koledar.
- Hartman, Bruno.** 1991. Knjižnice v Mariboru. V: Jože Curk, Bruno Hartman in Jože Koropec, ur. *Maribor skozi stoletja. Razprave I*, 699–701. Maribor: Založba Obzorja.
- – –. 1995. Ljudska univerza v Mariboru 1922–1941 (tudi na Studencih in na Ptuj), ČZN 66=29 1: 76–80.
- – –. 1996. *Zgodovina slovenskega dramskega gledališča v Mariboru do druge svetovne vojne*. Maribor: Založba Obzorja.
- Ilich-Klančnik, Breda.** 1984. *Likovno življenje med obema vojnama v Mariboru – prvo desetletje*. Maribor: Umestnostna galerija.
- Janežič, Stanko.** 1991. Literarno delo v mariborskem bogoslovju do druge svetovne vojne (1859–1941). V: *130 let visokega šolstva v Mariboru, zbornik simpozija*. Maribor-Celje: Mohorjeva družba.
- Koblar, France.** 1939. *Slovensko leposlovje od leta 1918 do 1938*. Ljubljana: Spominski zbornik Slovenije.
- Kramberger, Franjo.** 1933. *Nekaj številke o Mariboru, Mariborski koledar 1933*. Maribor: Koledar nabavljalne zadruga državnih uslužbencev.
- Kresal, France.** 1976. *Tekstilna industrija v Sloveniji*. Ljubljana: Založba Borec.
- Moravec, Dušan.** 1980. *Slovensko gledališče od vojne do vojne (1918–1941)*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Potočnik, Dragan.** 2003. *Kulturno dogajanje v Mariboru*. Maribor: Založba Litera.
- Špendal, Manica.** 1991. *Glasbene predstave v Mariborskem gledališču*. V: Jože Curk, Bruno Hartman in Jože Koropec, ur. *Maribor skozi stoletja. Razprave I*, 643–656. Maribor: Založba Obzorja.
- Zwitter, Fran.** 1962. *Nacionalni problemi v habsburški monarhiji*. Ljubljana: Slovenska matica.
- – –. 1936. *Prebivalstvo na Slovenskem od XVIII. stoletja do današnjih dni*. Ljubljana: Učiteljska tiskarna.

Viri:

PAM Pokrajinski arhiv Maribor. Fond Muzejsko društvo.

Časnik:

Visoka bogoslovna šola v Mariboru dobila prvega rektorja, *Slovenski gospodar*, 13. nov. 1940, 4.



Ivan Janez Štuhec

Ob rob zadnjim petdesetim letom teološkega študija v Mariboru

On the Sidelines of the Last Fifty Years of Theology Study in Maribor

Povzetek: Ta esej postavi obnovljene začetke študija teologije na Enoti v Mariboru kot delu Teološke fakultete, ki je po letu 1990 postala del Univerze v Ljubljani, v kontekst leta 1968. Koncilski prenovi Cerkve predani teologi so se razdelili ob reviji *Znamenje* in naslovnem škofu Grmiču. Marksistični ideologiji in komunističnemu režimu zvesti duhovniki so odločilno vplivali na vseslovenske razmere in na usodne odločitve v času okupacije in revolucije. Temeljita znanstvenokritična predstavitev tega časa in njegovih protagonistov še čaka na obdelavo. Študij teologije je v slovenskih razmerah marginaliziran, vprašanja religij in Boga pa postajajo vse bolj aktualna.¹

Ključne besede: koncil, marksizem, *aggiornamento*, dialog, Cerkve, V. Grmič, teologija, Maribor

Summary: *This essay puts the restored origins of the theology study at the Unit in Maribor as a part of the Faculty of Theology, which became a part of the University of Ljubljana after 1990, in the context of the year 1968. Theologians, dedicated to the Council renewal of the Church, split up at the journal Znamenje and titular bishop Grmič. Priests, loyal to the Marxist ideology and the communist regime, influenced decisively the Pan-Slovenian situation and the fatal decisions in times of the occupation and revolution. A thorough scientific and critical examination of that period and its protagonists has yet to be conducted. In Slovenian circumstances, the study of theology is marginalised, but the issues of religions and God are becoming increasingly relevant.*

Key words: *Council, Marxism, aggiornamento, Dialogue, Church, V. Grmič, Theology, Maribor*

¹ Članek je rezultat dela v raziskovalnem programu *Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiozija v kontekstu sodobne edukacije in nasilje* (P6-0269), ki ga financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

Uvod

V tem eseju se želim dotakniti nekaterih ključnih trenutkov v zgodovini mariborskega bogoslovja v zadnjih petdesetih letih, ki pa imajo svoje začetke že pred drugo svetovno vojno. Vprašanje vloge in pomena bogoslovja in teološkega študija v Mariboru kliče po temeljiti zgodovinski raziskavi, saj so nekateri duhovniki ali nekdanji bogoslovci, kasnejši laiki, odigrali ključne vloge v slovenskem političnem katolicizmu. Zgodovinsko nepojasnjene in nerazčiščene vloge posameznikov ostajajo humus za zmedenost kristjanov v aktualnih političnih in družbenih razmerah.

1. Mednarodni kulturni in cerkveni kontekst

Praznovanje 50-letnice obnovljenega študija teologije v Mariboru je priložnost za ovrednotenje obdobja, ki sovpada s pomembnimi zgodovinskimi premiki v Evropi in v Cerkvi. Leto 1968 velja kot leto preloma v obdobju po drugi svetovni vojni. Mlada, predvsem študentska generacija se je na zahodu takrat na dva bloka razdeljene Evrope uprlla obstoječim strukturam in institucijam. Govorimo tudi o času seksualne revolucije, ko so se podirali vsi tabuji in ko je hipijevska generacija hotela zahodno, vse bolj potrošniško kulturo vrniti nazaj v čas pred industrijsko in tehnološko obdobje. V čas nekakšnega prazivornega človeštva, lahko rečemo tudi primitivnega načina življenja. Ta kulturni upor je le bežno oplazil vzhodni del Evrope, ki je bil pod komunistično diktaturo. Študentski protesti v takratni Jugoslaviji in drugih komunističnih deželah so bili s silo zatrti. V Sloveniji je bilo nekaj poskusov ustanavljanja komun (kipar Marko Pogačnik), ki pa so v desetih letih praktično izzvenele. Vsekakor pa je imel zahodni protestniški val več vpliva na Slovenijo kot na druge komunistične države, ker smo geografsko najbližji zahodni Evropi. Tudi v celotni Jugoslaviji je prišlo do določene ideološke otoplitve, ki je trajala do leta 1975, ko je Tito s svojim zadnjim pismom zaustavil vse t. i. protirevolucionarne sile. V tem času smo Slovenci sorazmerno prosto prestopali meje, če smo razpolagali s potnim listom.

V Katoliški cerkvi se je zaključil drugi vatikanski koncil, ki je predstavljal veliko spremembo na vseh področjih cerkvenega delovanja, ne samo na liturgičnem, ko se je ukinila latinska maša in uvedla liturgija v domačem

jeziku. Magični besedi koncila sta postali *aggiornamento* – prilagoditev/posodobitev in dialog. Cerkev se je odprla sodobnemu svetu in vstopila z njim v dialog, saj je tudi v moderni dobi prepoznala znamenja časov, ki jih je treba upoštevati pri svojem delovanju. Seveda se je *aggiornamento* različno razumel in je tudi imel različne posledice. Nekateri so ga razumeli kot kritično odprtost Cerkve do sodobnega sveta, drugi pa kot njeno prilagajanje sodobnemu svetu. Na področju teologije je to pomenilo razhajanje med tistimi, ki so vztrajali pri neosholastičnih in s tem določenih tomističnih izhodiščih, in onimi, ki so zahtevali paradigmatski preobrat v teologiji, ki se mora nasloniti na nove filozofske tokove. Prvi so s težavo opuščali dotakratno trdno teološko zgradbo, ker so imeli občutek, da se vse podira in da ne velja nič več, kar je veljalo skozi stoletja. Drugi pa so tudi nekritično sprejemali vse bolj individualistične in enostranske filozofske nastavke za teološko refleksijo.

2. Odgovor na zahteve drugega vatikanskega koncila

Koncil je teologijo postavil pred novo zahtevo, da se mora vrniti nazaj k virom: Svetemu pismu in cerkvenim očetom. Slednje pa je terjalo bistveno več časa in temeljitega študija kakor navezovanje teološke misli na modne krike filozofskih ali celo ideoloških izhodišč. Najprej sta bili izzvani biblicistika in patristika. Predpogoj za obe pa je bilo poznavanje starih, že mrtvih jezikov in kultur. Okolja, ki teh jezikovnih kultur niso gojila, so bila prikrajšana za dostop do virov, kar lahko trdimo tudi za naše slovensko teološko okolje, ki še danes nima na razpolago patrističnih del in Tomaževe *Summa theologiae* v slovenskem jeziku.

Vsekakor smo šli v korak s časom na področju prevajanja Svetega pisma iz izvirnih jezikov, kar je zasluga vseh prevajalcev na čelu z dr. Jožetom Krašovcem, ki se je prav v tistem času posvetil študiju biblicistike in doktoriral na Papeškem bibličnem inštitutu. Študentje teologije so bili tako na Teološki fakulteti v zgodnjih sedemdesetih letih prejšnjega stoletja deležni sodobne, tekstno kritične razlage Svetega pisma. Prav tako je zapihal nov in svež veter na polju filozofije, še posebej kritičnega soočanja z marksizmom po zaslugi dr. Antona Stresa, ki je prihajal iz Pariza, kjer se je v živo soočal z idejami revolucionarnega leta 1968. Pred njim je francoskega svobodnega duha na Teološko fakulteto prinesel dr. Franc Rode, ki je pri predmetu osnovno bogoslovje imel idealno možnost za soočenje teološke misli s sodobno kulturo.

Prihod mladih profesorjev iz tujine in oživitve teološkega študija v Mariboru tako časovno sovpadata. Rezultat teh dejstev je bila tudi nova revija *Znamenje*, okrog katere so se na začetku povezali vsi teologi, ki so imeli za cilj obnovo in prenavo teološke misli ter Cerkve na Slovenskem. V to skupino so kot osrednji promotorji mariborskega oddelka teologije spadali pomožni škof dr. Vekoslav Grmič, dr. Jože Rajhman, dr. Rafko Vodeb, dr. Stefan Steiner, dr. Stanko Janežič, dr. Stanko Ojnik, dr. Franc Plemenitaš in mlajši, ki so počasi prihajali s študija v Rimu ali od drugod. V začetku nastanka revije *Znamenje* je povojna generacija teologov in filozofov videla skupni imenovalec v koncilski prenovi Cerkve. A kmalu je prišlo do razhajanj, predvsem na področju ekleziologije in pri razumevanju dialoga s takratno komunistično oblastjo.

3. Sporna vloga naslovnega škofa Vekoslava Grmiča

Duhovi so se ob reviji razdelili in *Znamenje* je postopoma postalo revija, v kateri so se prepoznali predvsem teologi z mariborskega oddelka Teološke fakultete pod dominantnim vodstvom pomožnega škofa Grmiča. Škof Grmič in takratne politične oblasti so upali, da bo on naslednik pokojnega škofa Maksimilijana Držečnika. Sveti sedež je z odločitvijo čakal, ker so v Rim potovale tudi informacije, ki so nasprotovale Grmiču kot potencialnemu ordinariju. Vmes sta umrla papež Pavel VI. in Janez Pavel I. Za njima je prišel Poljak, Janez Pavel II. Hitro je prišlo do spremembe vatikanske zunanje politike, ki se je od t. i. »ostpolitik«, kar je pomenilo odprt dialog s komunističnimi režimi, spremenila v podporo disidentskim in reformatorskim skupinam, ki so posebej na Poljskem pod imenom »Solidarnošč« resno načele takratni sovjetski režim. Janez Pavel II. in škof Grmič seveda nista bila na isti valovni dolžini, in tako je bil za mariborskega ordinarija imenovan dr. Franc Kramberger. Ljerka Bizilj je v svoji knjigi *Cerkev v policijskih arhivih* ob imenovanju Krambergerja iz zapisa, najdenega v arhivih, objavila odlomek, kjer je med drugim rečeno: »O imenovanju se je tovariš Ribičič pogovarjal s škofom Grmičem, ki je razočaran in ne bo sprejel niti vloge pomožnega škofa, kar mu ponuja novoimenovani. Grmič je tudi ogorčen nad načinom obveščanja, saj se ni z njim nihče pogovarjal.« (Bizilj 1991, 22–23) O vlogi škofa Grmiča in njegovem odnosu do oblasti bo treba opraviti temeljito raziskavo, saj je arhivskega gradiva na to temo kar nekaj. Še posebej so zanimivi zapisniki t. i. minikoordinacije, katere člana sta bila od začetka

Milan Kučan in tajnik ter zapisnikar Primož Hainz, še vedno aktiven politik DESUSA. Grmič je tej skupini poročal o svojem gledanju na notranje cerkvene razmere in na odnos do socialistične družbe.

Z neimenovanjem Grmiča za mariborskega ordinarija sta se njegov vpliv in vloga zmanjšala. V osemdesetih letih, ko je bilo jasno, da se komunistični družbeni red podira, se je Grmič aktivno vključil v politično življenje do te mere, da je postal član republiške skupščine. Zanimiva je tudi podrobnost ob prizadevanju nadškofa Šuštarja sredi osemdesetih let za priznanje božiča kot državnega praznika in dela prostega dne. Biziljeva ugotavlja, da je »bitka za božič bila izjemno zapletena in se je na koncu prenesla v Socialistično zvezo [...], čeprav je bila druga polovica osemdesetih let še vedno čas partijske oblasti in brez njenega pečata božiča ne bi bilo [...] Ko je v slovenskih vrhovih 'padla' odločitev za božič, tega ni vedel samo en član verskega sveta pri Socialistični zvezi: dr. Vekoslav Grmič. K razpravi se je javil prvi in bil proti, vsi drugi so bili za.« (Bizilj 1991, 63)

To je samo en utrinek, ki nekaj pove o tem, kako so dejansko Grmiča izkoristili, dokler so ga potrebovali. Ko pa jim ni bil več potreben, ga niti informirali niso. On sam je do konca zagovarjal svojo pripadnost socializmu, a so ga postopoma zapuščali vsi njegovi najtesnejši sopotniki. Verjetno je bilo najbolj boleče razhajanje z dolgoletnim najtesnejšim prijateljem in sodelavcem dr. Rajhmanom, ki je v *Zborniku ob 750-letnici Mariborske škofije* napisal pregledni članek o mariborskem bogoslovju ter ga zaključil v duhu, ki je v bogoslovju vladal od leta 1968 pa vse do začetka osemdesetih let: »Slomškov duh je prav tako prisoten v 'tem' bogoslovju, kot je bil v sedemdesetih letih 'prve dobe' (do 1929), v desetih letih 'druge' (1929–41) in v dvajsetih letih 'tretje dobe' (1945–1968). Če smo z l. 1968 začeli novo, 'četrto' dobo, moremo reči, da je v njej dobilo mariborsko bogoslovje, predvsem po zaslugi svojega rektorja pom. škofa dr. V. Grmiča, povsem koncilski značaj. To pa tudi pomeni, da se bogoslovci ne odtujujejo tistim, iz katerih srede so prišli, temveč skušajo tudi v poznejšem delu biti zvesti svojim, gredo z njimi in pomagajo graditi novo družbo na socialističnih temeljih. Takšen duh ne nasprotuje tistemu Slomškovega idealu, ki je v njegovem času postal ideal tudi njegovih bogoslovcev: 'iz ljudstva za ljudstvo'.« (Rajhman 1978, 43)

Ta Rajhmanov zaključek zgovorno priča o idejni smeri, ki je vladala v mariborskem bogoslovju pod Grmičevim vodstvom, in o tem, kaj se je zdelo pomembno izpostaviti nasproti tistih, ki so bili do te linije kritični. Dejansko je namreč Rajhmanova misel skušala vzpostaviti kontinuiteto do Slomška kot apologijo stanja v bogoslovju.

Poleg Rajhmana je Grmiča v poznih osemdesetih letih zapustil tudi Rafko Vodeb, ki se je navdušil nad karizmatičnim gibanjem in se v svojem zadnjem življenjskem obdobju ukvarjal predvsem z duhovnostjo. Še posebej po družbenih spremembah v devetdesetih letih prejšnjega stoletja je »družba na socialističnih temeljih« izgubila sleherno verodostojnost in duh mariborskega bogoslovja iz »četrt« dobe je vse bolj bledel in nazadnje izpuhtel. Edini, ki je še ostal od nosilne garniture tega obdobja, je bil dr. Janežič, ki pa je vse svoje življenje posvečal ekumenizmu in literaturi.

4. Konec marksistično obarvanega obdobja

Ko se je Grmič kot profesor na Teološki fakulteti upokojil, se je tako zaključilo neko obdobje, katerega začetke smemo postaviti v čas med obema vojnama, ko je dr. Stanko Cajnkar okrog sebe zbiral bogoslovce v »marksističnem krožku«. Iz tega so izšli pomembni teologi in laiki, med njimi najbolj znana dr. Anton Trstenjak in Edvard Kocbek, ki sta pomembno zaznamovala slovensko družbo in Cerkev prav na relaciji kristjani – marksisti oz. komunisti. Cajnkar je igral pomembno vlogo pri ustanavljanju Ciril-Methodijskega duhovniškega društva, ki je imelo za svoj cilj izgradnjo socializma in distanco do cerkvene hierarhije. Društvo je predvsem razdelilo slovenske klerike med zagovornike novega družbenega reda in njegove stalne sovražnike. Vsekakor pa Cajnkar ni bil za odcepitev od Rima, kar so želeli komunisti, ampak mu je s svojim položajem in s pomočjo somišljenikov uspelo ohraniti Teološko fakulteto kot edino cerkveno izobraževalno ustanovo po drugi svetovni vojni. Ta t. i. *modus vivendi* med komunistično Jugoslavijo in Katoliško cerkvijo je bil v Sloveniji najbolj zategel in radikalen. V nobeni drugi takratni jugoslovanski republiki partija ni tako radikalno počistila s cerkvenimi ustanovami kot v Sloveniji. A zgodovino Teološke fakultete in njenih profesorjev v 20. stoletju bo treba še napisati. In v tej zgodovini bo mariborski del gotovo izpostavljen kot družbeno promarksistično in socialistično naravnano.

Povedano pa ne zmanjša tudi tistih pozitivnih vidikov, ki jih lahko prepoznamo pri večini profesorjev in kasneje profesorice, ki so prihajali iz vzhodnega dela Slovenije. Izkaže se, da so bili vsi po vrsti odprti duhu drugega vatikanskega koncila, da so izjemno hitro uresničili koncilске smernice na liturgičnem področju in da Štajerska praktično ne pozna notranjega cerkvenega gibanja, ki bi dišalo po najbolj gorečih nasprotnikih drugega vatikanskega koncila, razen nekaterih posameznikov brez večjega vpliva. Kar zadeva profesorski zbor, ki je začel predavati v devetdesetih letih prejšnjega stoletja na Teološki fakulteti v Ljubljani in v Enoti v Mariboru, ni bilo več zaznati, da gre za kakršnakoli ideološka razhajanja in te vrste polarizacijo med »naprednim« Mariborom in »konzervativno« Ljubljano.

Devetdeseta leta so prinesla kadrovske pomladitev in povečanje števila laičnih študentov na obeh koncih. Politično zatrtje verskega pouka v slovenskih šolah in sistematično izrivanje diplomantov teologije iz seznamov tistih poklicev, ki bi jih ti lahko opravljali, je pripeljalo v nezavidljiv položaj študij teologije v celoti, s tem pa tudi mariborsko bogoslovje, ki se je ponovno združilo z ljubljanskim, in enoto Teološke fakultete v Mariboru, ki se sooča z nizkim vpisom na program Teoloških in religijskih študij. Ko se vprašanje religije vrača v Evropo z migrantskim in begunskim valom, s prihodom islama v vse evropske države, se slovenska država in njena levoliberalna politična elita obnašata, kot da religiologija in teologija nista relevantni vedi za sodobni čas. Teološka in religijska neizobraženost in nerazgledanost ustvarjata široko polje za predsodke in nestrpnosti. Očitno pa je v interesu dela slovenske politike, da je tako, ker je neuko ljudstvo vedno lažje manipulirati kakor tiste, ki kaj vedo. Ker Bog ni mrtev, tudi teologija ne bo usahnila. To ni upanje, ki zadnje umira, ampak dejstvo, ki se mu nihče ne more izogniti.

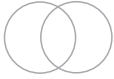
Sklep

Študij teologije na teritoriju mariborske nadškofije sega nazaj v benediktinske in jezuitske čase, ko so ti redovi imeli svoje šole. S prenosom škofijskega sedeža v Maribor je Slomšek 14. oktobra 1859 slovesno odprl novo akademsko leto in postavil temelje za visokošolski študij v Mariboru. Dve svetovni vojni in ideološki pretresi v dvajsetem stoletju so močno zaznamovali bogoslovje in študij teologije v Mariboru. Tudi po drugi svetovni vojni se protagonisti teološkega študija niso mogli

izogniti ideološkimi delitvam, ki niso zaznamovale samo družbe, ampak tudi Cerkev. Politični katolicizem na Štajerskem je ujet v zanimivo kontradikcijo, ki jo posebejata Korošec in Grmič, oba doma od Svetega Jurija v Slovenskih goricah. Če dodamo še tretjega, rojaka Edvarda Kocbeka, dobimo skorajda celotno sliko slovenske politične scene dvajsetega stoletja.

Reference

- Bizilj, Ljerka.** 1991. *Cerkev v policijskih arhivih*. Ljubljana: samozaložba.
- Štuhec, Ivan J.** 2005. Burna in izjemna leta. V: *Letopis mariborske škofije, Slomškovo zbornik*, 39–37. Maribor: Slomškova založba.
- — —. 2002. *Cerkev po letu devetdeset*. V: Metod Benedik, ur. *Cerkev na Slovenskem v 20. stoletju*, 543–557. Ljubljana: Družina.
- Rajhman, Jože.** 1978. Mariborsko bogoslovje in njegov pomen za rast mariborske škofije. V: Anton Ožinger, ur. *Zbornik ob 750-letnici Mariborske škofije 1228-1978*, 543–557. Maribor: Mariborski škofijski ordinariat.
- Ožinger, Anton,** ur. 1978. *Zbornik ob 750-letnici Mariborske škofije 1228–1978*. Maribor: Mariborski škofijski ordinariat.



Anton Stres

Etika in Janžekovičev dialog z marksizmom

Ethics and Dialogue with Marxism According to Janez Janžekovič

Povzetek: Profesor Janez Janžekovič je bil nekaj desetletij po drugi svetovni vojni glavna osebnost krščanske filozofije v Sloveniji. V tistih časih, ki so bili za odnose med marksisti in kristjani najtežji, je poskušal odpreti poti dialoga. Za to je izbral področje etike, kar predpostavlja, da je marksizem tudi etika in da je tudi krščanstvo v bistvu etika. Hotel je pokazati, da med obema etikama obstaja temeljno soglasje, ki bi lahko odprlo možnost za sodelovanje med marksisti in kristjani. Tako vsaj govori v člankih v petdesetih letih. Pri tem se zastavlja vprašanje, ali je njegova razlaga marksizma in krščanstva ustrezna. To so vprašanja tega članka in vodijo avtorja, da natančneje opredeli stališča profesorja Janžekoviča.

Ključne besede: etika, marksizem, krščanska etika, Janez Janžekovič

Summary: *For several decades after the Second World War, Professor Janez Janžekovič was the main figure of Christian philosophy in Slovenia. In those times, which were extremely difficult for the relations between Marxists and Christians, he tried to open the path of dialogue. For that, he chose the field of ethics presupposing that Marxism is also an ethic and that Christianity is essentially an ethic, too. He wanted to show that between the two ethics there could exist a fundamental consonance, which would also open the possibility of cooperation between Marxists and Christians. He spoke about this in his articles published in the 1950ies. However, this raises the question of whether his interpretation of both Marxism and Christianity was adequate. These issues are taken up in this article and the author tries to clarify the positions of Professor Janžekovič in more detail.*

Key words: *ethics, Marxism, Christian ethics, Janez Janžekovič*

Uvod

Devetega marca letos je minilo trideset let od smrti prelata profesorja dr. Janeza Janžekoviča. Dolgoletni profesor filozofije na Teološki fakulteti v Ljubljani je začel leta 1921 svoj študij filozofije in teologije na Višji bogoslovni šoli v Mariboru, tu je leta 1933 začel tudi svoje predavateljsko delo po vrnitvi s študija v Parizu, dokler ni pet let pozneje postal docent filozofije na teološki fakulteti Univerze kralja Aleksandra v Ljubljani. V letih po drugi svetovni vojni in komunistični revoluciji je bil vodilni katoliški filozof, kajti akademika Ušeničnika in Veبرا je komunistična oblast takoj utižala. V tistih veri skrajno sovražnih časih ni imel možnosti veliko objavljati. Le v reviji *Nova pot* je objavil niz člankov, od katerih jih nekaj obravnava takrat zelo žgoče vprašanje odnosa med krščanstvom in marksizmom, ki je veljal za uradno in nedotakljivo ideologijo komunistične države. Janžekovič se je v tem kontekstu loteval tudi pojmovanja etike pri marksistih in kristjanih, ker je sodil, da je to področje, kjer bi si lahko oba nazora prišla najbližje in bi lahko prišlo tudi do nekakšnega sodelovanja med marksisti in kristjani ali pa bi boljše poznavanje krščanskih etičnih načel pripomoglo vsaj k strpnejšemu odnosu marksistov do krščanstva. Težko pa je ugotoviti, ali so k poznejši otoplitvi odnosov, ki je nastopila po letu 1965, ta teoretična prizadevanja kaj prispevala. Komunistično ideologijo so tako kakor vsako narekovali pragmatični politični, in ne resničnostni teoretski razlogi in nagibi.

1. Dialog v nenaklonjenih časih

Profesor Janžekovič je bil filozof v antičnem in klasičnem pomenu besede, kajti zanj filozofija ni bila samo snov univerzitetnih predavanj, ampak stil življenja: asketskega, umnega in preudarnega, skromnega in skrajno urejenega. Znan je bil po svoji natančnosti in intelektualnem poštenju. Bil je vedoželjen in z vnaprejšnjo naklonjenostjo je prisluhnil vsakemu mnenju v smislu sodobnega hermenevtičnega načela veliko-dušnosti (*principle of charity*). To se lepo vidi tudi iz njegovih soočenj z marksizmom.¹

¹ Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani se je svojemu dolgoletnemu predavatelju (1938–1976) primerno oddolžila leta 2002 z zbornikom razprav *Filozof Janez Janžekovič. Mislec in koleša ideologij* (Juhant in Potočnik 2002). V objavljenih razpravah

Po svoji filozofski usmeritvi je bil Janžekovič neotomist. To po eni strani pomeni zvestobo temeljnim bolj ali manj aristotelskim izhodiščem misli Tomaža Akvinskega, po drugi strani pa ne izključuje dialoga s sodobnimi smermi filozofije, kakor o tem pričajo veliki predstavniki neotomizma kardinal D. Mercier, J. Maréchal in J. Maritain. Janžekovič se je v svojih predavanjih držal »zanesljivega« tomističnega okvira, kakor ga je naročil katoliškim šolam Sveti sedež z znanimi štiriindvajsetimi tomističnimi tezami (Dz–Sch, 3601–3624). V razpravah in člankih pa se je pretežno posvečal drugim mislecem, predvsem Slovencu F. Vebru in Francozu M. Blondelu. Vebru je priznaval izjemno mesto v slovenski filozofiji in ga razglasil za prvega »slovenskega filozofa«. Vendar ga fenomenološko obarvana filozofija, ki se osredotoča na razčlenjevanje človekovih doživljajev, ni pritegnila. Močno pa ga je privlačila Blondelova filozofija, osredotočena na človeka kot osebo (personalizem) in nosilca svojih dejanj. To pa ni nepovezano s tem, da je Janžekovič metaetičnim vprašanjem o izvoru in utemeljitvi etike, ki usmerja človekova dejanja, od svojega doktorata, posvečenega etičnemu nauku starozaveznih psalmov, posvečal veliko pozornost.² V svojem soočenju z marksizmom, ki se mu je v povojnih letih še posebej narekoval, je prav na področju etike iskal možne dialoške stike med krščanstvom in marksizmom.

Za boljše razumevanje nekaterih Janžekovičevih prizadevanj je treba upoštevati intelektualne razmere njegovega časa. Načelo dialoga ni

avtorji prikazujejo in razčlenjujejo vse pomembnejše vidike Janžekovičeve filozofske misli. Tam je podan tudi izčrpen življenjepis. Prvič je bil tam objavljen tudi niz anonimnih člankov iz *Straže v viharju* (1938–1939) pod skupnim naslovom *Od Hegla do Marxa*, katerih avtor naj bi bil po pričevanju sodobnika prav J. Janžekovič. Čeprav so članki pisani poljudno, razodevajo, da je njihov avtor dobro poznal in opredelil genezo marksizma iz heglovstva ter zadel tudi bistvo Marxovega ateizma. O pravi naravi marksističnega totalitarizma si avtor teh člankov ni delal iluzij, pa tudi ni videl kake možnosti za sodelovanje. »O kaki spravi seveda ni govora. [...] Marksizem je načelno ateističen in protiverski. [...] Temeljna krščanska zapoved je ljubezen do bližnjega, komunistična pa razredni boj. Res bo ta boj prenehal, toda ne prej, dokler ne izgine tudi religija. Krščanstvo je iskreno in obsoja laž, marksizem je zahrbtnen. [...] Med obema nazoroma je možen samo boj na življenje in smrt.« (Juhant in Potočnik 2002, 248) Razlika v drži do marksizma med avtorjem teh člankov in Janžekovičem petnajst let pozneje je zelo velika, zato se zastavlja vprašanje, ali je bil avtor teh člankov res Janžekovič.

² Etični nauk in njegov razvoj pri Janžekoviču je celoviteje predstavil L. Škof (2002, 209–224).

prevladovalo. Marksistični komunizem je izvajal sovražno konfrontacijo vse do uničenja ideološkega nasprotnika. Janžekovič je lahko objavljaj svoje sestavke samo v reviji *Nova pot*, ker so izdajatelji te revije uživali določeno zaupanje komunistične oblasti, kar pa jih je tudi zavezovalo, da so pisci ostajali znotraj meja dopuščenih idej. Ti so zato morali imeti dobro razvit čut za samocenzuro.

Na katoliški strani je bil to čas pred drugim vatikanskim koncilom, ki je prvič v zgodovini Katoliške cerkve in po dolgotrajnih razpravah razglasil načelo verske svobode, s tem pa tudi verskega in nazorskega pluralizma. Pri tem je bila odločilna misel, da nosilec pravic in svoboščin ni nauk, ki je lahko bodisi resničen ali zmoten, ampak svobodna človeška oseba. »Bog namreč upošteva dostojanstvo človeške osebe, ki jo je on sam ustvaril in ki se mora ravnati po lastnem premisleku ter biti svobodna.« (VS 2,11) Zato ima vsaka oseba »pravico do verske svobode. Ta svoboda je v tem, da morajo biti vsi ljudje prosti od siljenja tako s strani posameznikov kakor tudi s strani družbenih skupnosti in katekoleki človeške oblasti.« (VS 1,2) Pa tudi narava verovanja je taka, da njena pristnost zahteva svoboden pristanek. Izsiljena vera sploh ni vera. Človek mora Bogu z verovanjem »prostovoljno odgovoriti« (VS 2,10). Na mesto stališča, da resnica in zmota ne moreta imeti enakih pravic, je torej stopilo stališče, da imajo ljudje kot svobodne osebe enake pravice do svojega mnenja in izražanja le-tega. Enakopravnost se ne nanaša na doktrine in nauke, ampak na osebe, ki zastopajo taka ali drugačna prepričanja. Pravica do verske svobode »temelji v dostojanstvu oseb« (VS 2,9).

Ta koncilski dokument je bil sprejet 7. decembra 1965, Janžekovič pa je svoje spise, v katerih je tvegaj dialog med krščanstvom in marksizmom, pisal že v petdesetih letih, ko načelo nazorskega pluralizma ni bilo priznano ne na eni in ne na drugi strani. To pa je narekovalo tudi njegovo strategijo. Danes se pri dialogu sklicujemo na enakopravnost različnih nazorov, ki smejo ostati različni in so enakopravni samo tedaj, če imajo popolno svobodo zvestobe sebi. Janžekovič pa je skušaj razlike zmanjšati ali celo premostiti. Iskal je skupne imenovalce ali podobnosti med kristjani in marksisti z namenom, da bi tako tudi vladajoči marksisti sebi podrejene kristjane lažje sprejemali, in sicer ne kot drugačnih od sebe, ampak kot sebi podobne.

Janžekovič je jasno vedel, da na področju metafizike taka približevanja niso mogoča. Marksizem je bil ateističen in materialističen. V tej točki med njim ter krščanskim teizmom ni videl nobene možnosti za dialog, nobene srednje poti. Bilo mu je celo dopuščeno, da je z marksističnim materializmom polemiziral z izhodišč aristotelsko-tomistične kozmologije, antropologije in metafizike. Za tarčo svojega kritičnega soočenja si je izbral sovjetske dialektične materialiste, kar je bila v času po prelomu s Stalinom spretna izbira. To velja še toliko bolj, ker so sovjetska avtorja Leonova in Rozentala zavračali tudi že nekateri jugoslovanski marksisti sami. V svoji kritiki Janžekovič zavrača marksistično materialistično spoznavoslovje, ki je bilo hkrati naturalistično gledanje na človeka kot na zgolj snovno bitje, odklanja pragmatično in relativistično pojmovanje resnice ter s stališča klasične logike opozarja na logično nedosledno in protislovno pojmovanje samih logičnih načel. Marksistični materializem je torej nesprejemljiv in kristjan z njim nima kaj početi. (Janžekovič 1976, 11–53)

Čisto drugačno pa je Janžekovičevo stališče do praktičnega komunističnega družbenega in revolucionarnega projekta. Tu kaže popustljivost, ki je s stališč družbenega nauka Cerkve in današnjih pogledov na naravo marksizma presenetljiva. »To, kar marksizem kot zamisel o družbeni ureditvi giblje, dviga in ga dela privlačnega, je v resnici evangeljski kvas, ne naturalistična načela. Med osnovnimi načeli krščanske in marksistične etike, kolikor govorita o naravnih odnosih človeka do človeka, ni bistvene razlike. Etika je v resnici vez med marksizmom in krščanstvom, vez, ki bo postala tem trdnejša, čim dosledneje bomo eni kakor drugi po naravnih načelih, ki jih izpovedujemo, tudi živeli.« (1985, 37)

V ta namen je Janžekovič razdelil marksizem na dva »bloka«: na družbeno in gospodarsko vizijo ter na materialistični naturalizem.

V marksističnem nauku vidimo dva nazora: zamisel o gospodarski ureditvi družbe in materialistični svetovni nazor. Ta dva nazora sta povsem različna, tako različna, da more biti ta obenem materialist in kapitalist, oni kristjan in socialist. V socializmu vidimo poskus gospodarskega reda, ki je mnogo bližji evangeljskemu vzoru o človekovem odnosu do gmotnih dobrin kakor kapitalizem. Svetovno nazorski materializem pa odklanjamo. [...] Če bi bil Marx živel pol stoletja prej ali pozneje, bi bil mogel zamisliti skoraj isti družbeni

vzor, a naslonil bi ga, mislim, na drugačne svetovnonazorske osnove. Zato bomo tukaj čisto svobodno presojali, in kjer bo treba, obsodili dialektični materializem, čeprav obenem z veliko dobrohotnostjo spremljamo in po svojih močeh podpiramo graditev socializma v naši domovini, skušajoč oblažiti trdote prehodne dobe. (Janžekovič 1976, 11–12)

Danes vemo, da Marx ni bil po naključju ateist in materialist, ampak je to bil, še preden je postal ideolog komunizma in proletarske revolucije. »Karl Marx je bil nemški filozof,« je jedrnata izhodiščna trditev L. Kolakowskega (1978, 1), s čimer hoče poudariti, da je ateistični materializem kot svetovni nazor v samem izhodišču Marxovega nauka. Marx je tudi odločno zavračal kakršnokoli sodelovanje s »socialisti« in »komunisti«, ki so izhajali iz krščanskih moralnih načel svobode, bratstva, pravičnosti in krščanske ljubezni. Vse to je imel za nevarno »utopijo«, ki lahko proletarskemu gibanju samo škodi. Upanje nekaterih kristjanov, da bi družbeno in politično »sodelovanje« s komunisti utegnilo ublažiti ostrino zatiranja krščanske religije, ker je marksizem po naključju in po nepotrebnem zgrajen na materializmu in ateizmu, se ni izkazalo kot utemeljeno.

2. Marksizem kot etika?

Torišče, ki si ga je Janžekovič izbral za »dialog« z marksizmom, kjer je upal najti skupne točke, ki bi po eni strani omogočile sodelovanje kristjanov in marksistov, po drugi strani pa prispevale k ublažitvi »trdot prehodne dobe«, kot se evfemistično izraža, je bilo področje etike. Janžekovič se je do neke mere zavedal, da je lahko interpretacija marksizma, kakor jo predlaga, za same marksiste sporna. Vendar pri njej vztraja: »Toda za naš odnos do marksizma ni odločilno to, kar pravijo marksisti o svojem nauku, ampak to, kar mi v njem vidimo.« (1976, 12) Že ob tem se zastavlja vprašanje. Dialoga ne moremo voditi z ljudmi, kakor si jih predstavljamo mi, ampak s takimi, kakršni v resnici so in za kakršne se imajo. Marksisti bi težko sprejeli Janžekovičevo izhodišče, da je marksizem etika. Marx je odklanjal, da bi njegova teorija bila v redu etične teorije. Svoj socializem so marksisti vedno in nepopustljivo razglašali za »znanstveni socializem« za razliko od »utopičnega«, kakor so zaničevalno označevali vse druge socializme, ki niso izhajali iz Marxovih ekonomskih in družbenih teorij razrednega boja in »zgodovinskega

materializma«, ampak so zahteve po komunistični družbeni ureditvi opirali na etične zapovedi pravičnosti, ljubezni do bližnjega in bratstva med vsemi ljudmi. Po Marxu komunizem ni stvar etične izbire in moralne subjektivne odločitve, ampak znanstveno ugotovljiva »železna nujnost« zgodovinskega razvoja. Res je sicer, da je marksistična retorika velikokrat zvenela moralistično. Res je tudi, da so nekateri marksistični teoretiki trdili, da Marx »zametuje le moraliziranje in sprevrnjeno moralo, ne pa moralo na sploh«, in da je njegov *Komunistični manifest* »prva moderna svetovna etika« (Rus 1976, 621, 66). Toda za to so tudi sam pojem morali ustrezno spremenili in jo ideološko izenačiti s komunizmom: »razvita sodobna oblika morale (je) lahko samo socialistična demokratičnost« (Rus 1976, 392). Tako zlitje etike in komunistične ideologije pa praktično ne pomeni drugega kot podreditev etike politiki. Marksizem je bil celovit, totalitaren sistem, ki ni dopuščal nobene kritike »od zunaj«. Etika je imela samo eno izbiro: ali se je tudi ona podredila komunizmu kot pri Rusu ali pa so jo zavrgli kot abstraktno moraliziranje.

Za zamisel, da marksizem ni etika, ampak totalna znanost, je Marxa navdihnil Hegel. Za Hegla je ideja oziroma umnost v svojem samorazvoju nosilka in gonilna moč zgodovine. Hegel jo imenuje tudi »*substanca* kot *neskončna moč*«, ki daje zgodovini tvarino in lik, material in formo. Noben zgodovinski pojav ni popolnoma brez te umnosti, kajti brez nje ga sploh ne bi bilo (Stres 1987, 199–200). Zato pravi Hegel: »Toda v dejanskosti sami umnost in zakon nista v tako žalostnem stanju, da bi samo *naj* bila.« (Hegel 1975, 124) Torej je um (*Vernunft*), ki je pravzaprav božanskost sama, že v redu dejstev, in ne samo v redu najstev. Zato je več kot zgolj najstvo (*Sollen*). Za zgolj najstvo uporablja Hegel prisposodbi žalosti in nemoči. Podobno je v *Predavanjih o filozofiji zgodovine* zavračal Kantovo filozofijo moralnega imperativa in idealov kot zgolj zamišljenih projektov. Um je navzoč v zgodovini in je v njej dejaven, je celo »*substanca*, tisto, po kateri in v kateri ima vsa realnost svojo bit in obstoj – neskončna moč, v kolikor um ni tako nemočen, da bi ga zreducirali na ideal, na najstvo (*Sollen*) in samo na nekaj zunaj stvarnosti kdove kje kot nekaj posebnega v glavah nekaterih ljudi« (Hegel 1837, 12). To sicer pri Heglu moralnosti (*Moralität*) ne odpravlja, vendar jo podreja nravnosti (*Sittlichkeit*), ki je že um v stanju in procesu svoje zgodovinske in civilizacijske udejanjenosti.

Marx je Heglovo umnost poistovetil s komunizmom. Če že je kakšen ideal, potem ta ni nad zgodovino, ampak v njej kot njena najgloblja gonilna sila, ki deluje, če ljudje to hočejo ali ne. »Komunizem za nas ni stanje, ki naj bo vzpostavljeno, ideal, po katerem naj se ima ravnati dejanskost. S komunizmom poimenujemo dejansko gibanje, ki odpravlja zdajšnje stanje. Pogoji tega gibanja se podajajo iz zdaj obstoječih predpostavk.« (Marx in Engels 1971, 41) Cilj zgodovine je več kakor zgolj zamišljen, projektiran in v prihodnost projiciran ideal. Zato marksizem ni na ravni etike, ki govori o tem, kar je treba (*sollen*) narediti, in s tem določa ideale našega ravnanja, ki so v nekem smislu »nad« stvarnostjo. Komunizem je na ravni »znanosti«, ker govori o tem, kaj je, kaj se dogaja, in iz tega tudi ugotavlja, v katero smer se razvija.

S tega vidika pa seveda ostaja neka napetost med tem, kar že je, in tem, kar še bo in kar zato tudi naj bo. Določenemu najstvu se marksizem ni mogel izogniti, kar potrjuje tudi njegova finalistična retorika, ko utemeljuje samega sebe z dolžnostjo uresničiti cilj zgodovine, ki je brezrazredna komunistična družba. Pač pa je zaradi tega ta svojevrstna marksistična »etika« historicistična in kontekstualistična,³ saj zgodovinske situacije, v katerih deluje komunizem kot gibalo vsega dogajanja, edine narekujejo in s tem upravičujejo konkretna ravnanja (npr. nasilna revolucionarna dejanja), ki se izkazujejo kot potrebna za uresničitev cilja zgodovine. »Vsaka taka situacija zahteva drugačno najvišjo vrednoto.« (Rus 1976, 420)

To pa opozarja na spornost te »etike«, četudi marksisti nimajo radi tega naziva in svoj nazor imenujejo »znanost«. Ne samo marksistična monistična materialistična ontologija in antropologija, tudi marksistična »etika«, kolikor lahko o njej govorimo, je sporna, saj kot situacijski historicizem in kontekstualizem ne more priznavati večnih in absolutnih moralnih načel in norm. Vse je podvrženo dialektični zgodovini, ki je zgodovina porajanja brezrazredne družbe. Komunističnih »trdot

³ Kontekstualizem (iz lat. *contextus* = sestava, spoj, zveza) srečujemo na različnih ravneh, posebno mesto ima v aplikativni etiki, kjer gre za aplikacijo etičnih načel na posebna področja življenja. Kontekstualizem zavrača, da bi bile razne vrste etičnega razmišljanja po posebnih področjih človekovega delovanja samo aplikacija občeveljavnih moralnih načel (principalizem). V skrajni obliki jih ima celo za neuporabna. Zagovorniki kontekstualizma imajo moralne rešitve za začasne odgovore na konkretna in z okoliščinami določena etična vprašanja.

prehodne dobe«, kot se izraža Janžekovič, zato marksisti niso obžalovali kot zavržno zgrešenost, ampak so jih upravičevali kot dialektični moment revolucionarne zgodovine in jim skušali s tem dati moralno legitimnost.⁴

Tako se nam področje etike ne razkriva veliko bolj obetavno za dialog med marksizmom in krščanstvom kakor področje metafizike. Prvi razlog je na strani same marksistične »etike«, ki ji pravoverni marksisti odrekajo status samostojne normativne vede. Hkrati pa je problematična tudi zaradi svojega relativizma, ki mu je zapisana s svojim historicizmom in kontekstualizmom. Ta relativizem ni bil neposredno predmet Janžekovičeve kritike, pač pa ga je zavračal, kolikor je tak relativizem nezdružljiv z brezpogojnostjo moralnega imperativa, glede katerega se Janžekovič strinja s Kantom. (Janžekovič 1985, 12.16–17) Janžekovičeva kritika velja bolj marksističnemu naturalizmu in iz njega izhajajočemu determinizmu. Prav tako ne vidi možnosti, da bi lahko z marksističnih materialističnih izhodišč predvidevali kakršnekoli večnostne sankcije za moralno dejanje, v katerih Janžekovič ne vidi cilja etike, priznava pa – podobno kot Kant – potrebnost teh sankcij.

Spornost marksistične utemeljitve etike in nezdružljivost teh »temeljev« s krščanstvom rešuje Janžekovič tako, da skuša ločiti vsebino (marksističnih) moralnih pravil za ravnanje v socialistični družbi od marksistične materialistične utemeljitve. Po njegovem sta bila socializem in komunizem »samo slučajno in začasno povezana z materializmom« (1985, 72). »Marksizem kot materializem in njegova etika za oči nemarksista nista en nazor, ampak dva povsem različna miselna bloka, ki nimata med seboj nobene miselne zveze.« (1985, 35) Zato je na ravni etične razprave

⁴ Govor predsednika M. Kučana v Kočevskem rogu 8. julija 1990 to lepo ponazarja, čeprav mestoma tudi skuša izreči moralno obsodbo povojnih pobojev. Ampak bolj kakor to postavlja v ospredje misel, da ima vsak čas svoj zakaj in svoj zato, in pri tem uporablja celo svetopisemsko retoriko. »Je kraj življenja in je kraj smrti. Je čas sovraštva in je čas strpnosti. Smo na kraju smrti. Pripravljeni in odločeni, da kot svoj čas sprejmemo čas strpnosti, medsebojnega razumevanja in skupne prihodnosti. [...] Vse ima svoj čas in vsako opravilo ima svojo uro pod nebom! [...] Je čas vojne in čas ubijanja. Je čas odločitve in čas žrtvovanja. Je čas spominjanja in čas novega upanja [...] Je čas umiranja in je čas rojstva. [...] Je čas ljubezni in je čas sovraštva, je čas vojne in čas miru. Tako pravi pridigar v Stari zavezi. Zdaj je čas miru.« (Kučan, Milan. 2018. <http://www.bivsi-predsednik.si/up-rs/2002-2007/bp-mk.nsf/dokumenti/08.07.1990-90-92> (pridobljeno 5. oktobra 2018))

o moralnih pravilih življenja mogoče priti med marksisti in kristjani do soglasja in sodelovanja v družbenem (komunističnem) življenju, saj se je mogoče »navduševati za *socializem* in *komunizem*, pa odklanjati materializem. Zgodovina utegne to ločitev marsikje izvesti« (35).

Ta Janžekovičev optimizem je dokaj presenetljiv. To lahko razumemo tudi mi »kontekstualno«: bilo je napisano v letih najhujšega pritiska na Katoliško cerkev in preganjanja zvestih katoličanov (1951–1953). Iz besedil pa je tudi razvidno, da se je Janžekovič zavedal tveganosti svojih poskusov, kajti v isti sapi priznava, »da je marksistična etika vendarle precej materialistična« (1985, 37). Predvsem pa je treba biti pozoren na njegovo omejitev soglasnosti med marksizmom in krščanstvom. Ta soglasnost naj bi veljala samo na ravni medčloveških »naravnih« odnosov, s čimer torej priznava, da se glede vprašanj, ki zadevajo nadnaravno in religiozno, oba povsem razhajata. O teh nezdružljivostih pa ni širše razpravljal, omenjal jih je le mimogrede, ker je verjel, da se bo komunizem obrusil in bo prihodnost človeštva socialistična. »V duhu gledam dobo, ko bo socializem v neki obliki že davno splošno sprejet ...« (1985, 72)

3. Janžekovič kot predhodnik sodobne »etike kreposti«

Janžekovičeva metaetika je izrazito aristotelska in bi jo danes opredeljevali ne samo kakor etiko naravnega zakona (Škof 2002, 218), temveč še bolj kot »etiko kreposti«. ⁵ Ta je tretja smer poleg evdajmonističnih

⁵ A. MacIntyre je za G. E. M. Anscombe med sodobnimi filozofi najbolj znan in značilen zagovornik aristotelskega pojmovanja kreposti kot osebne odličnosti in popolnosti. Ni bil sicer prvi, ki je zagovarjal, da je treba preseči alternativno nasprotje med teleološkim konsekvencializmom in deontologizmom ter se vrniti k etiki kreposti, kakor jo je zagovarjal Aristotel, a je največ storil v tej smeri. Z njim je etika kreposti postala tretja smer normativne etike. Cilj moralne popolnosti niso dobre posledice navzven kakor pri konsekvencializmu, tudi ne izpolnjevanje dolžnosti zaradi dolžnosti kakor pri deontologizmu, temveč kakovost in dobrot krepostnega človeka samega kot nosilca dejanja. »Krepost je pridobljena človeška kvaliteta, katere posest in izvajanje teži k temu, da nas usposablja za to, da izvršimo tisto dobro, ki je dejanjem notranje in katerega pomanjkanje nam učinkovito preprečuje, da bi izvršili kakršnokoli tako dobro.« (MacIntyre 1984, 191) Kreposti nam omogočajo, »da udejanjimo svoje značilne možnosti, lastne zgolj človeški racionalni živali« (MacIntyre 2006, 22). Podobno je že pred njim Anscombova razlagala etični cilj grških filozofov kot »človeški razcvet« (*human flourishing*), in ne kot srečnost ali srečo v evdajmonističnem pomenu (Anscombe 1981, 41–42).

teleoloških in kantovsko usmerjenih deontoloških etik. Teleološki ev-dajmonizem, ki vidi namen moralnega prizadevanja v srečnosti, do kate-re pripelje, Janžekovič odklanja, četudi skupaj s Kantom poudarja, da je moralni človek sreče najbolj vreden. Toda iskanje (prihodnje) sreče ni v ospredju. V ospredju je aristotelsko uresničenje lastnega smotra, to pa je uresničenje samega sebe v svojem najvišjem duhovnem dometu kot razcvet (*human flourishing*) človekovih najvišjih duhovnih zmožnosti ali odličnosti, kot danes to poudarjajo zastopniki neoaristotelske »etike kreposti« ali »vrlinske etike« (Anscombe, McIntyre). Te poglede, ki so se v sodobni moralni filozofiji uveljavili šele proti koncu 20. stoletja, Janžekovič dejansko prehiteva,⁶ ko od treh smotrov človeškega življenja (Bog, sreča, moralna popolnost) postavlja tretjega kot povzetek tudi prvih dveh.

Tretje, kar velja za zadnji smoter npravnega napora, je dozoritvev človeške osebnosti, npravna popolnost, poplemenitenje značaja. Človek se rodi v redu npravnosti kot nepopisan list ali kvečjemu kot načrt, kot skica. Velika naloga vsega njegovega življenja je, da to skico izdela in napravi iz sebe plemenito osebnost. Stari misleci so radi opisovali, kako človek, ki se stalno trudi, da bi bil dober, npravno raste in zori. [...] Kdo bi ne priznal, da je tako poplemenitenje značaja najvišji smoter etike, ali vsaj v nekem smislu najvišji? Toda mar ni v taki npravni dozoritvi človekova najvišja sreča, in ali ni tako obogátenje človeške osebnosti [...] najvišje počeščenje Stvarnika? (Janžekovič 1976, 96)

Omemba »starih mislecev« opozarja, da se Janžekovič opira na Aristotela kot najbolj značilnega antičnega zastopnika »etike kreposti«. V delu *Smisel življenja* je Janžekovič te ideje še dopolnil in širše razvil. »Naša največja naloga na zemlji je: truditi se, da bi postali čim boljši ljudje.« (1966, 236)

V svojem prizadevanju zblížati stališča krščanstva in marksizma na podlagi praktične filozofije ali etike je ob predstavitvi svojega videnja marksistične etike moral podati tudi svoje videnje krščanske. Že njegovo pojmovanje etike kot etike kreposti predpostavlja personalistični vidik. Personalizem se trudi uravnesiti individualni vidik človeka kot

⁶ G. E. M. Anscombe je svoj znameniti članek *Modern Moral Philosophy* objavila leta 1958 v reviji *Philosophy* (letnik 33: 1–19).

moralnega subjekta, nosilca moralnih dolžnosti in dostojanstva ter socialni vidik človeške osebe kot občestvenega in družbenega bitja. Pri tem Janžekovič dosledno poudarja, da je pri vsej svoji nepogrešljivi družbenosti človek kot individualna oseba v svoji nravni popolnosti cilj vseh svojih prizadevanj. Z rahlim obotavljanjem marksizmu celo pripisuje, da s podobno brezpogojnostjo kakor krščanstvo zavrača ravnanje z ljudmi kot s sredstvi: »Krščanstvo [...] to zanika in mislim, da marksizem prav tako. Obema je človeška osebnost najvišja vrednota na zemlji.« (1976, 102)

4. Krščanstvo in etika

Janžekovič torej v svojem prizadevanju priti marksizmu čim bolj naproti temu pripisuje etiko, zraslo iz krščanskih korenin. »Marksistična etika je pa, vsaj v glavnih potezah, etika kulturnega človeka, ki jo je izoblikovalo krščanstvo. Zato je na tej podlagi možno sodelovanje, kakor so že večkrat naglašali z obeh strani.« (1985, 34) Vzporedno s tem je tudi krščanstvo prikazoval predvsem kot etični nauk.

Nedvomno so etične zahteve ljubezni v krščanstvu zelo poudarjene kot njegov neločljivi del. Težko pa je brez dodatne obrazložitve sprejemati nekatere Janžekovičeve trditve, ki zvenijo tako, kakor da bi bilo krščanstvo predvsem etika: etika je »jedro krščanstva« (1976, 89), »jedro krščanstva je etika« (1985, 54), »najvažnejše v krščanstvu je etika«, »namen in smisel razodetja je torej po Jezusovih izrečnih besedah podati npravne zapovedi, etiko«, »namen krščanstva je podati človeku etiko in nuditi mu sredstva, da more po njenih zelo zahtevnih načelih živeti«, »krščanstvo daje glavni poudarek etiki« (1976, 90).

Dve desetletji pozneje (1972) je Janžekovič svoje poglede na mesto etike v krščanstvu opredelil natančneje, in sicer v tem smislu, da je etični nauk kot bistvo Kristusovega poslanstva pripisal Jezusu kot človeku. Njegovo razpravo z naslovom *Etika – Jezusov dar človeštvu* (1978, 346–363) je mogoče razumeti kot dopolnilo, da je v poprejšnjih predstavitvah krščanstva, katerega bistvo naj bi bila etika, to treba razumeti kot zorni kot človeka, ki »še ni kristjan« (1978, 346). Tak človek bi po njegovem moral ugotoviti, da so Jezusova etična načela neprekosljiva. »Evangeljska občloveška etika, ustrežna temu, kar se najplemenitejšega oglaš v človeškem srcu, podana dosledno in jasno z besedo in zgledom, oprta na

avtoriteto najplemenitejše osebnosti, to je največji naravni dar, ki ga je prerok iz Nazareta poklonil človeštvu.« (Janžekovič 1978, 363) Besedna zveza »največji naravni dar« jasno kaže, da se avtor izrecno omejuje na raven, za katero ni potrebna vera v Jezusovo božanstvo niti v nadnaravne razsežnosti odrešenja. Poleg »naravnega daru« avtor torej predpostavlja še neki »nadnaravni dar«, ki je povezan z Jezusovim učlovečenjem, smrtjo in vstajenjem in ki je kot tak viden samo z očmi vere. A tudi mimo te vere je Jezusu mogoče priznati prvo mesto med etičnimi učitelji človeštva. S tem se je Janžekovič izognil očitku redukcije krščanstva na moralo, ki bi bil utemeljen na podlagi člankov iz petdesetih let.

Krščanstvo lahko obravnavamo od zunaj ali od znotraj, kar približno ustreza Janžekovičevemu razlikovanju med naravnim in nadnaravnim. A v obeh primerih je krščanstvo verstvo, in ne samo etični nauk. Pogled od zunaj je v glavnem pogled primerjalnega veroslovja, fenomenologije in sociologije religije. Religiozologji vedo, da je vsaka religija večplasten pojav, ki ga sestavljajo raznovrstne sestavine: nauk, ki nagovarja razum, bogočastje, ki nagovarja človekova čustva in čut za lepoto, moralne zahteve, ki ukazujejo vernikovi volji, ter skupne vrednote, na podlagi katerih se sestavljajo verska občestva, Cerkve in druge skupnosti. Temeljno stališče pa je, da so vse te prvine med seboj neločljivo povezane in da lahko vsaka od njih »funkcionira« samo v povezavi s preostalimi, ki jih vedno predpostavlja (Wach 1944, 18–19). Tako tudi krščanske etike ni brez krščanske dogmatike, ta pa se spet neločljivo povezuje s samim bogoslužjem. Ne vpliva pa samo nauk na etiko, temveč tudi etika na nauk. Najboljši dogmatiki so bili svetniki. Že Aristotel poudarja, da pravilno razsoja in prav vidi samo dober človek, »zato je kot nekakšen kanon in merilo vsega« (Nikomahova etika 1113a). Povezanost etike in celotnega sklopa mišljenja in vrednot dokazuje tudi naša sodobnost. Erozija krščanske morale v Evropi gre skupaj s sekularizacijo, ki je odpad od celotnega sklopa krščanske religiozne teorije in prakse. Zato krščanske etike ni mogoče ločiti od krščanske religijske celote, kakor je Janžekovič skušal marksistično etiko ločiti od marksistične ideološke celote.

Če pa se postavimo na stališče pogleda na krščanstvo od znotraj, se pravi na teološko stališče krščanskega vernika, se krščanska etika še bolj organsko poveže z drugimi sestavinami vere. Bistvo krščanskega samozavedanja ni etika, ampak zavest o odrešenju, ki nam je podarjeno po učlovečenem, trpečem in umrlem ter od mrtvih vstalem Božjem sinu

Jezusu Kristusu. Bistvo je vera, da je sveti, osebni in neskončni Stvarnik, ki je od vsega začetka zgodovine v dialoškem stiku s človekom, v Jezusu Kristusu, po njegovi smrti in vstajenju, vsem podaril odrešenje,⁷ ki so ga ljudje povabljeni sprejeti z vero vanj, ki je edini srednik med Bogom in ljudmi. To izhodišče presega zgolj etiko ljubezni, ki jo Janžekovič sicer utemeljeno opira na znane evangelijske prilike o usmiljenem Samarijanu ali o poslednji sodbi. A krščanstvo je bistveno več. »Večno življenje pa je v tem, da spoznavajo tebe, edinega resničnega Boga, in njega, ki si ga poslal, Jezusa Kristusa.« (Jn 17,3) Pri tem je treba izraz »spoznavanje« vzeti v celostnem pomenu in eksistencialni drži do Jezusa Kristusa. Tako je jedro krščanstva širše in globlje kakor sam sklop krščanskih etičnih navodil, ki iz tega bistva izhajajo kot nujna praktična zahteva. Povrh pa kristijan etično ne deluje zgolj iz sebe, ampak je tudi v svoji etičnosti prerujen človek. »Če je torej kdo v Kristusu, je nova stvaritev. Staro je minilo. Glejte, nastalo je novo.« (2 Kor 5,17) Osrednje bistvo krščanskega »veselega sporočila« je »novica« o Jezusovem dejanju odrešenja. »Spominjam vas, bratje, na evangelij, ki sem vam ga oznanil in ste ga tudi sprejeli ter stojite trdni v njem. Po njem ste na poti rešitve, če se trdno držite besede, ki sem vam jo oznanil, razen če ste zaman sprejeli vero. Izročil sem vam predvsem to, kar sem sam prejel: Kristus je umrl za naše grehe, kakor je v Pismih. Pokopan je bil in tretji dan je bil obujen, kakor je v Pismih.« (1 Kor 15,1-5) Jezusova smrt in vstajenje kot dejanje učlovečenega Božjega sina in kot dejanje vesoljnega odrešenja je osrednje bistvo krščanskega sporočila. Vse drugo so teoretične ali praktične izpeljanke iz te vere, z vso »etiko ljubezni« vred. Bistvo krščanstva je torej na ravni mistično-ontološke religiozne resničnosti, in ne samo na ravni praktično-etične.

Vse Kristusovo življenje je skrivnost odrešenja. Odrešenje nam prihaja predvsem prek krvi križa (Ef 1,7; Kol 1,13-14; 1 Pt 1,18-19), toda ta skrivnost je na delu v vsem Kristusovem življenju: že v njegovem učlovečenju, s katerim nas, ko sam postane ubog, obogati s svojim uboštvom (2 Kor 8,9); v njegovem skritem življenju, ki s svojo pokorščino (Lk 2,51) zadoščuje za našo nepokorščino; v njegovi besedi, ki očiščuje njegove poslušalce (Jn 15,3); v njegovih ozdravljanjih in izganjanjih hudih duhov, ko »je prevzel naše slabosti in si nadel naše bolezni« (Mt 8,17;

⁷ Da je odrešenje podarjeno, in ne zaslužno z etičnimi dejanji, poudarja tudi Janžekovič (1976, 95–96).

Iz 53,4); v njegovem vstajenju, s katerim nam podarja opravičenje (Rim 4,25). (KKC 216–217)

Sklep

Janžekovičev nauk, da je »etika vez med marksizmom in krščanstvom«, je izrazit primer »ponujene roke« marksistom s strani kristjana, ki v ta namen naredi vse, da bi bil za marksista sprejemljiv. V ta namen se Janžekovič zavestno postavlja na raven zgolj »naravnega« prikaza krščanstva, medtem ko »nadnaravn« vidik, ki je edini izvirni vidik krščanstva kot odrešenjskega verstva, pusti ob strani. To ne pomeni, da ga taji, kakor jasno dokazujejo nekateri drugi njegovi nastopi, v katerih jasno poudarja odrešenjsko bistvo Jezusovega dela. O tem lepo pravi, da je »Jezusova življenjska maša, ki nas je odrešila« (1985, 295). Janžekovičev poskus dialoga se umešča v čas najbolj trde komunistične politike do Katoliške cerkve, ko so bili številni duhovniki preganjani in zaprti, delovanje tistih, ki so ostali na prostosti, pa je bilo strogo nadzorovano in omejeno na najmanjšo mero. Ni pa podatkov, da bi Janžekovičevi članki naleteli na kakšen ugoden odmev in odgovor z nasprotne strani. Ne samo da je bila komunistična politika preveč zadržta za kaj takega. Tudi na Janžekovičevo ločevanje med marksističnim materializmom in naturalizmom z ene strani ter humanistično etiko, ki mu jo pripisuje z druge, marksisti na splošno niso pristajali. Tudi ni razvidno, da bi Janžekovičeva izvajanja nagovorila duhovnike in druge kristjane ter jih prepričala, da lahko krščanstvo najde z marksizmom skupni (etični) jezik in v njem podlago za enakopravno sodelovanje. Dejstva, ki so govorila proti temu, so bila preveč zgovorna in številna. Načelno se je obdobje dialoga začelo šele po letu 1968, a na enakopravno sodelovanje – drugačnega sodelovanja sploh ni – marksisti niso nikoli pristali. Tudi ga ni mogoče spodbujati s hipotetičnimi skupnimi imenovalci med krščanstvom in marksizmom, temveč s celovitim spoštovanjem človekovih pravic, ki terjajo spoštovanje identitete drugega v vsej njegovi različnosti in svojvrstnosti, in ne samo tako dolgo, dokler nam je podoben in se strinja z nami.

Kratice

- Dz-Sch** Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum
KKC Katekizem Katoliške cerkve
VS Koncilna izjava o verski svobodi

Reference

- Ansdcombe, Gertrude Elisabeth Margaret.** 1981. »Modern Moral Philosophy«. V: *The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe. Vol. 3: Ethics, religion and politics*, 26–42. Oxford: Blackwell.
- Aristoteles.** 1994. *Nikomahova etika*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich.** 1975. *Wissenschaft der Logik* I. Hamburg: F. Meiner.
- — —. 1837. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Werke 9*. Hrsg. E. Gans. Berlin: Duncker und Humblot.
- Janžekovič, Janez.** 1976. *Kršćanstvo in marksizem, Izbrani spisi I*. Celje: Mohorjeva družba.
- — —. 1978. *Razprave, Izbrani spisi V*. Celje: Mohorjeva družba.
- — —. 1985. *Postruška, Izbrani spisi VI*. Celje: Mohorjeva družba.
- — —. 1966. *Smisel življenja*. Celje: Mohorjeva družba.
- Juhant, Janez in Vinko Potočnik,** ur. 2002. *Filozof Janez Janžekovič. Mislec in kolesja ideologij*. Ljubljana: Družina.
- Kolakowski, Leszek.** 1978. *Main Currents of Marxism. Vol. I: The Founders*. Oxford: Clarendon Press.
- MacIntyre, Alasdair.** 1984. *After Virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- — —. 2006. *Odrisne racionalne živali: zakaj potrebujemo vrline*. Ljubljana: Studentska založba.
- Marx, Karl in Friedrich Engels.** 1971. *Izbrana dela II*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Rus, Vojan.** 1976. *Etika in socializem*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Stres, Anton.** 1987. *Heglovo in Marxovo pojmovanje svobode*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Škof, Lenart.** 2002. Janžekovičeva etika. V: Janez Juhant in Vinko Potočnik, ur. *Filozof Janez Janžekovič. Mislec in kolesja ideologij*, 209–224. Ljubljana: Družina.
- Wach, Joachim.** 1944. *Sociology of Religion*. Chicago: The University of Chicago Press.



Maksimilijan Matjaž

Maksimilijan Držečnik – teolog in pastir koncilske preнове

Maksimilijan Držečnik – Theologian and Shepherd of the Consilium Renovation

Povzetek: Dr. Maksimilijan Držečnik (1903–1978) je vodil krajevno Cerkev v obdobju velikih družbenih sprememb in teoloških iskanj v pred- in pokoncilskem obdobju. Analiza njegove doktorske disertacije nam odpre nov pogled na teološki format njegove osebnosti. Pokaže se kot izredno prodoren mislec, ki zmore strokovno podkovanu presojuati in dokazovati temeljne kristološko-teološke dileme. Temeljiti študij klasične teologije in spremljanje sodobnih teoloških tokov sta ga usposobila za dobrega profesorja filozofije in biblicistike, za modrega voditelja mariborsko-lavantinske škofije v razburkanih povojnih in pokoncilskih letih, za izvirnega teologa na drugem vatikanskem koncilu ter za vrednega naslednika škofa Slomška, ki je prepoznal Sveto pismo in teološki študij kot temelj za ohranitev in razvoj narodne biti.¹

Ključne besede: Maksimilijan Držečnik, mariborski škof, teološka fakulteta, bogoslovna šola, prevod Svetega pisma, biblična pastorala, teologija, Kristus Bogo-človek

Summary: *Maksimilijan Držečnik (1903–1978), PhD, led the local Church during the period of big social changes and theological searches in the pre and post-council era. The analysis of his doctoral dissertation gives us a new look at the theological form of his personality. He appears as an extremely insightful thinker who can expertly consider and prove the basic Christological-theological dilemmas. The study of classical theology and monitoring modern theological streams, trained him as a good professor of philosophy and biblical literature, a wise leader of the Maribor-Lavantian diocese in turbulent post-war and post-council years, an original theologian at the Second Vatican Council, and a worthy successor to Bishop Slomšek, who recognized The Bible and theological study as the basis for the preservation and development of the essence of nation.*

¹ Prispevek je nastal kot rezultat dejavnosti raziskovalnega programa P6-0262 *Judovsko-krščanski viri in razsežnosti pravičnosti*, ki ga je sofinancirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna.

Key words: *Maksimilijan Držičnik, bishop of Maribor, Faculty of Theology, theological school, Bible translation, biblical pastoral care, theology, Christ God-man*

Škof in bogoslovni profesor dr. Maksimilijan Držičnik (1903–1978), ki je vodil mariborsko-lavantinsko škofijo v razburkanih povojnih in pokoncilskih letih (1946–1978), je gotovo eden najbolj zaslužnih za ponovno obuditev teološkega študija v Mariboru pred petdesetimi leti. Bil je izredno razgledan in izobražen, ne le v teologiji, ampak tudi v jezikih, književnosti, zgodovini, sociologiji in matematiki, kar mu je pomagalo, da je pri vodenju škofije ohranil jasno teološko, cerkveno in družbeno-pastoralno vizijo. Cerkev so takrat pretresali z ene strani različni pritiski oblasti, ki je hotela omejevati in oteževati delovanje Cerkve ter vplivati na odločitve njenih voditeljev, po drugi strani pa je bilo veliko nemira in pričakovanja sprememb tudi v sami Cerkvi, kjer so se pod vplivom drugega vatikanskega koncila prebujala različna gibanja in novi teološki tokovi. Ob tem se je marsikaj starega rušilo in ob podrtih zidovih puščalo za seboj nemalo zmede in nedorečenosti. Kot je zapisal Držičnikov naslednik, škof Kramberger, je bil Držičnik »škof v najtežjem obdobju slovenske zgodovine, ki je zahtevalo veliko modrosti, previdnosti pa tudi moči in tveganja«. (Kramberger 2013, 5)

1. Držičnikova študijska pot

Maksimilijan Držičnik se je rodil leta 1903 v Ribnici na Pohorju in je po končani maturi v Mariboru leta 1924 vstopil v mariborsko bogoslovje. Študiral je na Bogoslovnem učilišču, ki sicer ni imelo enakega statusa kot Teološka fakulteta v Ljubljani, vendar so ugledni in strokovno visoko usposobljeni profesorji zagotavljali, da je bil študij teologije kljub vsemu izvajan po vseh takrat predpisanih mednarodnih cerkvenih standardih.² Dogmatiko sta v tistem času predavala starosta med bogoslovni profesorji in narodni poslanec dr. Jože Hohnjec (1873–1964) in njegov

² Lavantinsko Bogoslovno učilišče v Kraljevini Jugoslaviji ni imelo več enakega statusa kot v Avstriji. Beograjsko prosvetno ministrstvo je bogoslovno učilišče obravnavalo kot srednjo strokovno šolo, ki se zaključila s strokovnim bogoslovnim izpitom. Posvetna oblast je »spregledala«, da so pravoslavna bogoslovja sprejemala dijake z malo maturo, katoliška bogoslovna učilišča pa z veliko maturo oziroma s končano gimnazijo. (Ojnik 1995, 29) Mariborska škofija se je že od leta 1927 pogajala o ureditvi statusa šole, da bi bil Bogoslovnemu učilišču priznan status višje strokovne šole z rangom fakultete, vendar je finančno ministrstvo vztrajalo, da

namestnik dr. Jože Krošl (1894–1978), ki je predaval tudi primerjalno veroslovje in cerkveno zgodovino; moralno teologijo in sociologijo je predaval vsestransko izobražen in ustvarjalen socialni mislec, profesor dr. Josip (Jože) Jeraj (1892–1964), cerkveno in kanonično pravo ter patrologijo profesor dr. Vinko Močnik (1889–1969), pastoralno teologijo in katehetiko dr. Jožef Somrek (1871–1936), Sveto pismo sta predavala biblicist dr. Josip Zidanšek (1858–1930) in svetovljansko razgledani profesor dr. Anton Jehart (1881–1948), filozofijo, zgodovino, cerkveno umetnost in včasih še druge teološke predmete pa je predaval takrat gotovo eden najbolj uglednih in učenih štajerskih znanstvenikov dr. Franc Kovačič (1867–1939).

Po zaključenem tretjem letniku bogoslovja je škof Andrej Karlin jeseni leta 1927 Držečnika poslal v Rim, kjer naj bi na Papeški univerzi Gregoriana dopolnil in nadaljeval svoj teološki študij. Bival je v rimskem zavodu Collegium Germanicum Hungaricum, kjer je ostal do leta 1933. V kolegiju je spoznal številne duhovnike študente iz sosednjih držav, ki so kasneje zasedli odgovorna mesta v Cerkvi, med drugim bodočega dunajskega kardinala Franza Königa, kölnskega kardinala Josepha Höffnerja, zagrebškega kardinala Alojzija Stepinca in Franja Šeperja ter bodočega celovškega škofa Josepha Köstnerja, s katerim sta redno govorila tudi slovensko. (Roter 2003, 14) Ker sta se organizacija in obseg teološkega študija na rimski univerzi nekoliko razlikovala od tega na Bogoslovnem učilišču v Mariboru, je moral Držečnik v prvih dveh letih praktično dopolniti celoten študij modroslovja. Po dveh letih je ta študija zaključil in bil 22. marca 1930 promoviran za doktorja modroslovja oziroma filozofije.³ Še isto leto je nadaljeval s študijem teologije. Predavanja na univerzi

gre za zasebno šolo, ki ni upravičena do dodelitve kakršnihkoli državnih sredstev. (NŠAM, P4, šk. 13/1935, št. 348) (Krajnc-Vrečko 2010, 474)

³ Zaključno delo doktorata iz modroslovja ni ohranjeno in verjetno sploh ni bilo natisnjeno. Zaradi tega se nekateri sprašujejo, ali je Držečnik takrat opravil doktorat ali pa zgolj zaključni izpit po prvih dveh letih filozofije (bakalavreat) (Rotar 2002, 14). Obstajajo različni zapisi, kdaj naj bi doktoriral iz modroslovja: v svojem uradnem življenjepisu pravi, da je dosegel doktorat iz filozofije leta 1929, v njegovem kartotečnem listu v arhivu škofijskega ordinariata v Mariboru je zabeležen datum 12. julij 1929, v izvodu Šematizma lavantinske knezoškofije za leto 1937, ki je ročno dopisan in pripravljen za izdajo leta 1946, pa je zapisan datum doktorata iz modroslovja v Rimu 22. 3. 1930, z ročnim dopisom: nostrif. 20. 4. 1939 (str. 28). Šematizem hrani arhiv Škofijske teološke knjižnice v Mariboru.

so bila takrat v latinščini, prvi občevalni jezik v kolegiju Germanik pa je bila nemščina. Vse to ga je na začetku precej utrujalo, a se je v novih razmerah kmalu zelo dobro znašel in bil na praznik Kristusa Kralja, 30. oktobra 1932, v cerkvi kolegija Germanik posvečen v duhovnika. Novo mašo je obhajal 1. novembra na grobu apostola Pavla v rimski baziliki zunaj obzidja. Tudi ta dogodek je nanj napravil globok preroški vtis, ki se je odražal v njegovi posebni predanosti študiju Svetega pisma. Do poletja je še nadaljeval svoj doktorski študij iz teologije, nato pa se je na kratko vrnil domov in imel 16. julija 1933 v svoji domači župniji v Ribnici na Pohorju ponovitev slovesnosti nove maše. Do oktobra je ostal v domači župniji in tam nabiral svoje prve kaplanske izkušnje, jeseni pa se je vrnil v Rim, kjer je poleti 1934 dokončal študij ter opravil izpite za doktorat iz teologije. Ko se je vrnil domov, je bil 16. avgusta 1934 imenovan za kaplana v Celju. Tam je deloval do 1. avgusta 1936, ko je bil nastavljen za kaplana v Svetinjah ter hkrati za prefekta v dijaškem semenišču v Mariboru. To službo je opravljal do jeseni leta 1938. (Rotar 2003, 18)

2. Raziskava kristologije sv. Ambroža Milanskega

Ob vedno novih zadolžitvah, ki jih je dr. Držečnik sprejemal vse od svoje vrnitve iz Rima leta 1934, mu gotovo ni bilo lahko najti čas za dokončanje doktorskega študija iz teologije, kjer je moral izdelati in objaviti še doktorsko disertacijo. Posvetil se je študiju nauka sv. Ambroža Milanskega (339–397) o resničnosti in neločljivi povezanosti Božje in človeške narave v Jezusu Kristusu. Tema njegovega doktorata je bila zanj na neki način vizionarska, saj ga je nehote pripravljala na njegovo profesorsko in škofovsko delovanje v bližajočih se prelomnih časih, ko se bo moral boriti proti vsiljeni ločitvi med duhovnim in materialnim, med znanostjo in vero, med Cerkvijo in družbo. Ob študiju doktorske teze se je poglobljal v bistvene teme teologije, kar ga je najbolje usposobilo za duhovniško in profesorsko službo v zelo težkih razmerah povojnega časa. Tudi škof Ambrož Milanski je deloval v za Cerkev in razvoj teologije zelo burnih in prelomnih časih, ko sta Arij in Nestorij zelo uspešno širila krivo vero, da je Kristus zgolj ustvarjen, in ne pravi Bog, in zato tudi ne Sin v pravem pomenu besede. Njegovo vedenje je omejeno, njegova Mati pa je samo človeška mati. Arijansko zmoto je leta 325 obsodil prvi nicejski koncil. Kasneje se je arijanstvo ponovno razširilo in leta 381 so škofje na prvem carigrajskem koncilu ponovno obsodili arijanstvo in sprejeli

nicejsko-carigraysko veroizpoved, ki predstavlja stališča uradne Cerkve o naravi Boga in Jezusa Kristusa: Jezus je pravi Bog in pravi človek, je enega bistva z Očetom in zato je v resnici Bog in Sin.

Ambrož si je na podlagi študija Svetega pisma prizadeval za izvorno razumevanje Kristusa, v katerem se je Bog na enkratni način učlovečil in združil s človeško naravo ter postal v njej trajno navzoči »Emanuel« – Bog z nami. To skrivnost je hotel izraziti v sodobnem jeziku grške misli. Njegovo učenje je bilo kasneje potrjeno na treh velikih ekumenskih concilih, v Efezu 431, kjer je bilo razglašeno, da je Marija s spočetjem Božjega Sina v svojem telesu v vsej resnici postala Božja Mati, v Kalcidonu leta 451, ki uči, da je Jezus Kristus resnično Bog in resnično človek, da je Edinorojeni in da obstaja v dveh naravah nepomešano in nerazdeljeno, ter na concilu v Carigradu leta 553, ki uči, da je v Kristusu samo ena oseba, v kateri živi tako človeška kot Božja narava. (KKC 464–469)

Držečnik je v svoji disertaciji z naslovom *Doctrina Sancti Ambrosii De Christo Deo-Homine* (Nauk sv. Ambroža o Kristusu kot Bogo-človeku), ki jo je na Papeški univerzi Gregoriana zagovarjal novembra 1938 in je bila isto leto tudi delno natisnjena, predstavil prav osrednji del Ambroževega kristološkega učenja, kjer cerkveni oče dokazuje, da v Kristusu obstajata dve volji, ki sta med seboj skladni, a druga druge ne uporabljata. Disertacija ima poleg uvodnega dela,⁴ v katerem navede literaturo, ki jo je uporabljal,⁵ predstavi glavne poudarke Ambroževe kristologije in

⁴ Disertacija je pisana v latinščini in ima zelo jasno sholastično strukturo. Za objavo je pripravil povzetek (*Excerpta*) dveh glavnih delov (*De unione divinae et humanae in Christo* in *De praecipuis consecrariis hypostaticae unionis*) na skupaj 36 straneh. Zvezek je bil tiskan v tiskarni sv. Cirila in Metoda v Mariboru leta 1938. Opremljen je z *Vidimus et approbamus* rimskih univerzitetnih oblasti (5. november 1938), z *Nibil obstat* uradnega cenzorja lavantinske škofije dr. Jožefa Hohnjeca (18. november 1938) ter z *Imprimatur* ordinarija škofa Tomažiča (19. november 1938).

⁵ Iz seznama literature lahko razberemo Držečnikovo študijsko resnost in interes. Na začetku navede obširen seznam obravnavanih Ambroževih del, polovica teh so komentarji starozaveznih knjig, od komentarjev novozaveznih knjig najdemo samo komentar Lukovega evangelija. V nadaljevanju navede nekaj kristoloških traktatov (Petavius, *De incarnatione*, Venetiis 1745; Galtier, *De Verbo incarnato*, Parisii 1933), nekaj splošnih dogmatičnih in patrističnih priročnikov v nemškem, francoskem, angleškem in latinskem jeziku, med njimi tudi takrat najsodobnejšo delo Rauschen – Altaner, *Grundriss der Patrologie*, Frib. 1931. Med študijami o sv. Ambrožu pa

nekaj klasičnih študij na to temo, še dva glavna dela. V prvem razpravlja o enosti Božje in človeške narave v Kristusu, v drugem pa obravnava vprašanje hipostatične unije. Disertacija je sicer patristično-dogmatična, a v njej lahko prepoznamo temeljit študij klasične patristične teologije, ki gradi na biblično-apologetskem pristopu, ki je takrat prevladoval v teologiji. V uvodu Držečnik pravilno ugotavlja, da je treba tudi Ambroževe izjave razumeti v apologetskem kontekstu. Tako v predstavitvi Ambroževih stališč pravi: »Arijanci so namreč svoje ugovore črpali ravno iz tega naslova, iz Kristusove podrejenosti Očetu. Zato je Ambrož, da bi jih zavrnil, povsod tam, kjer je zasledil kakšno skladnost med Očetom in Sinom v volji in delovanju, takoj izpostavil istovetnost volje in delovanja, posledično tudi narave. Torej ni nič čudnega, če je včasih pretiraval, ko je zoper arijance navajal besedila, ki izražajo zgolj moralno podrejenost Kristusove volje Očetovi.« (1938, 28)⁶ Resničnosti svojega telesa nam torej Kristus ne more dokazati drugače kakor po svojem razkrivanju v človeški dejavnosti. »Zaradi tega,« nadaljuje Ambrož, »velja za tistega, ki ima polno vero, tisti, ki je v njem prepoznal Božjega sina in ni zanikal človeka. Jezus je torej v obojem eden, neločljiv po številu, prepoznamo pa ga po različnosti delovanja, ne po raznolikosti v osebi.« (Držečnik 1938, 29)

Držečnik v nadaljevanju predstavi Ambrožev nauk o Kristusovih človeških občutjih, ki po njegovem mnenju predstavljajo vrsto človeških dejanj, ki jih postavlja nasproti Božjim dejanjem. Za Ambroža so prav človeška občutja znamenje Kristusa Odrešenika (*affectus humani signum Christi Redemptoris*). Zato rad premišljuje o trpečem Kristusu, ki je vzel nase naše bolečine, da bi jih v sebi samem premagal, kakor je s svojo smrtjo premagal smrt. »To je moral vzeti nase in ozdraviti to, od koder je izvirala krivda.« Kristus je naposled vzel nase bolečine zato, da bi nam dal zgled. »Hoče nas vzgojiti, da bi se mi, ki smo se ob Jožefu naučili, da se nam ni treba bati ječe, ob njem tudi naučili premagati smrt [...] Kako naj te, Kristus, namreč posnemamo, če ne hodimo za teboj kot

najdemo med drugim F. Huhn, *Ursprung und Wesen des Bösen und der Sünde beim Kirchenvater Ambrosius*, Paderborn 1933; Idem, *Die Bedeutung des Wortes Sacramentum beim Kirchenvater Ambrosius*, Fulda 1928; A. Pagnamenta, *La Mariologia di S. Ambroglio*, Milano 1932.

⁶ Razpravlja o Ambr., In Ps. 39 enarr. Nr. 15. Gl. npr. besede v Ps 39,8: »Glej, prihajam, da izpolnim tvojo voljo ...«

človekom?» (Držečnik 1938, 29)⁷ Ambrož v drugi knjigi spisa O veri na podlagi besedil Kristusovega pasijona razloži in razreši arijanski ugovor proti Kristusovemu božanstvu in razloži razmerje med Kristusovo Božjo in človeško voljo, na kar se kasneje sklicuje tudi šesti ekumenski koncil v Carigradu, ko prizna, da ima Sin isto voljo kot Oče. »Ena je torej volja, kjer je eno delovanje. A eno je človeška, drugo Božja volja.« Kristus je torej življenje privzel v človeški volji, ker se človek smrti boji, trpljenje pa je vzel nase v Božji volji, da bi trpel za človeka. »Privzel je torej mojo voljo, privzel mojo žalost [...] Moja volja je tista, ki jo je imenoval svojo, ker je kot človek privzel mojo žalost in je govoril kakor človek: Ne kakor jaz hočem, ampak ti. Moja je, ker sem jo privzel s svojim občutjem. Nihče namreč ne poskakuje od veselja, da bo umrl.«⁸ Kristus je torej v resnici prevzel človeška občutja in prav zaradi tega postal človekov odrešenik.

Ob tem si Držečnik zastavi izzivalno vprašanje: »Ali ni človeška narava bistvena narava? O tem je moč dvomiti. Kajti po Ambroževem mnenju se le Božja narava oklene trpljenja, človeška narava pa se trpljenja ustraši. Rekel je namreč, da je življenje v človeški volji, ker se bojimo smrti, trpljenje pa je v Božji volji, ker je trpel za nas. Kljub temu že besede, ki jih rabi Ambrož (volja, žalost), kažejo na lastno človeško naravo ali gibanje v zgornjem delu duše. Na voljo pa gleda 'kot na naravo', kakor so pozneje potrdili tudi sholastiki, ko jo imenujejo 'volja kot razum'.« (Držečnik 1938, 30)⁹ Ambrož namreč pravi, da se Odrešenik ni žalostil zaradi svojega trpljenja, marveč zaradi naše bede: »Zdelo se je, da je žalosten. Bil je žalosten, ne zaradi svojega trpljenja, marveč zaradi naše razkropljenosti [...] In ni se odmaknil od resnice, če je bil žalosten zaradi preganjalcev, o katerih je vedel, da bodo deležni kazni zaradi velikanskega bogoskrunstva. In zato je rekel: Vzemi od mene ta kelih, ne, ker bi se Božji sin bal smrti, temveč ker ni hotel niti pogube slabih ...« In na drugem mestu: »On, ki je privzel naše šibkosti, je privzel tudi naše občutje, saj je bil celo žalosten do smrti, ne zaradi smrti, ker prostovoljna smrt, zaradi katere bo prišlo veselje vseh, ozdravljenje vseh, ne prinaša žalosti [...] Torej je bil žalosten do smrti, dokler se ni dopolnila milost. To potrjuje tudi njegovo lastno pričevanje, ko o svoji smrti pravi: 'Biti

⁷ Razpravlja o *Expos Luc.* X. n. 56. ML 15, 1819.

⁸ *De fide* L. 2. c. 6.–7. n. 51–53. ML 16, 517.

⁹ Navaja: S. Thom. Summa Theol. III. qu. 18. a. 6.

pa moram krščen s krstom, in kako tesno mi je pri srcu, dokler se to ne izpolni.» (Lk 12,50) Zdi se, da Ambrož ne bi mogel jasneje pripisati Kristusu volje kot razuma. Držečnik se pri tem sklicuje na Larenta, ki pravi, da ni nihče razložil nauka o dvojni Odrešenikovi volji bolje kot Ambrož. (1938, 30)

Držečnik se posveti tudi vprašanju o Kristusovi vednosti, ki ga je Ambrož razreševal v ugovoru proti arijancem. Ugotavlja, da cerkveni očetje niso vedno govorili s popolno jasnostjo, zaradi česar imamo različne razlage, ki vzbujajo dvom in negotovost. Očetje so v boju proti arijancem želeli dokazati Kristusovo božanstvo, od katerega je bilo treba umakniti vsako vrsto nevednosti. Pri tem pa se je zlahka primerilo, da so nevednost pripisali človeškosti in zatemnili Kristusovo človeško vednost. (Držečnik 1938, 31)¹⁰ Ambrož to vprašanje večkrat obravnava. Prvič je o njem izčrpno razpravljal v peti knjigi spisa *O veri* okrog leta 380, kjer se ni upal pridružiti tistim, ki pravijo, da Kristus po svojem človeštvu ne ve za sodni dan, pač pa pravi, da Kristus tako govori po svojem božanstvu, saj nam ne koristi vedeti za sodni dan. Če se namreč vprašamo, zaradi česa ni hotel opredeliti trenutkov, bomo ugotovili, da tega »ni storil zaradi nevednosti, temveč zaradi modrosti. Nam ta vednost namreč ne koristi; medtem ko ne vemo zagotovo, kdaj bo prišel sodni dan, kot v nekakšni stalni pripravljenosti zavračamo navado, da grešimo.«¹¹ Ta razlog podkrepi tudi samo Sveto pismo: »Ni vaša stvar, da bi vedeli za čase in trenutke« (Apd 1,7). Kristusova vednost se vseka kot razlikuje od Očetove, ki je večna, Kristusova pa je sinovska in se torej v ljubezenskem odnosu do Očeta pogloblja in raste.

Drugič Ambrož obširneje razpravlja o Kristusovi vednosti leta 381/82 v knjigi *O učlovečenju* (*De incarnatione*), kjer zavrača apolinaristično zmoto o Kristusovi duši. V Kristusu namreč obstaja dvojna modrost, Božja in človeška in posledično tudi razumna duša. Človeška modrost pri Kristusu se da razbrati iz njenega napredovanja (Lk 2,52). Ambrož tej modrosti pripiše stvarno napredovanje. (Držečnik 1938, 32)¹² Držečnik brani Ambroževo stališče, ki je bilo v zgodovini patrističnega

¹⁰ Navaja: E. Schulte, *Die Entwicklung des Lehres vom menschl. Wissen Christi bis zum Beginn der Scholastik*. Paderborn 1914.

¹¹ »*Non ignorantiae inveniemus esse, sed sapientiae. Nobis enim scire non proderat.*« *De fide*, 1. V. c. 16. n. 195/6. ML 16, 687.

¹² Navaja *De incarn.* c. 7. n. n. 71/2. ML 16, 863/7.

raziskovanja različno interpretirano, v smislu, da je naprej zagovarjal zgolj navidezno napredovanje in je odstopil od svojega prejšnjega mnenja iz pete knjige *O veri* ter sprejel mnenje, ki se mu je takrat še obotavljal pridružiti. Po njegovem je pravilneje reči, da Ambrož namiguje na naravno ali pridobljeno vednost pri Kristusu. Ta je tudi pri Kristusu rastla podobno kot pri dojenčku, ki po logiki človeškega spoznavanja oziroma »po človeški nespameti« še ne ve tistega, česar se še ni naučil. »Tukaj je treba biti pozoren na 'ne ve po človeški nespameti'. Ne pravi preprosto, da ne ve kot dojenček, marveč da ne ve zaradi pomanjkanja modrosti, tj. človeške vednosti.« (Držičnik 1938, 32) Pri tem govori Ambrož tudi o dvojnem viru Kristusove človeške vednosti (*duplicem fontem scientiae in humanitate Christi*): ena je naravna, ki izvira iz njegove človeškosti (*naturalem ex humanitate*), druga pa je višja, ki jo zajema iz božanskosti (*superiorem ex divinitate*). (Držičnik 1938, 33) Držičnik se v tem presojanju in dokazovanju izkaže kot izredno luciden mislec, ki je najširše strokovno podkovan in globoko zakoreninjen v izvorni biblični misli.

Zadnje poglavje doktorata posveti Držičnik potrebnosti čaščenja Kristusa kot Boga-človeka, ki je resnično trpel in zmagoslavno vstal. Ambrož namreč pogosto izvaja Kristusovo božanstvo prav iz nujnosti njegovega čaščenja. Čaščenje je najvišji kult, »skrivnost Božje moči«. Na podlagi tega se sooči z nedoslednosti arijancev, ki po eni strani priznavajo, da je treba Kristusa častiti, po drugi pa trdijo, da je ustvarjenina. »Če menijo, da je Sin Očetu tuj, zakaj ga častijo, ko pa je pisano: Boš mar častil tujega Boga? Če pa ga ne častijo, naj to priznajo, da ne bodo koga zavajali pod imenom izpovedovanja vere.«¹³ Ambrož se sklicuje na apostola Pavla, ki je Kristusu služil in ga častil ter zaupal, da je pravi Bog, ter ga izpovedoval s svojim pobožnim služenjem. »Kako naj bi mu torej Pavel služil, če bi menil, da je ustvarjenina? [...] Arijanci naj torej prenehajo častiti tistega, ki ga imajo za ustvarjenino, ali pa naj nehajo imenovati ustvarjenina njega, o katerem se pretvarjajo, da ga častijo!«¹⁴ Držičnik zaključuje, da je treba Kristusa častiti kot konkretno osebo, kot človeka, in ne zgolj kot abstraktno dojemano božanstvo. (Držičnik 1938, 35) Pri tem si zastavi tudi kritično vprašanje: Ali ne gre pri takem čaščenju Kristusovega telesa za malikovanje? Ponovno navaja Ambroža, ki trdi, da je nujno čaščenje tako Kristusove človeškosti kot božanskosti. Treba

¹³ *De fide* L. I. c. 11. n. 61. ML 16, 544.

¹⁴ *De fide* L. V. c. 3. n. 48. ML 16, 659.

je častiti skrivnosti učlovečenja, ker se v njih prepoznavajo sledovi božanstva in poti nebeške Besede, ki se je spustila v človeško telo. Na očitke o malikovanju pa odgovarja: »Vendar ne smemo častiti zemlje, ker je ustvarjenina, ampak ker jo je s sprejemom telesa privzel Gospod Jezus. Zato dejansko ne častimo zemlje, ampak Kristusovo telo v skrivnostih sv. evharistije, ki je v podobi kruha – zemlje. [...] Kristus namreč ni razdeljen, temveč eden, in ko ga častimo kot Božjega sina, ne zanikamo, da je rojen iz Device [...] Marija je bila Božji tempelj, ne Bog templja.« (1938, 36)¹⁵ Držečnik zaključuje, da je Ambrož s tem jasno izrazil ne le motiv za čaščenje Kristusa, temveč tudi razlog in temelj tega čaščenja, ki je v enotnosti osebe v Kristusu, ker je Kristus eden, ne razdeljen, ker je bil isti rojen iz Očeta in iz Device, ker Kristusovo telo ni nekaj ločenega od Očeta in obstoječe samo zase, marveč eno, a ne po edinosti narave, marveč osebe. (1938, 36)

Analiza Držečnikove doktorske disertacije nam odpre pogled v najgloblje temelje njegovega kasnejšega teološkega in voditeljskega delovanja. V luči teh njegovih doslej premalo poznanih teoloških raziskav lahko bolje razumemo in presojava njegovo škofovsko učenje in odločitve. Študij del sv. Ambroža, ki je moral braniti enotnost Kristusove Bogočloveške osebe pred agresivno arijansko herezijo, ki je želela Kristusovo skrivnost razcepiti in s tem izničiti edinstveno krščansko oznanilo o Kristusovem učlovečenju in vstajenju, je Držečnika usposobil za vodenje Cerkve v obdobju najhujših pritiskov materialistične marksistične ideologije. Njegov čas pa ni težak samo zaradi pritiskov te ideologije, ki ji je v njeni »socialni varianti«, da gre namreč za rojstvo novega, od Boga osvobojenega človeka, podleglo tudi precej mislecev v Cerkvi, temveč tudi zaradi nezaupanja določenih konservativnih teoloških struj v Cerkvi, ki se jih drugi vatikanski koncil ni dotaknil. Ti so, nasprotno, hoteli ohraniti in še utrditi obrambni zid med teologijo, Cerkvijo in sodobnim svetom. Zidovi pa nikoli ne morejo zagotoviti prave varnosti.

3. **Biblicist in teološki profesor**

Držečnik je moral glavni del svojega doktorskega dela dokončati po svoji vrnitvi iz Rima v domovino jeseni 1934, kjer pa so ga takoj čakale številne pastoralne in študijske zadolžitve. Prvo redno kaplansko

¹⁵ Razpravlja o *De Spiritu S.* (O Svetem Duhu) L. III. c. 11. n. 79. ML 16, 794/5.

mesto je nastopil v Celju (1934–1936), kjer se je lahko sicer še nekaj časa posvečal intenzivnemu osebnemu študiju. Ko je bil jeseni leta 1936 imenovan za študijskega prefekta v dijaškem semenišču v Mariboru, pa je že moral hkrati prevzemati tudi določene zadolžitve na Bogoslovnem učilišču. Tako je zaradi bolezni profesorja moralne teologije, dr. Jeraja, že oktobra 1936 začasno prevzel njegova predavanja iz etike, sociologije in moralne teologije. (NŠAM, Škofijska pisarna, P 4, 2405/1936) Ko je septembra 1937 tudi profesor bibličnih ved Stare zaveze dr. Anton Jehart zaprosil za bolniški dopust, ga je oktobra istega leta škof dr. Tomažič imenoval še za začasnega docenta tega predmeta na Visoki bogoslovni šoli. (NŠAM, Škofijska pisarna, P 4, 2301/1937) To službo je opravljal tri leta. Ker se je proces upokojitve rednega profesorja dr. Jeharta, ki je bil na Visoki bogoslovni šoli nastavljen kot državni uslužbenec, zelo zavlekel,¹⁶ se Držičnikov profesorski status ni mogel državnopravno urediti.¹⁷ Poleti 1940 je dr. Anton Trstenjak sprejel mesto docenta za filozofijo in osnovno bogoslovje na ljubljanski Teološki fakulteti. Držičnik se je spet izkazal kot najprimernejši, da prevzame v Mariboru njegovo mesto. Škof dr. Tomažič ga je tako 27. julija imenoval za docenta filozofije na Visoki bogoslovni šoli. Na izpraznjeno mesto predavatelja bibličnih ved Stare zaveze pa je bil 1. avgusta 1940 imenovan škofijski tajnik Jaroslav Kotnik, ki mu je bilo hkrati naloženo, da v najkrajšem času naredi doktorat iz teologije. (NŠAM, Škofijska pisarna, P 4, 1837/1940)

Držičnik je opravljal profesorsko službo v Mariboru vsega skupaj pet let, od tega je tri leta poučeval Sveto pismo Stare zaveze. Zaradi vedno novih obveznosti, ki jih je v tem času sprejemal, si za posamezne predmete ni mogel pripraviti obširnejše lastne študijske literature, po kateri bi lahko ocenjevali njegovo strokovno usposobljenost v tistem času. Leta 1939 je opravljal neke vrste »strokovni izpit« pred upravnim odborom sveta za disciplino semenišč za dodelitev stolice bibličnih ved Stare zaveze na Bogoslovnem učilišču. V presojo je predložil dve razpravi (O metodi bibličnega študija stare zaveze in *Scrutamini Scripturas!*) ter

¹⁶ Prof. Jehart se je upokojil 31. marca 1939, vzroki za njegovo predčasno upokojitvev pa niso navedeni. (Urlep 2017, 93–99)

¹⁷ Držičnik je tako za svoje osnovno preživljanje še vedno vezan na službo prefekta v dijaškem semenišču. Dvakrat letno pa mu je bila izplačana manjša vsota, da si je lahko priskrbel nekaj strokovne literature. (NŠAM, Škofijska pisarna, P 4, 4/1938)

skripta iz eksegeze in uvoda.¹⁸ Glavni eksaminator, dr. Vinko Močnik, je kandidata ocenil zelo pozitivno, priznal mu je žilico za znanstveno raziskovanje ter še posebej pohvalil njegov vpogled v metodologijo discipline Stare zaveze, kar je priznal za solidno vstopno točko za začetek profesorske kariere. Kritično pa je ocenil razpravo o metodi bibličnega študija.¹⁹ Žal je od navedenih del danes dostopna samo razprava *Scrutamini Scripturas!*. Metodološka razprava in skripta se niso ohranila oziroma nam jih do danes še ni uspelo najti. Po pričevanjih se je Držecnik na začetku opiral predvsem na skripta in članke svojega predhodnika prof. dr. Antona Jeharta ter na znanstvene članke dr. Matije Slaviča.

Držecnik nam v svojem edinem strokovnem bibličnem članku *Scrutamini scripturas!* (Preučuj Sveto pismo) kljub vsemu odpre dovolj širok vpogled v svojo teološko formacijo. Očitno je, da je bil po svojem izvornem zanimanju najprej bibliclist. S temeljitim patrističnim, dogmatičnim in bibličnim študijem na rimski Gregoriani ter z izvrstnim znanjem francoskega, italijanskega in nemškega jezika je imel na široko odprt dostop do sodobnih evropskih teoloških tokov in gibanj, kar je razvidno tudi iz te razprave. V Franciji se je pod vplivom odličnih patrologov in teologov začelo t. i. liturgično gibanje, ki je želelo teologijo spet močnejše usmeriti k svojim virom, tj. k Svetemu pismu, k cerkvenim očetom in k liturgiji. Vpliv teh gibanj, ki so ravno v desetletjih pred drugo svetovno vojno doživljala svoj največji razcvet, se je poznal tudi v slovenskih deželah. Navdihnili so mnogo naših teologov, med njimi izstopajo profesorji Grivec, Turnšek, Lukman in Slavič. Vsak na svojem področju so poglobljali teološko razumevanje Cerkve, liturgije, bibličistike, ekumenizma in socialnega nauka. Vsem pa je bil skupen nov znanstvenokritični pristop k proučevanju Svetega pisma. Na nemškem govornem področju je tako postajalo vedno bolj dejavno katoliško

¹⁸ NŠAM, Zapuščine škofov, Držecnik, 25/4. Od prilog, ki jih dokument omenja, je danes znana samo razprava *Scrutamini Scripturas!*, ki je bila leta 1939 objavljena v reviji *Vzajemnost* (letnik 28, št. 10–11, str. 169–173). Šlo je za strokovni mesečnik, ki je bil namenjen predvsem duhovnikom in je poleg praktično pastoralnih objavjal tudi strokovne teološke članke.

¹⁹ V svoji pisni oceni z dne 17. septembra 1939 je glavni eksaminator dr. Močnik precej kritičen do razprave »O metodi bibličnega študija SZ«. Ta je »premršava in presuha«. Zapiše, da bi bilo treba »problem bolj globoko in široko zajeti in za to tudi uporabiti obsežnejšo literaturo«, ki jo tudi konkretno navede in predlaga, da se priskrbi za Maribor. (NŠAM, Zapuščine škofov, Držecnik, 25/4; P4/1939)

biblično gibanje. To je spodbudilo tudi Držečnikovega ordinarija škofa Ivana Jožefa Tomažiča (1928–1948), ki si je zelo prizadeval, da bi se v škofiji utrdile različne organizacije, ki bi spodbujale širjenje in proučevanje Svetega pisma in preнове liturgije. Tako so se v njegovem času tudi v lavantinski škofiji močno razširile ustanove Katoliške akcije, Marijine kongregacije, Slomškove bratovščine sv. Cirila in Metoda ter druga verska in prosvetna združenja. Gotovo je vse to spodbudilo Držečnika, da se je takoj po vrnitvi iz Rima tudi sam dejavno vključil v to gibanje. Sad tega je bila tudi razprava *Scrutamini scripturas!*, ki je zaznamovala začetek njegove profesorske poti. V njej zelo temeljito predstavi katoliško biblično in liturgično gibanje v Evropi ter poziva tako duhovnike kot laike k zavzetemu in stalnemu študiju Svetega pisma.

V članku najprej predstavi učenje cerkvenega učiteljstva o nujnosti branja in študija Svetega pisma za vsakega krščanskega vernika. Pri tem vidi posebno vlogo Katoliške akcije, ki mora prevzeti odgovornost za organizacijo in biblično formacijo krščanskih laikov in duhovnikov. Sveto pismo mora postati njihov osnovni priročnik. »To, kar je za pravnika njegov kodeks, za matematika logaritmi, za zdravnika knjiga receptov, to, a še neskončno več je za duhovnika Sveto pismo. Vedno bi ga morali imeti pri roki, zopet in zopet po njem listati, brati in premišljevat.« (Držečnik 1939, 169) Sklicuje se na znamenito biblično okrožnico Leona XIII. *Providentissimus Deus*, ki je pripravljala dogmatično konstitucijo o Božjem razodetju drugega vatikanskega koncila. Ko navaja biblične argumente navdihnjenosti Svetega pisma, zaradi katerih je ta knjiga drugačna od vseh drugih, opozori tudi na njen literarni vidik. Tudi tega je nujno treba upoštevati, če želimo priti do bolj celovitih razlag. Zapiše tudi, da za teološko razmišljanje in dokazovanje »ne zadostuje samo (navajanje) bibličnih citatov, najdenih morda s pomočjo konkordance, treba je, da zajamemo duha in moč božje besede [...] To pa nikakor ne gre z lahkoto, treba je mnogo truda in vztrajnega dela. [...] Božja beseda mora (namreč) v nas prebivati (prim. Kol 3,16), mora se v nas utelesiti, roditi! To pa ne gre brez porodnih bolečin!« (1939, 169) Te njegove misli so še danes popolnoma aktualne in sveže.

V nadaljevanju Držečnik preroško ugotavlja, da je postalo Sveto pismo »postulat današnjega časa«. Živo oznanjevanje Božje besede je po njegovih besedah v Cerkvi dvignilo val novega življenja in težnje po poglobitvi verskega življenja. »Proč od zgolj zunanega formalističnega krščanstva

k resnično notranjemu verskemu življenju [...] Verniki ne smejo biti samo gledalci svetih obredov, marveč živi udje Cerkve.« (Držečnik 1939, 170) Da bi se lahko to zgodilo, poudari Držečnik najprej odgovornost duhovnikov. Njihova »najintimnejša naloga« mora biti iskati za »ljudstvo, ki je lačno in žejno božje besede, živo besedo, pravo iskreče Kristusovo vino«. Njihova druga pomembna naloga pa je ustanavljanje posebnih »bibličnih krožkov«, kjer se bo ne samo proučevalo in razlagalo Sveto pismo, temveč se bo tudi »pokazalo na religiozno vsebino božje besede, ki naj prevzame duše in postane v njih učinkovit nagib vedno zvestejše vdanosti Kristusu in Bogu. Biblična ura je veliko bolj vzgojna kakor pa učna ura. Buditi in gojiti hoče ljubezen do Kristusa. Biblična ura ni znanstvena eksegeza, marveč religiozna ura.« (Držečnik 1939, 171) Na podlagi tega razmišljanja, ki je vredno koncilskega očeta, si lahko tudi s precejšnjo zanesljivostjo predstavljamo, kako so potekala Držečnikova biblična predavanja. Študentov ni samo uvajal v eksegetsko znanstvenokritično raziskovanje posameznih bibličnih sentenc, temveč jih je hotel navdušiti, da bi se vanj poglobljali tako z razumom kot s srcem in da bi Sveto pismo postalo njim in vernikom, ki so jim zaupani, »dnevna duševna hrana« (Držečnik 1939, 172).

Druga svetovna vojna je nenadoma prekinila Držečnikovo profesorsko dejavnost. Ko so Nemci zasedli Maribor, je bil med prvimi duhovniki že 21. aprila aretiran in 5. julija izseljen na Hrvaško. Kmalu je bil nastavljen za duhovnega pomočnika na župniji Visoko pri Novem Marofu v Hrvaškem Zagorju, kjer je ostal vse do konca vojne. (Rotar 2003, 19–22) Ko se je vrnil iz izgnanstva, je naletel na zaprto Visoko bogoslovno šolo, ki so jo ukinili že Nemci leta 1941, ter na prazno semenišče. Ko je postalo jasno, da nove oblasti ne bodo dovolile ponovnega delovanja Visoke bogoslovne šole, je škof Tomažič zaprosil vodstvo Teološke fakultete v Ljubljani, ki je takrat še delovala v okviru Univerze, da bi sprejeli okrog 20 lavantinskih študentov. Naselili so se v jezuitskem domu pri sv. Jožefu, za njihovega predstojnika pa je škof imenoval dr. Držečnika. (NŠAL 5, šk 276, Teološka fakulteta) Fakultetni svet Teološke fakultete je septembra uradno povabil profesorje mariborske bogoslovne šole, da pridejo v Ljubljano in prevzamejo izpraznjena učiteljska mesta na fakulteti. (ATF, šk. 4, Zapisnik seje Fakultetnega sveta, 22. 9. 1945) Na povabilo se je odzval tudi dr. Držečnik, in Univerzitetni senat ljubljanske univerze ga je na svoji prvi seji, 17. novembra 1945, imenoval za honorarnega

predavatelja bibličnih znanosti Stare zaveze ter semitskih jezikov. Konec prvega šolskega leta, avgusta 1946, pa je bil imenovan za docenta za Staro zavezo. To pa je bilo tudi njegovo zadnje učiteljsko napredovanje.

4. Držičnik škof in zaščitnik teološkega študija v Mariboru

Novica o imenovanju za lavantinskega pomožnega škofa je dr. Držičnika doletela v strogi tajnosti konec poletja 1946 (Rotar 2003, 23–25). Skupaj z njim je bil za ljubljanskega pomožnega škofa imenovan rektor bogoslovnega semenišča Anton Vovk. Za njuno imenovanje je oblast izvedela šele konec oktobra, s čimer sta si oba nakopala še dodatno jezo oblastnikov, ki ju dolgo niso hoteli priznati za škofa. (Škafar 2004, 372) Po smrti škofa Ivana Tomažiča februarja 1949 je škof Držičnik prevzel vodenje škofije kot apostolski administrator, kar je ostal nenavadno dolgo – vse do junija 1960, ko je bil imenovan za rednega rezidencialnega škofa. To dolgo obdobje nerešenega statusa škofovskega imenovanja kaže na zelo zapletene odnose med Cerkvijo in povojno oblastjo, morda pa tudi na določene napetosti in nezaupanje na relaciji Vatikan–Maribor. (Griesser-Pečar 2013, 590–595) Držičniku so pogosto očitali preveč popustljiv odnos do oblasti, predvsem preveliko naklonjenost do duhovnikov, ki so bili organizirani v prorežimski stanovski organizaciji Cirilmetodijsko društvo (CMD) (Škafar 2004, 375–379). Zdi se, da so napetosti začele nekoliko popuščati šele pod pontifikatom papeža Janeza XXIII. (1958–1963).

V tem težkem, a prelomnem času se je Držičnik verjetno večkrat ustavljal pri svojem škofovskem geslu, ki se ga je oprijel takoj ob novici o imenovanju za škofa: »Z nami Bog in njegova mati.« (*No biscum Deus et Mater eius*) Pripovedujejo, da je bil takrat ravno sredi predavanj eksegeze preroka Izaija. (Aleksič 1978, 540) Izbira tega gesla nam veliko pove ne samo o takratnih družbenih in cerkvenih okoliščinah, ampak odpre tudi globine njegovega intimnega razmišljanja, njegove duhovne in duhovniške usmeritve ter končno tudi njegove biblične formacije.²⁰ Na

²⁰ Posebno zanimanje za preroka Izaija je Držičnik gotovo podedoval od svojega sicer ne neposrednega predhodnika na Bogoslovnem učilišču v Mariboru prof. Mihaela Napotnika, ki je leta 1914 v bogoslovnem časopisu *Voditelj v bogoslovnih vedah* objavil zelo temeljito razpravo z naslovom *Razluga Izaijevega prerokovanja o Devici Mariji in njegovem sinu Emanuelu* (XVII, 185–240; 297–343). Ta razprava še danes ohranja tako svojo biblično-eksegetsko kot teološko veljavo. Napotnikove biblične

neki način je s tem izpovedal tudi svojo neuklonljivost in odločenost, da gre v svojem delu do konca. Izaijeva prerokba oklevajočemu kralju Ahazu, da bo Gospod sam razodel znamenje svoje moči, da bo Bog sam poskrbel, da bo njegovo ime obstalo med narodi, če bo le ohranil mir (Iz 7,14),²¹ je zvenela v času Držečnikove škofovske službe neverjetno aktualno. Držečnik ji je zvesto sledil in bil gotovo tudi zato kljub mnogim nasprotovanjem deležen kar nekaj velikih in nepričakovanih uspehov, ki so dali njegovemu škofovskemu delovanju poseben pečat. Naj izpostavimo vsaj tri.

Kot škofu biblicistu mu je bil gotovo v izjemno zadovoljstvo izid novega prevoda Svetega pisma. Smel je doživeti in soustvarjati zadnjo fazo dolgih prizadevanj za nov prevod, za katerega si je tako zelo prizadeval njegov svetniški predhodnik, škof Slomšek. Ta je leta 1852 v Celovcu ustanovil Mohorjevo družbo tudi z namenom, da bi preko nje končno prišli tudi do novega komentiranega prevoda Svetega pisma. (Matjaž 2011, 876–877) Prav v Slomškovem letu 1959, ko so obhajali stoletnico prenosa škofijskega sedeža iz Št. Andraža v Maribor, je izšel prvi zvezek novega prevoda Svetega pisma, ki so ga pripravili takratni slovenski biblicisti pod vodstvom Držečnikovega kolega prof. Matija Slaviča. Pomembno piko na i je dodal tudi on sam, saj je po napornih pogajanjih z oblastjo dosegel, da je lahko v letih 1959–1961 pod okriljem mariborskega škofijskega ordinariata izšlo celotno Sveto pismo v štirih zvezkih v neverjetnih 30.000 izvodih. Sveto pismo je bilo opremljeno s komentarji in opombami najsodobnejše katoliške jeruzalemske izdaje Svetega pisma. V svojem kratkem, a jedrnatem uvodu v prvi zvezek t. i. »mariborske izdaje« je Držečnik po besedah profesorja Aleksiča zapisal pravi »slavospev vsebini Svetega pisma« v šestih kiticah. Lahko ga povzamemo v naslednjih točkah: 1. Sveto pismo je najbolj razširjena knjiga na svetu, 2. Sveto pismo postavlja človeka v pravičen odnos do Boga, 3. Sveto pismo vsebuje načela, ki so temelj človeškega sožitja, 4. Sveto

razlage prerokov in psalmov so bile verjetno eno glavnih Držečnikovih domačih bibličnih gradiv za njegova predavanja.

²¹ Prerok Izaija je deloval v težkem in prelomnem času (8. st. pr. Kr.), ko je Izraelu grozilo iztrebljenje. Jeruzalem je bil pod tujo asirsko oblastjo, izraelski voditelji pa so bili tudi med seboj močno razdeljeni (Iz 7,1-17; 2 Kr 16) in so si tako iskali različne zaveznike pri sosednjih kraljih. Prerok Izaija se je temu uprl ter prepričeval voditelje, naj vztrajajo v edinosti, naj ne sklepajo tujih zavezništov, ampak trdno zaupajo zgolj v Božjo zvestobo.

pismo je knjiga, ki daje človeku tolažbo in oporo, 5. Sveto pismo ima neizčrpno in večno veljavno življenjsko modrost, 6. Središče vseh knjig Svetega pisma je Kristus, učlovečena Božja modrost. (Aleksič 1978, 540–541) Gre za besede, ki razkrivajo srce in razum škofa bibličista.

Druge vrste uspeh je bilo tudi njegovo sodelovanje na drugem vatiškem koncilu. Ni bil samo edini slovenski škof, ki se je udeležil vseh zasedanj koncila, ampak tudi udeleženec z zelo pomembnim koncilskim prispevkom. Na 4. plenarnem zasedanju koncila, 17. septembra 1965, je imel zelo odmeven nastop, med katerim je predstavil potrebo, da bi se Cerkev tudi s študijem sociologije religije pripravila za delovanje v spremenjenih družbenih in kulturnih razmerah. To njegovo prizadevanje je tako v svetu kot pri nas pripomoglo k uvajanju novih pastoralnih struktur in na neki način vplivalo tudi na dikcijo preostalih koncilskih dokumentov, še posebej konstitucije o Cerkvi v sedanjem svetu. (Potočnik 2003, 69)

Pomemben uspeh njegovih škofovskih prizadevanj pa je bila tudi ponovna obuditev teološkega študija leta 1968 v Mariboru. Gotovo gre prav njemu največja zasluga, da je bil ta občutljivi in težki proces izpeljan z veliko mero taktnosti in daljnovidnosti. (Pogačnik 1969, 163–164) Držičnik je zastopal stališče, da je bogoslovna šola v Mariboru tudi po vojni še naprej obstajala in da so se mariborski študentje leta 1945 »začasno« preselili na druge visokošolske zavode, predvsem na Teološko fakulteto v Ljubljano. (Kolar 2010, 160; Krajnc-Vrečko 2009, 112) Ko je z leti število mariborskih bogoslovcev naraščalo (v študijskem letu 1966/67 je bilo 120 študentov) in je bila zato v ljubljanskem bogoslovju vse večja prostorska stiska, si je Držičnik začel intenzivneje prizadevati, da bi lahko obnovili teološko šolo v Mariboru. Na Teološki fakulteti v Ljubljani je sicer večina profesorjev zagovarjala nujnost enotnosti teološke fakultete (Kolar 2010, 160), razumeli pa so tudi škofovo željo, da bi bili vsaj bogoslovci višjih letnikov močnejše vključeni v domače pastoralno okolje. Škof si je tako prizadeval, da bi prišli v Maribor vsaj bogoslovci 4., 5. in 6. letnika. Po soglasju fakultetnega sveta v Ljubljani je Kongregacija za katoliško vzgojo z odlokom z dne 22. junija 1968 dovolila delni prenos teološkega študija v Maribor. (NŠAM, Škofijska pisarna, P 4/1968) V študijskem letu 1968/1969 je tako v Mariboru začel delovati oddelek ljubljanske Teološke fakultete. To dejanje je bilo sicer pri nekaterih sprejeto z mešanimi občutki, kar je najboljše izrazil

sam dekan Teološke fakultete dr. Stanko Cajnkar, ko je to označil sicer za ločitev, »ki pa je znamenje rasti in življenja« (1969, 195). Ob blagoslovitvi novih prostorov obnovljenega mariborskega bogoslovja, kamor se je tisto leto vselilo 44 študentov, je škof Držečnik dejal, da se s tem izpolnjuje in dopolnjuje slavna Slomškova dediščina, ki se je začela leta 1859 z ustanovitvijo bogoslovne šole v Mariboru. »Iz te šole je do leta 1942 prišlo 999 novomašnikov. Največ, 35, jih je bilo leta 1867. Med njimi so bili odlični in znameniti možje, ki so globoko posegli ne le v versko, ampak tudi v javno in kulturno življenje našega ljudstva.« (Sporočila 1968, X, 108) Prav posebno mesto med njimi zavzema tudi dr. Maksimilijan Držečnik, škof, bibličist in bogoslovni profesor.

Viri in arhivsko gradivo

Arhiv Teološke fakultete v Ljubljani (ATF).

Držečnik, Maximiliano. 1938. *Doctrina Sancti Ambrosii De Christo Deo-Homine.* Excerpta ex Dissertatione ad Lauream in Facultate Theologica Pontificiae Universitatis Gregoriana. Romae: Pontificia Universitas Gregoriana.

Držečnik, Maksimilijan. 1939. *Scrutamina Scripturas! Vzajemnost* 28/10–11: 169–173.

Nadškofjski arhiv Ljubljana (NŠAL), Teološka fakulteta.

Nadškofjski arhiv Maribor (NŠAM), Zapuščine škofov, Maksimilijan Držečnik.

Nadškofjski arhiv Maribor (NŠAM), Škofjska pisarna.

Patrologia Latina (ML).

Sporočila škofjskega ordinariata dubovščini mariborske škofije (Sporočila), 1968.

Reference

Aleksič, Jakob. 1978. Škof dr. Maksimilijan Držečnik. *Bogoslovni vestnik* 38: 539–541.

Cajnkar, Stanko. 1969. Delo fakultete po ločitvi od univerze. *Bogoslovni vestnik* 69: 179–195.

Griesser-Pečar, Tamara. 2013. Škof dr. Maksimilijan Držečnik. *Studia Historica Slovenica* 13/2-3: 585–601.

Kolar, Bogdan. 2010. Teološka fakulteta – del Univerze v Ljubljani. *Acta Ecclesiastica Sloveniae* 32: 121–197.

Kramberger, Franc. 2003. Knjigi na pot. V: S. Janežič, ur. *Škof Maksimilijan Držečnik (1903–1978). Ob 100-letnici rojstva in 25-letnici smrti*, 5–6. Maribor: Slomškova založba.

Krajnc-Vrečko, Fanika. 2009. Teologija v Mariboru 1968–2008. 40 let Enote v Mariboru. V: B. Kolar, ur. *90 let Teološke fakultete v Ljubljani*, 112–125. Ljubljana: Teološka fakulteta.

— — —. 2010. Visoka bogoslovna šola v Mariboru. 1859–1941. *Acta Ecclesiastica Sloveniae* 32: 457–490.

Matjaž, Maksimilijan. 2011. Slomškova prizadevanja za slovensko Sveto pismo. *Studia Historica Slovenica* 11: 867–884.

Ojnik, Stanko. 1995. Status Visoke bogoslovne šole v Mariboru. *Univerzitetna revija* 2/4: 29–30.

Potočnik, Vinko. 2003. Škof Držečnik in pastoralna sociologija. V: S. Janežič, ur. *Škof Maksimilijan Držečnik (1903–1978). Ob 100-letnici rojstva in 25-letnici smrti*, 58–70. Maribor: Slomškova založba.

- Pogačnik, Jožef.** 1969. Ob zlatem jubileju Teološke fakultete v Ljubljani. *Bogoslovni vestnik* 29: 163–165.
- Roter, Matjaž.** 2002. Zgodovinski okvir pastoralnega delovanja škofa Držečnika. Diplomska naloga. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- – –. 2003. Življenjska pot škofa Držečnika. V: S. Janežič, ur. *Škof Maksimilijan Držečnik (1903–1978). Ob 100-letnici rojstva in 25-letnici smrti*, 9–33. Maribor: Slomškova založba.
- Rozman, France.** 1991. Sveto pismo na mariborskem bogoslovnem učilišču. V: A. Lah, ur. *130 let visokega šolstva v Mariboru*, 138–146. Maribor-Celje: Mohorjeva družba.
- Škafar, Vinko.** 2004. Vovk in Držečnik. V: E. Škulj, ur. *Vovkov simpozij v Rimu*, 369–384. Celje: Slovenska teološka akademija; Mohorjeva družba.
- Urlep, Lilijana.** 2017. Ko spregovorijo arhivski viri: Anton Jehart. V: V. Rezman, ur. *Dr. Anton Jehart*, 83–107. Ruše; Društvo za razvoj Lira.

Bikonični vrč z narebrenim vratom
in prstanastim dnom

Najdišče: Hebron (?)

Višina: 18,5 cm

Premer ustja: 7,5 cm

Inv. št.: 59

Datacija: pozna bronasta doba
(1400–1300 pr. Kr.)

Foto: Tomo Jeseničnik

Hrani: Teološka knjižnica Maribor



Vrč s kroglastim trupom, prsta-
nastim dnom, koničnim vratom,
trolistnim ustjem in ročajem, ki
ustje povezuje z ramenom.

Najdišče: območje Ramale, grobna
najdba

Višina: 24,9 cm

Premer ustja: 9 cm

Inv. št.: 24

Datacija: starejša železna doba
(1200–1030 pr. Kr.)

Foto: Tomo Jeseničnik

Hrani: Teološka knjižnica Maribor





Slavko Krajnc

Raziskovalno in pedagoško delo predavatelja liturgike Karla Jaša

Research and Pedagogical Work of Liturgist Karel Jaš

Povzetek: Ker sta bila Jaševa življenjska pot (1901–1999) in njegovo liturgično delo že obravnavana v dveh večjih razpravah (Krajnc 2001, 203–219; Nežič 2000, 163–173), se je avtor te razprave osredinil zgolj na Jašovo raziskovalno in pedagoško delo v času njegove katehetske službe po župnijah in službe profesorja liturgike na Teološki fakulteti – Enoti v Mariboru. V razpravi je predavatelj Jaš predstavljen kot raziskovalec liturgičnega gibanja v tridesetih letih dvajsetega stoletja ter kot izredni poznavalec pokoncilskega bogoslužja. Rdeča nit njegovega zanimanja in raziskovanja je bilo dejavno sodelovanje pri bogoslužju. Zato je bilo njegovo raziskovalno delo usmerjeno predvsem v pastoralno korist. Svoja raziskovalna spoznanja in dognanja pa je s pridom uporabil tudi pri svoji predavateljski službi na Teološki fakulteti. Četudi ni študiral liturgike na kakšni znanstveni ustanovi, ni bilo njegovo znanje liturgike nič manj znanstveno in strokovno, saj je bil naročen na skoraj vse takratne liturgične revije, sproti dobival vsa najpomembnejša dela o liturgiji, mnoga prevedel in uporabil v pastoralni in v predavateljski službi. Ves svoj žar za raziskovanje in za dejavnije sodelovanje pri bogoslužju je skušal prenesti na svoje študente, vendar v tem večkrat ni bil povsem uspešen. Kljub temu je poslanstvo predavatelja opravljal z veliko mero odgovornosti in predanosti. Tako moremo reči, da velja Karel Jaš za enega največjih pionirjev liturgičnega gibanja Cerkve na Slovenskem, velikega in z žarom prepojenega liturga ter z veliko mero odgovornosti strokovnega predavatelja liturgike na Teološki fakulteti.¹

Ključne besede: Karel Jaš, predavatelji na TEOF, liturgik, liturgično gibanje

Summary: *Since the life path of Karel Jaš (1901–1999) and his liturgical work were discussed in two major discussions, the author put focus in this debate only on the research and pedagogical work*

¹ Prispevek je nastal kot rezultat dejavnosti raziskovalnega programa P6-0262 *Judovsko-krščanski viri in razsežnosti pravičnosti*, ki ga je sofinancirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna.

of Karel Jaš in the time of his catechist service in the parishes and employment as lecturer of liturgy at the Maribor Unit of the Faculty of Theology. In the discussion professor Jaš is presented as a researcher in the liturgical movement in the 1930s as well as a remarkable expert on postconciliar worship. The main theme of his interest and research was active collaboration in worship. Therefore his research work focused primarily on the pastoral benefit. He also used his research findings and insights in his lecturing at the Faculty of Theology. Although he did not study liturgy at any scientific institution, his knowledge of liturgy was no less scientific and professional as he was subscribed to almost all of the liturgical magazines of that time, he regularly received all of the most important works on liturgy, translated many of them and used them in his pastoral work and his lectures. He tried to pass his enthusiasm for research and for a more active participation in worship onto his students, but he did not always succeed. Nevertheless he performed his mission as lecturer with a great deal of responsibility and dedication. It can be said that Karel Jaš is one of the greatest pioneers of the liturgical movement in the Church of Slovenia, a great liturg full of enthusiasm, with a great deal of responsibility as a professional lecturer of liturgy at the Faculty of Theology.

Key words: Karel Jaš, lecturer at the TEOF, liturgist, liturgical movement

1. Raziskovalno delo za učinkovitejše katehetsko in pastoralno delo²

Karel Jaš je že kot novomašnik na prvi pastoralni postojanki pri sv. Nikolaju v Žalcu (Zapuščina Karla Jaša. Pismo škofa Andreja, 17. 11. 1926) z velikim veseljem prevzel službo kateheta in jo tako tudi na vseh naslednjih postojankah z veliko odgovornostjo opravljal. Tako je na primer iz dopisa Kraljevske banske uprave Dravske banovine št. 17705/1 z dne 6. 12. 1934³ razvidno, da je bil imenovan za veroučitelja na državni narodni meščanski šoli pri Svetem Urbanu pri Ptujju. Še pred študijem teologije je bil velik ljubitelj knjig, predvsem pa se je kot kaplan ogrel za raziskovanje liturgičnega gibanja in postal eden največjih zagovornikov in pionirjev liturgičnega gibanja Cerkve na Slovenskem.⁴ Po

² Karel Jaš se res ni posvečal raziskovalnemu delu v smislu pisanja razprav. Kljub temu pa njegove knjige in revije potrjujejo, da je vsako knjigo o bogoslužju, razpravo ali članek, objavljen v revijah, na katere je bil naročen, podrobno proučil, podčrtal, izpisal in dopisal (večinoma v stenografiji), prevedel in uporabil tako v prirejanju in izdajanju liturgičnih priročnikov (*Liturgija sv. Urbana*) kot tudi v oznanjevalskem in pozneje predavateljskem delu. Zato moremo reči, da je bil velik raziskovalec na liturgičnem področju.

³ Podobno dovoljenje za poučevanje verouka v osnovni šoli v župniji Št. Ilj je dobil od načelnika prosvetnega oddelka Okrožnega Odbora Osvobodilne fronte, in sicer 18. 3. 1946. V dovoljenju piše, da se verouk vrši v šolskem poslopju, vendar so ga po nekaj letih, to je 8. 10. 1952, preklicali.

⁴ Da je imel ogromno knjig, potrjuje tudi prijava vojne škode, ki jo je Jaš vložil ob vrnitvi, in sicer 5500 knjig in več rokopisov, za kar je dobil takratnih 275.000 dinarjev

pripovedovanju njegove sestre Vere naj bi Jaš ob začetku druge svetovne vojne, ko je bil interniran na Hrvaško, pustil pri Sv. Urbanu okrog 6000 knjig, od katerih ni ostalo po vojni skoraj nič, razen nekaterih, ki so jih farani skrili in mu jih ob vrnitvi izročili. Prav čas njegovega bivanja in delovanja pri Sv. Urbanu je bil za Karla Jaša med najbolj izvirnimi in plodnimi obdobji. Po svojem značaju je sicer bil bolj tihega značaja, po ustvarjalnosti pa izviren in neumoren v študiju, prevajanju in prilagajanju zanimivih liturgično-pastoralnih novosti Pija Parscha.

Sad Jaševega raziskovalnega dela v letih 1930–1940 je okrog sedem priročnikov pod imenom *Besedila za ljudsko liturgijo, Večernice za nedelje in praznike, Nedeljske in prazniške sklepnice, Liturgične pobožnosti in besedila za ljudstvo, Molitvene ure za kvatre, Priročnik za Božjo službo v prošnjih dnevih*, razni priročniki molitev, evharistični katekizem in evharistični delovni list ter liturgični listki in podobice z razlagami bogoslužja (Krajnc 2000, 206–212).

Tudi po vojni je Karel Jaš nadaljeval raziskovalno delo, prevajal razna liturgična dela, si vnovič ustvaril bogato knjižnico, še posebej z najpomembnejšimi pokoncilskimi liturgičnimi deli, ki so bila takrat na dosegu. Vse to je s pridom uporabljal tudi pozneje pri svojem predavateljskem delu. Snov za predavanje liturgike je črpal predvsem iz dela Aimé-Georges Martimorta *L'Église en prière*, ki ga je za svoje potrebe prevedel, a se žal v celoti ni ohranilo. V njegovi zapuščini so ohranjeni prevodi raznih del, ki jih je pripravil za tisk, vendar večinoma niso bila objavljena. Iz nekega dopisa je razvidno, da je nekatera od njih poslal g. Jožefu Šavori na Ciril-Methodovo društvo v Ljubljano, vendar jih niso sprejeli. Zato v odgovoru Jožefu Šavori pojasni, da bi »želel navedeni zadevi osebno pretresti z dr. Cajnkarjem« (dopis je brez datuma in je naslovljen na Jožefa Šavoro). Očitno pri dr. Cajnkarju nista našla rešitve, zato v dopisu 6. 1. 1965 prosi g. Šavoro, naj mu vrne tri rokopise (*Spreminjajo nam vero, Štirje križevi poti in Božje ljudstvo okrog oltarja*) s pripisom, da jih bo skušal objaviti po drugi poti.⁵

odškodnine (rokopisni spisek Prijave vojne škode in Sklep o cenitvi vojne škode Okrajne komisije za vojno škodo Ptuj št. 4296/1945).

⁵ Da mu omenjenih rokopisov po skoraj enem letu še ni vrnil, potrjuje pismo z 8. 10. 1965, kjer vnovič prosi za omenjene tri rokopise, doda pa še enega, in sicer rokopis prevoda »Hirošime«. Pove tudi, da mu je žal, da omenjenih prevodov ni uspel objaviti. Priložena je tudi prošnja škofijskemu ordinariatu, v kateri prosi za

1.1 Dejavno sodelovanje pri bogoslužju – rdeča nit Jaševega predkoncilskega in pokoncilskega raziskovalnega dela

V Jaševi zapuščini je ohranjen referat, v katerem že leta 1932 razmišlja o tem, da je treba bogoslužje prilagoditi dejavnemu sodelovanju vernikov. V uvodu razprave pove, da je treba kristjanom vrniti biser, ki so ga izgubili, da mora evharistija postati središče dušnega pastirstva, da je maša duhovnikov najučinkovitejši dušnopastirski čin in da je treba ljudstvu omogočiti tisto dejavno sodelovanje pri maši, ki mu je bilo prvotno lastno. Nato predstavi trenutno stanje in pravi, da je razumevanje maše s strani vernikov pomanjkljivo in sodarovanje nepopolno, da ljudje maše ne razumejo, ne vedo, kaj se tam godi, se dolgočasijo in da jih odbija, ker jim nima ničesar povedati. So pa nekateri, ki gredo k maši zato, da poslušajo lepo glasbo, za dejavno sodelovanje pa se ne zmenijo. Zato naj bi dušni pastirji več govorili o bistvu, pomenu in o delih maše. Misal naj bi postal knjiga življenja. Zato naj bi duhovnik že v soboto zvečer razložil nedeljska mašna besedila in tako približal vernikom liturgična besedila ter jih navdušil za liturgijo. Med drugim izpostavi dva začetna koraka k dejavnejšemu sodelovanju vernikov pri bogoslužju: 1) duhovnik naj ima, potem ko je prebral evangelij v latinskem in nato slovenskem jeziku, kratko pridigo, ki naj bo del liturgije in naj razlaga ljudstvu liturgično slavje; 2) duhovnik naj deli obhajilo po svojem obhajilu, to je med mašo, in ne po njej; in 3) naj se odstrani vse, kar moti doživljanje maše, na primer nenehno petje ali molitev rožnega venca.

Posebej podrobno opiše zborna mašo, pri kateri verniki molijo skupaj ali po enem bralcu del mašnih molitev, duhovnik pa naj prebere evangelij v domačem jeziku in ima nato homilijo. Maša se deli v pet delov, ki jih označuje pet besed: molim, poslušam, prinašam, žrtvujem in prejemam.⁶ Za dosego zares dejavnega sodelovanja pa naj verniki opravijo

dovoljenje, obenem pa pove, da je dobil od avtorja križevih potov, M. Rogueta, dovoljenje, da jih sme nekoliko prirediti in izdati. (Zapuščina Karla Jaša, pismo z dne 7. 8. 1964)

⁶ 1) Prva beseda, »molim«, označuje zunanje kretnje ter petje ali molitev vstopne pesmi, Gospod usmili se, slave in prošnje, medtem ko so pristopne molitve predvsem duhovnikove molitve, lahko pa služijo tudi vernikom za pripravo. Posebno pozornost zasluži vstopna pesem, ki naj se poje, medtem ko prihaja duhovnik, in naj bo razširjena, tj. nekoliko daljša. 2) Beseda »poslušam« se nanaša na dolžnost poslušati Božjo besedo v berilu, evangeliju in pridigi, pomembni pa sta tudi pesem

med mašo teh pet dejanj. Na koncu sledi še Jaševo opozorilo, da je zborna maša smiselna le tedaj, če je dobro pripravljena, sicer je bolje, da se opusti. In da bo zares prav obhajana, morajo biti duhovnik, bralec in organist dobro usklajeni.⁷

Jaš je bil tako pred koncilom, še posebej pa po njem zelo odprt laikom za dejavno sodelovanje pri bogoslužju. V opombah k predlaganim načinom sodelovanja vernikov pri maši leta 1957 je zapisal, da se moramo ob pomanjkanju moških prvih molivcev zadovoljiti tudi s prvimi molivkami in »da naj vsaj med tednom prvi molivec bere berilo in evanġelij (kakor prakticirajo v Nemčiji)« (Zapuščina Karla Jaša, dopis 24. 10. 1957). Istočasno predlaga, da »naj bi se splošno začelo uvajati ljudske prošnje (*oratio fidelium*). Za procesijo z daritvenimi darovi naj se po priporočilu Pija XII. uvede obred vlaganja hostij, ki se vrši drugje že 20 let brez najmanjše motnje, celo v župnijah s tisoč ali tri tisoč obhajanci na nedeljo, saj ta obred mnogo doprinese k umevanju daritve, hkrati pa tudi pospešuje sodelovanje in daritveno mišljenje. Hostije, ki jih verniki dajo za obhajilo s prijemalko iz posode v obhajilni kelih na posebni mizici med klopni, prinese nato strežnik ali strežnika, preden gresta po vino in vodo, ter jih izročita duhovniku. Med tem prinašanjem pa pevci pojejo primerno pesem, če je le mogoče, s prinašalno mislijo.«⁸ Gre za

po berilu in veroizpoved, ki jo morajo moliti vsi. 3) Beseda »prinašam« se nanaša na prinašanje darov, ki je daritvena hoja. Med prinašanjem darov naj zbor poje darovanjsko pesem, ki naj bo razširjena kot nekġaj, kar pomeni, da naj ne bo le kratka antifona, ampak daljša pesem ali psalm. 4) Beseda »žrtvujem« označuje duhovniško molitev, kanon, ki se moli v tišini. Hvalospev prebere bralec, nato se poje svet, svet in nato vsi utihnejo. 5) Beseda »prejemam« pa označuje očenaš, ki ga molita na glas duhovnik in ljudstvo. Ljudstvo glasno moli ali poje Jagnje Božje, lahko pa moli tudi molitve pred obhajilom. Poljub miru se deli s ploščo miru, sledi skupno obhajilo, med katerim pojeta zbor in ljudstvo obhajilno pesem, nato pa je sklepno slavje: *ite missa est* in blagoslov.

⁷ Gre za razmišljanje o vprašanju, ki ga je škofijski ordinariat poslal vsem duhovnikom za »spovedno sodnost 1932«. Vprašanje se je glasilo: »Kako naj vzgaja dušni pastir vernike za sodelovanje pri sveti maši?« V razmišljanju Jaš povzame misli Pija Parscha in jih napravi za svoje. Med drugim tudi pove, da je istega leta izdal prvo in drugo knjižico s predvidenim dejavnim sodelovanjem za otroke z naslovom »Sveta maša prvoobhajancev« in »Sveta maša šolske mladine«. Referat ni datiran, je pa na ovojnici zapisano, da so vprašanja za spovedno sodnost 1932.

⁸ Gre za opombe k osnutku kateheze za prvoobhajance, ki ga je pripravil g. Pankracij Poteko, župnik v Studenicah pri Poljčanah. Svoje opombe je Jaš naslovil na Liturġični svet mariborske škofije (Zapuščina Karla Jaša, dopis 24. 10. 1957).

obred, ki ga je Jaš uvajal v župniji Sv. Rešnjega telesa v Mariboru, kar pa so verniki sprejeli z velikim neodobravanjem ter v anonimnem pismu zapisali, »da je nehigiensko, da verniki dajejo sami hostije v ciborij, da ni v nobeni župniji tako in da to uvaja na svojo pest« (Zapuščina Karla Jaša, dopis 2. 3. 1960).

1.2 Jaševa neizprosna vdanost koncilskemu bogoslužju

Petnajstega februarja 1970 ga je Matija Babnik prosil, naj napiše razmišljanje ob zastavljenem vprašanju, ki se glasi: »Pokoncilsko bogoslužje teži k temu, da bi imelo čim več narodnih sestavin. Kako si predstavljate vprašanje slovenskih sestavin v bogoslužju in kje bi bilo to najbolj potrebno (glasba, obredi, besedno bogoslužje)?«⁹

V odgovoru pokaže Jaš najprej svojo popolno zaupanje v prenovljeno bogoslužje. V njem vidi tako dovršeno podobo dejavnega sodelovanja, da ne vidi potrebe po novih slovenskih liturgičnih sestavinah, saj pravi: »Res je koncilaska smernica za obnovo bogoslužja proti strogi uniformiranosti, enoličnosti, vendar spet ne gre, da bi morali mi, Slovenci, ki se prištevamo k evropski omiki, v bogoslužje, ki se obnavlja za evropske in z njimi tesno povezane narode, vnesti čim več svojih posebnosti.« To držo bi lahko kdo razumel kot lastno tridentinskemu razmišljanju. Zato Jaš razloži, da je prenovljeno bogoslužje treba še prilagajati, vendar to velja predvsem »za vzhodne, azijske in afriške narode, ki ne pripadajo evropskemu kulturnemu krogu«, za slovenski prostor pa predvidi, da bodo »imeli naši škofovski zbori novi poročni in pogrebni obred skozi več let ad experimentum, da bodo mogli predlagati posamezne prilagoditve oziroma dodatke, če se bo pokazala potreba.« (Zapuščina Karla Jaša, dopis 15. 2. 1970)

Podobno držo pokaže tudi ob vprašanju glasbe. Tudi tukaj ni preveč navdušen nad ljudskimi pesmimi, ki so večkrat brez liturgične vsebine in so le neke vrste nadomestek za liturgično razlago določenega bogoslužnega dejanja. Med drugim pravi: »Nikakor ni mogoče, da bi nam

⁹ V omenjenem dopisu se vprašanje glasi vsebinsko isto, a z majhnimi spremembami, dopis pa razodeva, da je Matija Babnik poslal podobna vprašanja vsem profesorjem in želel njihova razmišljanja objaviti v zborniku ob 50-letnici Teološke fakultete. Žal do izida tega zbornika ni prišlo (Zapuščina Karla Jaša, dopis 15. 2. 1970).

v imenu 'narodnih posebnosti' nekako 'pri zadnjih vratih' vnašali nazaj, kar je bilo odpravljeno in je v popolnem nasprotju z bogoslužno obnovo in koncilskimi smernicami zanjo. Veliko delo, ki se bo vlekle skozi leta in desetletja, čaka naše pesnike in skladatelje, da nam bodo ustvarili oziroma prilagodili cerkvene pesmi, ki bodo v skladu z načeli bogoslužne obnove in bodo mogle služiti za uvodne speve, za speve ob pripravi darov in obhajilne speve. Prav tako bo potrebno, da nam bodo omogočili petje psalmov po berilu s pripadajočimi odpevi, saj je psalm po berilu *nunquam omittendus*.« (Zapuščina Karla Jaša, dopis 15. 2. 1970) To razmišljanje je povsem koncilsko, še posebej, kar pove za psalm, ki ga še danes nekateri brez težav zamenjujejo s pesmijo nesvetopisemskega besedila, in to kljub navodilu, ki ga je 4. 12. 1988 objavil papež Janez Pavel II. in v katerem pove, da »nikakor ni prav, da bi berila in psalm z odpevom, ki obsegajo Božjo besedo, nadomestili z drugimi, nesvetopisemskimi besedili« (RMu 57). Svojo neizprosno vdanost pokoncilskemu bogoslužju in skoraj omalovažujoč odnos do naših cerkvenih ljudskih pesmi pa Jaš pokaže s trditvijo, da so naše »cerkvene pesmi po besedilu, pa tudi po napevu, pogostoma iz dobe, ko je bilo bogoslužje na nizki stopnji. Zato ne gre tukaj toliko za to, da bi mi vnašali v obnovljeno bogoslužje kot svojo posebnost sestavine iz dobe propada, temveč za to, da mi svoje posebnosti obnovimo in spravimo v sklad z bogoslužno obnovo.«

Ob tretjem delu vprašanja, ki se nanaša na besedno bogoslužje, pa Jaš razmišlja: »Res ne vem, kakšno posebnost bi mogli vnesti v obnovljeno besedno bogoslužje. Potrebujemo samo sodobne praktične komentarje za nove svetopisemske odlomke, da bodo mogle biti naše homilije sodobne.« (Zapuščina Karla Jaša, dopis 15. 2. 1970) Svoje razmišljanje pa sklene v duhu konstitucije o bogoslužju, in sicer s spodbudo k liturgični vzgoji (B 35,3), ter pravi: »Najbolj potrebno in praktično prizadevanje mora veljati trenutno vzgoji bralcev in psalmistov (to je pevcem psalma po berilu). Pogoj za to pa je prireditvev psalmov in odpevov za petje.«

1.3 Jaševa intuicija liturgičnih smernic drugega vatikanskega cerkvenega zbora

Kar šest let pred izidom konstitucije o bogoslužju je Jaš povsem zastopal stališče, da je »proti vsaki dupliciteti, saj je znan deziderat liturgične

obnove, da se *Confiteor* pred obhajilom črta, kar bo gotovo sprejeto.¹⁰ In res, v konstituciji o bogoslužju so zapisali, da »naj se opusti tisto, kar je sčasoma nastalo kot dvojnice ali pa je bilo dodano brez posebne koristi« (B 50).

Jaš, ki je stavil vse na liturgična besedila, ki bi jih naj verniki razumeli (»misal naj postane knjiga življenja« [Zapuščina Karla Jaša, Odgovor na vprašanja spovedne sodnosti 1932]), je ob zavrnitvi »orglane maše« poudaril, da »se mora petje in orglanje podrediti mašnemu slavlju in se z njim uskladiti. Zato je odklonil nepretrgano petje in orglanje med mašnim slavljem, ker prekrije mašno zgradbo in onemogoči sodelovanje [...] Petje mora služiti mašnemu slavlju in podpirati sodelovanje, ne pa ljudi odvrčati od daritvenega dejanja ob oltarju, jih motiti, raztresati ter sodelovanje onemogočiti.« (Zapuščina Karla Jaša, dopis 24. 10. 1957) Četudi je za Jaša dejavno sodelovanje »rdeča nit« vse liturgične preнове, daje vendarle prednost notranjemu sodelovanju pred zunanjim. Da bi to podkrepil, navaja misel škofa iz Mainza dr. Alberta Stohra, ki je zapisal: »Cerkveni zbori nimajo vladajoče, temveč služno vlogo.« (Zapuščina Karla Jaša, dopis 24. 10. 1957)

Svojo intuicijo, da bo nekoč vendarle prišlo do bogoslužja v domačem jeziku, izrazi tudi v stavku, v katerem po neki razlagi doda, da bo tako, »dokler tudi za duhovnika ne bo uveden v besedno bogoslužje ljudski jezik« (Zapuščina Karla Jaša, dopis 24. 10. 1957). To pomeni, da je bil Jaš prepričan, da bo Cerkev prej ali slej dovolila vse bogoslužje v domačem jeziku.

Zanimivo pa se izrazi o t. i. uvodih in razlagah ter napovedih bogoslužja. Po njegovem prepričanju so zaenkrat še potrebni, saj z njimi usmerjamo sodelovanje vernikov pri daritvi. »Pozneje pa bodo tudi te 'bergle' mogle odpasti.« (Zapuščina Karla Jaša, dopis 24. 10. 1957) To pomeni, da je bil Jaš prepričan, da bo bogoslužje, ko bo v vsem v domačem jeziku, že samo po sebi dovolj razumljivo in ga ne bo treba med obhajanjem še razlagati.

¹⁰ »*Confiteor* pred obhajilom je vračanje k pristopnim molitvam ter v popolnem nesoglasju z mašno zgradbo in sodelovanjem pri daritvi, zato ga na noben način ne moremo sprejeti za skupno glasno molitev v ljudskem jeziku.« (Zapuščina Karla Jaša, dopis 24. 10. 1957)

2. Predavateljsko delo Karla Jaša

Leta 1961 ga je škof Maksimilijan Držečnik razrešil službe duhovnega pomočnika v župniji Sv. Rešnjega Telesa v Mariboru in ga imenoval za predavatelja angleščine, nemščine in francoščine v dijaškem semenišču v Mariboru.¹¹ Jaš je namreč želel sprva študirati slovenščino, nato pa se je odločil za teologijo. Ta ljubezen do jezikov ga je tako zaznamovala, da se je priučil mnogih govornih jezikov, medtem ko je na Teološki fakulteti študiral tudi hebrejščino, arabščino in sirščino ter opravil izpite z odliko. (Zapuščina Karla Jaša, Absolutorium z dne 15. 6. 1926) Ko pa je bil leta 1968 v Mariboru vnovič odprt oddelek Teološke fakultete,¹² ga je omenjeni škof prosil, da naj prevzame v 4. letniku predavanja iz zgodovine liturgike, v 5. letniku pa pastoralno liturgiko. To je sprejel in opravljal z velikim veseljem in odgovornostjo.

2.1 Priprava na predavateljsko delo

Četudi je bil Karel Jaš izreden poznavalec liturgičnega gibanja, njegovih idej in predlogov, snovalec mnogih priročnikov za dejavno sodelovanje vernikov (Krajnc 2000, 203–219) in nenehni spremljevalec prenove bogoslužja na drugem vatikanskem cerkvenem zboru, se je ob škofovi prošnji za predavatelja liturgike na mariborski enoti Teološke fakultete počutil dokaj nepripravljenega. V skrbi za ustrezno literaturo se je obrnil na različne kolege, s katerimi si je dopisoval in bil z njimi v stiku na

¹¹ Predavanja so potekala v semenišču, ki je bilo v frančiškanskem samostanu (Zapuščina Karla Jaša, Pismo od Lavantinskega škofijskega ordinariata št. 2454 z dne 21. 9. 1961).

¹² Med drugo svetovno vojno in po njej je bilo delovanje visoke bogoslovne šole v Mariboru popolnoma onemogočeno, zato je bilo po sklepu škofijskega ordinariata v Mariboru njeno delovanje začasno ustavljeno. Mariborski škofijski ordinariat je posebej poudaril, da »po zagotovitvi prosvetnega ministrstva narodne vlade za Slovenijo bogoslovna šola v Mariboru zakonito ostaja naprej« (Sporočila 1945, XIII). Mariborski študentje so se »začasno« preselili v Ljubljano. V akademskem letu 1944/46 in 1946/47 so prišli iz Maribora v Ljubljano tudi štirje profesorji. Ko so se razmere primerno uredile, je Kongregacija za katoliško vzgojo zaradi prostorske stiske privolila, da se v Mariboru obnovi študij teologije, in sicer pod upravo Teološke fakultete v Ljubljani (št. 756/68; 1278/86/2). Predavanja so se začela 15. oktobra 1968, in sicer za 4., 5. in 6. letnik (44 bogoslovcev) (Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta. Zgodovinski oris enote v Mariboru, <http://www.teof.uni-lj.si/fakulteta/predstavitvev> (pridobljeno 1. avgusta 2018)).

različnih liturgičnih simpozijih nemško govorečih predavateljev liturgike.¹³ Iz dopisov so razvidni predvsem naslednji: prof. dr. Karl Gastgeber (Zapuščina Karla Jaša, pismo z dne 27. 5. 1971) in prof. dr. Philipp Harnoncourt v Gradcu (pismo z dne 7. 8. 1968), prof. dr. Ivan Škreblin v Zagrebu (pismo z dne 23. 8. 1968), prof. Balthasar Fischer v Trierju (pismo z dne 8. 8. 1968), prof. dr. D. Prierre-Marie Gy v Marlieuxu (pismo z dne 23. 8. in 31. 8. 1968) in Centre National de pastorale liturgique v Neuilly sur Seine v Parizu. Od vseh je dobil pozitiven odgovor z mnogimi spodbudami, knjigami in nasveti, kakor je razvidno iz navedenih dopisov. Vse to potrjuje, da je želel vstopiti v službo predavatelja z bogato literaturo in dobro pripravljen.

2.2 Predavateljska obremenitev in način predavanja

Iz nekaterih dopisov, predvsem pa iz napovedi predavanj je razvidno, da je Karel Jaš predaval liturgiko tri ure tedensko v četrtem letniku in dve uri pastoralne liturgike v petem letniku v obeh semestrih. Liturgiko v četrtem letniku – to je splošno in zakramentalno liturgiko – je predaval do leta 1984, medtem ko je predavanja pastoralne liturgike izročil leta 1978 novemu liturgiku dr. Stanku Lipovšku.¹⁴ Ob tem pa je imel (predvidevam, da občasno) še specialna predavanja, na primer v zimskem semestru 1983/84 z naslovom *Bogoslužje danes – sodobne smernice za nedeljsko mašo in mašo med tednom za soobhajanje bogoslužnega leta*.

Ob predavanjih na Teološki fakulteti je imel predavanja tudi na takratni Katehetsko pastoralni šoli, takrat imenovani Katehetski tečaj, saj so ohranjena skripta Liturgika za Katehetski tečaj iz leta 1969. Raznovrstna liturgična predavanja je imel tudi na duhovniških rekolekcijah, raznih srečanjih po župnijah, predaval je mladim duhovnikom v pripravi na kaplanske in župnijske izpite, kjer je vršil tudi vlogo eksaminatorja,

¹³ Iz Jaševe zapuščine je razvidno, da se je udeležil simpozija: od 23. do 28. septembra 1968 v St. Luziju v Churu; od 22. do 27. septembra 1969 v Puchbergu bei Wels; od 20. do 24. septembra 1971 v Dullikenu bei Olten itd. Večkrat se je peljal skupaj s prijateljem prof. dr. Philippom Harnoncourtom iz Gradca.

¹⁴ Glej kopijo pisma, naslovljenega Stanku Lipovšku, z dne 11. 8. 1978. Zaradi prenosa pastoralne liturgike iz 5. v 6. letnik so v akademskem letu 1977/78 ta predavanja v Mariboru odpadla.

občasno pa tudi kot član Liturgičnega sveta mariborske škofije na njihovih rednih sejah.¹⁵

Po besedah nekaterih njegovih slušateljev je bil Karl Jaš izredno na tekočem z vsemi novimi liturgičnimi predlogi, razlagami in problemi. Spremljal je vse liturgične smernice, jih v predavalnici izpostavljal in komentiral z mislimi takrat najvidnejših liturgikov in razlagalcev bogoslužja. Posedel je izrazito široko znanje o liturgiji, predvsem pa znanje o aktualnih liturgično-pastoralnih problemih, in to že v času pred koncilom, še posebej pa po njem. Žal mu kljub veliki vnemi in žaru za bogoslužje svojega znanja ni uspelo prenesti na študente v tolikšni meri, kot si je želel. Njegova predavanja so bila po vsebini izredno bogata, po pedagoški plati pa nekoliko okostenela, saj je predavanje bolj bral kot prosto govoril in razlagal. Prav zaradi tega so leta 1978 s toliko večjim veseljem sprejeli njegovega naslednika dr. Stanislava Lipovška, sedanjega celjskega škofa, ki je v veliko večji meri osvojil srca slušateljev in jih navdušil za bogoslužje.

2.3 Gradivo za predavanje

Karel Jaš je kot predavatelj sestavil skripta le zase, in sicer v obliki katekizemskih vprašanj in odgovorov, in po njih predaval. So brez naslova in so sestavljena iz treh delov oziroma zvezkov. Zvezek A je osnova celotne vsebine in prinaša zaporedne številke vprašanj in odgovorov. Zanimivo je, da je kar nekaj zaporednih števil vprašanj izpuščenih in se nahajajo v zvezku B, nekatera pa v zvezku C, kar pomeni, da je že ob sestavi osnove predvidel, da jih bo dopolnjeval. Avtor začne s konstitucijo o bogoslužju (8 vprašanj), nato naj bi sledila vprašanja (od 9 do 51) iz knjige *Cerkev v molitvi*, ki jih je imel posebej, a se niso ohranila. Sledijo vprašanja iz zvezka A, ki so tu in tam prekinjena in se nahajajo v zvezku B in C. Omenjeni so tudi nekateri avtorji vsebin, na primer Rupert Berger, Theodor Klauser in Josef Gelineau. Skratka, v 1548 vprašanjih in

¹⁵ Predavanja za duhovnike ob pomladanskih pastoralnih konferencah: Št. Ilj pri Velenju, 11. 3. 1957, Gomilsko, 12. 3. 1957, Nazarje, 13. 3. 1957, in Radlje, 21. 3. 1957 (Zapuščina Karla Jaša, nedatiran dopis). Škof ga je velikokrat prosil za pripravo pridigarskega osnutka za duhovnike (Zapuščina Karla Jaša).

odgovorih je predstavljena celotna liturgika, kot je predvidena za četrti letnik Teološke fakultete še danes.¹⁶

Druga skripta, ki nosijo naslov *To delajte v moj spomin*, vsebujejo 113 strani s 1219 vprašanji in odgovori. Iz vsebine je mogoče sklepati, da jih je sestavil po letu 1975, saj na strani 25 pravi, da je Kongregacija za bogoslužje dovolila uporabo evharističnih molitev za spravo ob priliki svetega leta 1975. Vsa vprašanja so na temo evharistije, in sicer z bibličnega, liturgičnega, duhovnega in pastoralnega vidika. Prvih 28 strani je sestavljenih na podlagi liturgičnih navodil in na podlagi učbenikov o liturgiji, na strani 29 pa navaja revijo *Notes de pastorale liturgique* 112, oktober 1974, in nato mnoge druge članke, katerih vsebino je oblikoval na način vprašanj in odgovorov. Prav zaradi množice razprav oziroma člankov je vsebina nesistematizirana in ponavljajoča.

Temo evharistije obravnava tudi priročnik z naslovom *Kratka vpeljava v bogoslužje*, prevod francoskega izvirnika, ki je bil napisan za dopisni tečaj o bogoslužju. Gre za delo različnih avtorjev. Ker so razmišljanja izrazito liturgično pastoralna, jih je Jaš s pridom uporabil pri svojih predavanjih. Delo v devetih poglavjih govori o nedeljskem bogoslužnem zboru kot znamenju Cerkve, o simbolih in obredih, kaj pomeni obhajati slavje, o evharistiji, zakramentalnosti življenja itd.¹⁷

Tretja skripta, ki nosijo naslov *Liturgika* in ki jih je pripravil za Katehetski tečaj v Mariboru 1969/1970, pa so tipkopis rokopisa, ki nosi naslov *Kaj delamo pri maši*. Na naslovnici je zapisano, da je omenjeno besedilo prevod (ne da bi povedal, katerega dela) in da ga je naredil prof. Karel Jaš, prepisala pa ga je s. Zofija Vidovič iz Ormoža.¹⁸ Četudi so skripta

¹⁶ Celotna vsebina predavanj je predstavljena tudi v Jaševi napovedi predavanj za četrti letnik. To so: uvodni pojmi, bogoslužni obredi in družine, obris zgodovine bogoslužja, bogoslužni zbor, dvogovor med Bogom in njegovim ljudstvom, znamenja, bogoslovje bogoslužnega slavja, dvojno gibanje v bogoslužju, bogoslužje in misterij odrešenja, bogoslužna pastoralna, mašni obred, obredi drugih zakramentov in zakramentalov, liturgično leto, oficij, blagoslovi, procesije, romanja in sveta leta, čas v bogoslužju, vesoljna molitev in omogočiti besedo.

¹⁷ Omenjeni priročnik (52 strani tipkopisa) je izdalo narodno središče za bogoslužno pastoralo (Centre National de Pastorale Liturgique), pripravili pa so ga J. Gelineau, B. Beuerie, D. Butin, C. Duchesneau, J. M. Hum.

¹⁸ Po 13 strani dolgem uvodu v prvem delu skript, ki nosi naslov »Dejanje«, govori o besednem (manjkajo strani 18–20) in evharističnem bogoslužju, v drugem delu, ki

dolga 161 strani, obravnavajo le mašni obred, kar pomeni, da so bila le del učnega gradiva, saj je nemogoče, da bi ne obravnavali tudi drugih obredov zakramentov in zakramentalov.

Zanimivo je to, da pove, da je pastoralno liturgiko predaval po knjigi A. G. Martimorta *Les Signes de la Nouvelle Alliance* (Pariz 1960), vendar je bila zanj preveč enostranska. Zato je v nekem dopisu prosil prof. Karla Gastgeberja iz Gradca, da naj mu pošlje svoja skripta za pastoralno liturgiko ali pa mu vsaj nakaže kakšno ustrežnejšo literaturo (Zapuščina Karla Jaša, pismo z dne 27. 5. 1971). Morda je prav zaradi tega prevedel knjižico z naslovom *Obhajanje maše po misalu Pavla VI.* V uvodu pove, da je knjižica namenjena duhovnikom, da bi poživili bogoslužje in da bi ga vedno bolj razumeli, se nanj pripravili ter se zavedali smotra, ki ga želimo doseči s prenovljenim bogoslužjem. Prevod besedila je pripravil za tisk, vendar do izdaje ni prišlo. Je pa iz besedila oziroma iz raznih oznak in podčrtavanj besedila razvidno, da ga je uporabljal pri predavanju. Podobno vsebino ima tudi prevod knjižice Theodorja Maas-Ewerda in Klemensa Richterja z naslovom *Občina v Gospodovem obedu. K praksi mašnega slavlja*. Namen te knjižice je zapisan v uvodu, kjer je rečeno, da se »z bogoslužno znanostjo ne ukvarjamo zaradi nje same, temveč naj bi jo 'prestavljali' v pastoralno prakso in v krščansko življenje«. Posebej zanimive so v dodatku knjižice, ki prinaša izjavo nemških škofov ob izdaji nemškega misala, liturgično-pastoralne spodbude duhovnikom, v katerih se na svoj način zrcali Jaševa nenehna želja po liturgičnih besedilih, ki naj bi bila duhovna hrana tako za duhovnike kot tudi za preostale vernike. V izjavi je namreč rečeno, da naj se »vsi duhovniki v to bogato ponudbo molitvenih besedil poglobljajo z branjem pa tudi z molitvijo, da morejo duhovno vsebino knjige vedno znova v oznanjevanju posredovati vernikom«. ¹⁹

2.4 Karel Jaš – eksaminator

V Jaševi zapuščini so ohranjene testne pole za kolokvij iz liturgike za prvo polletje 4. letnika. Na začetku so navodila, da je treba test izpolnjevati s črnilom ali kulijem, čitljivo, in da je levi rob prost. Med

mu da naslov »Delujoči« (na strani 127), pa spregovori o bogoslužnem zboru in s tem o liturgičnih sodelavcih.

¹⁹ Čeprav v prevodu ne omenja naslova izvirnika, ni dvoma, da gre za *Gemeinde im Herrenmahl. Zur praxis der Messfeier*. Einsiedeln: Herder 1976.

popravljanjem testa si je namreč na levi rob pisal kljukice in minuse, odvisno, koliko točk je namenil odgovoru. V omenjenem testu je 61 vprašanj, število možnih točk (74 + 70 + 53, ker so na treh straneh) in na koncu ocena. Iz treh ohranjenih ocenjenih testov lahko vidimo, da je bilo za oceno 7 potrebnih 54,5 % točk, 63 % za oceno 8 in 67,5 % za oceno 9, kar pomeni, da je ocenjeval sorazmerno blagohotno. Ohranjena pa je tudi testna pola »župnijskega izpita«, ki prinaša 38 vprašanj iz pastoralne liturgike s posebnim ozirom na mašni obred in dejavno sodelovanje pri bogoslužju, kar pomeni, da je sodeloval pri kaplanskih in župnijskih izpiti mladih duhovnikov.

Sklep

Karel Jaš je bil po naravi velik raziskovalec, liturg in liturgik. Liturgike ni študiral na kakšni znanstveni ustanovi, ampak doma, in sicer iz pastoralne potrebe in hrepenenja po učinkovitejšem pastoralnem delu. Svoja spoznanja in dognanja je uporabil tako v pastoralnem delu kot tudi pozneje kot predavatelj liturgike na mariborski enoti Teološke fakultete. Za požrtvovalno delo na liturgičnem področju mu je ta 13. aprila 1982 podelila posebno priznanje, v katerem je zapisano: »Ljubljanska teološka fakulteta z oddelkom v Mariboru daje prečastitemu gospodu Karlu Jašu, profesorju in konzistorialnemu svetniku in župniku mariborsko-lavantinske škofije, ki je 20. decembra 1981 obhajal 80. obletnico svojega življenja, posebno javno pohvalo in zahvalo za dolgoletno delo, ki ga je doprinesel TEOF s svojim duhovniškim in drugim pastoralnim delom za pospešitev predkoncilске in pokoncilске liturgične preнове v Cerkvi na Slovenskem.« Priznanje so podpisali veliki kancler nadškof dr. Alojzij Šuštar, dekan Teološke fakultete dr. Franc Perko in prodekan za Enoto v Mariboru dr. Stanko Janežič (glej desno).

Kratici

- B** Konstitucija o bogoslužju
RMu Splošna ureditev rimskega misala



Reference

- Besedila za ljudsko liturgijo.** *Božji vrelci* št. 1 (1939) (na ovitku prva in zadnja stran).
- Krajnc, Slavko.** 2001. Karel Jaš, liturgik (1901–1999). Pionir liturgičnega gibanja na Slovenskem. *Bogoslovni vestnik* 61: 203–219.
- Maas-Ewerd, Theodor in Klemens Richter,** ur. 1976. *Gemeinde im Herrenmahl. Zur praxis der Messfeier.* Einsiedeln: Herder.
- Martimort, Aimé-Georges,** ur. 1965. *L'Église en prière.* Tournai, Rim, New York: Desclée.
- — —. 1960. *Les Signes de la Nouvelle Alliance.* Pariz: Liget.
- Nežič, Julka.** 2000. Besedila za ljudsko bogoslužje ali »liturgija sv. Urbana«. V: Janez Juhant, ur. *Zbornik ob 80-letnici TEOF UL,* 163–173. Ljubljana: TEOF UL.
- Zapuščina Karla Jaša.** NŠAMB.

Dvoročajna piksida s hruškastim trupom in z okrasom črnih in rdečih prog na trupu

Najdišče: neznano

Višina: 10 cm

Premer ustja: 3,6 cm

Inv. št.: 111

Datacija: starejša železna doba
(1200–1030 pr. Kr.)

Foto: Tomo Jeseničnik

Hrani: Teološka knjižnica Maribor



Čutara s sledovi okrasa koncentričnih krogov

Najdišče: neznano

Višina: 26 cm

Premer ustja: 4,5 cm

Inv. št.: 29

Datacija: mlajša železna doba
(720–587/86 pr. Kr.)

Foto: Tomo Jeseničnik

Hrani: Teološka knjižnica Maribor





Cecilija Oblonšek

Liturgična glasba po drugem vatikanskem cerkvenem zboru in doprinos Gregorja Zafošnika v glasbeno zakladnico pokoncilske Cerkve na Slovenskem

Liturgical Music after Vatican Council II and Contribution of Gregor Zafošnik to Musical Treasure of Post-council Church in Slovenia

Povzetek: Duhovnik Gregor Zafošnik je kot skladatelj najbolj plodovito ustvarjal v obdobju, znotraj katerega je na glasbeno-liturgičnem področju prihajalo do mnogih sprememb v času drugega vatikanskega cerkvenega zbora. Zafošnikov skladateljski opus, ki je bil vselej naklonjen preprostemu glasbenemu stavku in pozoren do manjših glasbenih zasedb, je v mnogih pogledih ustrezal usmerjenosti koncila na glasbenem področju, kar je razvidno iz skladateljevega glasbenega in pedagoškega delovanja, v katerem se je zavzeto posvetil izobraževanju cerkvenih glasbenikov in preprostim napovom maš, spevov med berili ter ljudskih pesmi. S svojim skladateljskim opusom in izdajami pesmaric je močno zaznamoval predvsem glasbeni repertoar pevskih korov na območju današnje Nadškofije Maribor, z mnogimi deli pa je prodrl tudi na celotno slovensko raven in v tujino. V razpravi se posvečamo njegovi naklonjenosti do občestvene pesmi, ki jo je drugi vatikanski cerkveni zbor utemeljil kot liturgično glasbo in jo postavil ob bok gregorijanskemu koralu ter klasični in moderni polifoniji.

Ključne besede: Gregor Zafošnik, regens cori, mariborska stolnica, Teološka fakulteta – Enota v Mariboru, liturgična glasba, liturgična prenova, drugi vatikanski cerkveni zbor, občestveno sodelovanje

Summary: Priest Gregor Zafošnik created most of his compositions in the period of many changes within musical-liturgical area during Vatican Council II. In his compositions, Gregor Zafošnik was always fond of simple musical expression and smaller musical ensembles, which ideally suited orientation of Council in a musical point of view. His course of work is transparent through his musical and pedagogical work, in which he intensively focused on church musicians and on the simplicity of his compositions of ordinarium of mass, responsorium graduale and congregational songs. With his

compositions and with his editions of hymns he left a mark on church choirs of today's archdiocese Maribor, but his repertoire is also known in Slovenia and abroad. This article concentrates on Zafošnik and his fondness for congregational singing, which was legitimated as liturgical music by Vatican Council II along with the Gregorian chant, ancient and modern polyphony.

Key words: *Gregor Zafošnik, regens chori, Cathedral of Maribor, Faculty of Theology – Maribor Unit, liturgical music, liturgical renovation, Vatican council II, liturgical collaboration*

Uvod

Papeži preteklega stoletja, ki je bilo izrazito zaznamovano kot čas velikega napredka in hkrati najbolj radikalnih sprememb na področju cerkvene glasbe, so cerkveno glasbo obravnavali kot tisto, ki se med vsemi umetnostmi edina razumeva kot sestavni del bogoslužja,¹ in jo tako postavljali na najvišje mesto (MSD 30). Ker pa večja veljava vselej terja tudi večjo odgovornost, to prestižno presojanje glasbe glede na druge cerkvene umetnosti njenim ustvarjalcem, poustvarjalcem in tudi glasbenim teoretikom nalaga veliko odgovornost ter kliče k strokovnemu pristopu tako na glasbenem kot liturgičnem področju.

Novosti zadnjega cerkvenega zbora so poleg arhitekturnih umetnosti, ki so prav tako doživele velike spremembe, najbolj očitno zaznamovale prav cerkvenoglasbeno področje in od glasbenih ustvarjalcev terjale velike napore v ustvarjanju novih glasbenih oblik, ki so omogočile dejavnejše sodelovanje občestva in s tem skupno obhajanje evharistije tudi s pomočjo primernih glasbenih elementov. Dolgoletni *regens cori* mariborske stolnice in honorarni predavatelj na Teološki fakulteti – Enoti v Mariboru, prof. Gregor Zafošnik, si je v svojem opusu dejavno prizadeval za takšno obliko glasbenega sodelovanja, kar je razvidno iz vseh njegovih dejavnosti.

V prvem delu prispevka bomo obravnavali »koncilsko novost« na področju cerkvene glasbe, ki je po eni strani organsko zrasla iz razumevanja cerkvene glasbe vse od začetkov Cerkve, hkrati pa je radikalno posegla predvsem v razumevanje same vloge glasbe pri bogoslužju, ki

¹ Glasba ima v bogoslužju prednost pred vsemi drugimi umetnostmi, saj druge umetniške zvrsti »pripravljajo primeren okvir svetim obredom, medtem ko ima cerkvena glasba svoje mesto v obredih samih in v njihovem izvajanju« (MSD 30). Torej »koncertne maše«, »maše z dramsko igro« ipd. nimajo mesta v katoliški liturgiji, prav tako ne more organistova prosta improvizacija pustiti duhovnika pri oltarju čakati nekaj minut samo zato, da se smiselno zaključi glasbena misel improvizatorja.

naj bo vselej del bogoslužja, in ne njegov okras. V drugem delu prispevka bomo prikazali, kako se je ta »novost« odražala v Zafošnikovem delovanju in ustvarjanju.

1. Služabniška vloga glasbe v Cerkvi

Mirno lahko trdimo, da so temeljne naloge cerkvene glasbe po zadnjem cerkvenem zboru dejansko ostale enake, da pa so spremembe, kot so uvedba ljudskih jezikov v bogoslužje, povabilo laikov k sodelovanju in druge pomembne smernice liturgične preнове, tudi na glasbenem področju povzročile nekatere nove poudarke. Papeži pred zadnjim cerkvenim zborom so cerkveno glasbo povezovali z besednimi zvezami »ponižna služabnica«² in »skoraj pomočnica slovesnega bogoslužja«, in takšno razumevanje glasbe seveda ostaja enako tudi po cerkvenem zboru. Na prvi pogled najvidnejša sprememba, ki jo je bilo očitno zaznati po koncilski prenovi, vendar pa hkrati ne nujno najpomembnejša, kot je razumljena v napačno predstavljeni aktivistični vlogi, je dejavno sodelovanje občestva.³ Vendar je na glasbenem področju prav ta novost cerkvenega zbora, torej dejavno sodelovanje občestva tudi s petjem, temeljna za razumevanje in ustvarjanje novih glasbenih oblik, ki bodo našle mesto v katoliškem bogoslužju.

1.1 Pokoncilska sprememba vrednotenja glasbenih zvrsti

Koncilaska prenova je prinesla spremembe že na področju vrednotenja različnih glasbenih zvrsti. Papeži preteklega stoletja so kot ideal

² To besedno zvezo utemeljujemo s citatom papeža Pija X., ki je pred več kot sto leti izpostavil tudi danes pereč problem: »Splošno se mora imenovati surovo zlorabo in jo zavreči, ako pri cerkvenih slovesnostih liturgija igra vlogo neki glasbi podrejene postranske stvari, medtem ko vendar le glasba tvori en del liturgije in ji mora služiti kot ponižna dekla.« (IS 23)

³ Za nazorno predstavo omenjam odlomek iz intervjuja z Giuseppejem Libertom, ki je 13 let deloval kot zborovodja Zbora Sikstinske kapele. Novinar *Zenita* ga je tako izzval: »Vaši glasbeni kolegi obžalujejo dejstvo, da jim je liturgična reforma zaradi favoriziranja sodelovanja občestva precej omejila področje delovanja ...« Liberto je na provokacijo spretno odgovoril z dejstvom, da se dejavno sodelovanje občestva izraža v mnogih oblikah služenja, kot je služba voditelja bogoslužja, psalmista, pevskega zbora, občestva itd., in da torej nikakor ni razumljeno, da bi vsi peli vse, ampak vsak tisto, kar je lastno njegovi službi oz. njegovemu služenju. V tem smislu pa bi torej tudi skladatelj moral za vsakogar od naštetih skladati na drugačen način (Liberto 2002), kar je vsekakor izziv, ki mu mnogi niso dorasli.

liturgične glasbe na častitljivem prvem mestu najprej omenjali gregorijanski koral, nato klasično in moderno polifonijo, opozarjali pa so tudi na pomembno vlogo »ljudske« ali t. i. »verske glasbe«, kakor jo definira papež Pij XII. Vendar pa ta glasba ni bila uradni del slovesnega bogoslužja,⁴ ne zaradi morebitnih umetniških predsodkov, temveč iz preprostega razloga, ker je bila ustvarjena v ljudskih jezikih, ki uradno niso imeli prostora v predkoncilskem bogoslužju. Vselej⁵ je bilo torej omogočeno in spodbujeno glasbeno sodelovanje vernikov, le v drugačni obliki kakor danes.

Ko prebiramo dokumente s področja cerkvene glasbe, lahko ponekod opazimo nekatere dvoumnosti glede na pojmovanje različnih področij glasbe, ki se nanaša na katoliško obrednost v današnjem času. Papeži so v cerkvenih dokumentih za posamezne zvrsti glasbe iskali imena, ki bi opredelila poslanstvo te glasbe. Glede na »prostorje« uporabe posamezne glasbene zvrsti danes (v današnjem času se je namreč glasba izrazito razširila po vseh sferah družbenega življenja, s tem pa do neke mere izgubila svojo sporočilno moč) in hkrati glede na močno razvejenost glasbenih slogov tudi znotraj Katoliške cerkve je potreben jasen dogovor o poimenovanju določene glasbe. Vendar pri tem merilo ne sme biti glasbeni slog, ampak njena liturgična in glasbena ustreznost. Na tem mestu ni naša vloga razpravljati o (ne)jasnosti izrazov »sakralna« ali »religiozna« glasba, omenimo pa izraz »cerkvena glasba«, ki nekako zaobjame religiozno glasbo krščanskih Cerkev. V to kategorijo uvrščamo vso vokalno, vokalno-instrumentalno in nenazadnje tudi instrumentalno⁶ glasbo, ki je z besedilom ali glasbeno vsebino vezana na religiozno

⁴ Papeži ljudski cerkveni pesmi priznavajo veliko vrednost, jo razumevajo kot nastalo v okrilju Cerkev in ki se naj s pridom vključuje v nebogoslužna dejanja. Na to naklonjenost kaže tudi nekakšno popuščanje v strogem pravnem jeziku dokumenta iz leta 1955, ki poudarja: »Kjer obstaja stoletna navada, odkar ljudje pomnijo, da se pri slovesni eharistični daritvi, po petju latinskih svetih bogoslužnih besedil, pojejo nekatere ljudske pesmi v narodnem jeziku, krajevni ordinariji lahko to dovolijo, če spričo krajevnih in osebnih okoliščin sodijo, da jih po pameti ni mogoče odpraviti?, vendar mora veljati zakon, po katerem je določeno, da ni dovoljeno peti v ljudskem jeziku bogoslužnih besedil samih.« (MSD 47)

⁵ Zanimivo pa je, da danes, ko je občestvena in znotraj te torej tudi ljudska glasba ovrednotena kot del bogoslužja, mnogi še vedno nepravilno razlagajo liturgične smernice na način, ki dopušča opustitev temeljnih poudarkov liturgične prenovе.

⁶ Merilo, da je neka instrumentalna glasba religiozna (npr. Bachove skladbe iz Orgelbüchlein in koralne predigre, mnoga Messiaenova orgelska dela, dela Arva Pärta,

tematiko. Vendar izraza »cerkvena glasba« ne moremo enačiti z izrazom »liturgična glasba«, saj vsa cerkvena glasba ni namenjena izvajanju pri bogoslužju in zanj tudi ni primerna. Torej lahko rečemo, da je liturgična glasba nekakšna podskupina cerkvene glasbe, ali bolje rečeno, njen vrh, in ga upravičeno imenujemo »sveta glasba«. Pri tem gre za relativno sveto, torej sveto v odnosu do Boga, ki je »edini svet«, in do Kristusa, ki je njegov Sin, in ne za sveto, kot je navzoče v primitivnih religijah, kjer ima mitsko-magični značaj (Škunca 1998, 10–13). Liturgična glasba je vselej v službi bogoslužja in je v tem smislu imenovana sveta glasba. Krajnc je v sozvočju s tem zapisal, da je »cerkvena pesem integralni del slovesnega bogoslužja. To pomeni, da ni preprosto okras ali dodatek za večjo slovesnost in sijaj. Pesem mora biti v sozvočju z besedo, znamenji in trenutki tišine. Bogoslužna pesem, naj bo še tako preprosta, povzdiguje s svojim napevom in glasbo skrivnost, ki se obhaja. Le taka pesem more spreminjati srca; spodbuja k povezanosti občestva in omogoča dejavno sodelovanje pri bogoslužju. Pesem, ki je integralni del bogoslužja, deluje na dva načina: kot umetnost in kot liturgično dejanje.« (2006, 106) Jasno mora biti, da vsaka glasba ni primerna za bogoslužje, četudi ima sama po sebi umetniško vrednost, prav tako pa je treba poudariti, da mora liturgična glasba tudi v najpreprostejših odpevih za ljudstvo težiti k čim večji lepoti in estetski dovršenosti in se nikakor ne sme zadovoljiti z manj kakovostnimi glasbenimi gradivi.

1.2 Občestvena pesem kot ideal liturgične glasbe

Uradna vključitev petja vernikov v bogoslužje Katoliške cerkve je ena od pomembnih novosti drugega vatikanskega cerkvenega zbora na področju cerkvene glasbe, ki jo je Konstitucija o svetem bogoslužju slovesno razglasila z besedami: »Ljudsko nabožno petje je treba skrbno gojiti, da se bodo pri pobožnostih in svetih opravilih ter pri samih liturgičnih dejanjih mogli po pravilih in določbah rubrik razlegati tudi

dela našega skladatelja Primoža Ramovša, Stanka Premrla ipd.), nam je lahko pre-sojanje o njeni povezanosti s cerkvenim prostorom v smislu navodila Konstitucije o bogoslužju, ki pravi, da se mora določen instrument »skladati z vzvišenostjo svetišča« (B 120) ter v samem glasbenem značaju neke skladbe, ki ji je lahko nakazan v naslovu, ki nakazuje skladateljevo misel ob komponiranju (npr. *Liebster Jesu, wir sind hier*).

glasovi vernikov.« (B 118)⁷ Glede na predkoncilne dokumente, kjer se je o »ljudski« in »verski« glasbi govorilo z velikim spoštovanjem, a nikoli v zvezi z uradnim obhajanjem, pa pokoncilski dokument *Musicam sacram* z izbranimi besedami kot cerkveno glasbo (po smiselni definiciji liturgične glasbe bi smeli uporabiti besedno zvezo »kot liturgično glasbo«) opredeljuje »gregorijansko petje, različne vrste stare in nove cerkvene polifonije, cerkveno glasbo za orgle in druga dovoljena glasbila ter cerkveno liturgično in nabožno ljudsko petje« (MS, Uvod 4.a).

Ker je »cerkveno liturgično in nabožno ljudsko petje« prišlo »na seznam« zadnje, je po eni strani logično, da je tudi omenjeno zadnje. Vendar pa bi po drugi strani glede na zgodovinski razvoj liturgične glasbe in tudi glede na pomembnost posamezne zvrsti glasbe lahko ta seznam preuredili tako, da bi na prvo mesto postavili »ljudsko petje«. Pri tem v razpravi načrtno nadomeščamo izraz »ljudsko« z izrazom »občestveno«, saj ta izraz jasneje opredeljuje to zvrst glasbe glede na njeno funkcionalnost (torej da je namenjena petju vsega zbranega občestva, tj. vernikov v cerkvi, pevcev, ministrantov itd.)⁸ in manj na njen izvor (izraz »ljudska pesem« se v slovenščini nanaša na glasbo, ki je ljudskega izvora ali se med ljudstvom širi).

⁷ V okviru razprave nas zanima predvsem drugi del člena, ki omenja glasbo znotraj liturgičnih dejanj, kjer naj se »po pravilih in določbah rubrik« razlegajo tudi glasovi vernikov. Že ob površnem branju je jasno, da dokument sicer prinaša veliko novost vključevanja petja vernikov, hkrati pa z besedno zvezo »po pravilih in določbah rubrik« tej novosti jasno pokaže smer: sveta glasba, ki je del bogoslužja, je zaradi svoje narave kot »ponižna služabnica« podvržena zakonitostim liturgije.

⁸ Spet pa poudarjamo, da se v želji po poudarjanju pomena sodelovanja občestva ne sme iti v skrajnosti in teološke nepravilnosti, kot je npr. razvada, da dele evharistične molitve molijo verniki skupaj z duhovnikom (npr. »Po Kristusu, s Kristusom in v Kristusu ...«), čeprav jim je namenjen zgolj vzklik »amen« po sklepnem slavospevu. Krajnc opozarja tudi na tendence nekaterih duhovnikov, ki se zaradi poudarjanja skupnosti kot subjekta obhajanja in skrajnega razumevanja skupnega duhovništva poistovetijo z verniki, kar pa je tako z liturgičnega kot tudi s teološkega vidika nesprejemljivo (2000, 161). Predsedovati bogoslužnemu zboru namreč pomeni izvrševati Kristusovo poslanstvo, posredovati njegove besede vernim ter ustvarjati in oblikovati občestvo. Poistovetenje z občestvom bi pomenilo izbris stvarnosti, ki bi morala biti vidna in opazna: da je Kristus glava liturgičnega zbora, ki ga predstavlja duhovnik v moči duhovniškega posvečenja. (Krajnc 200, 109) V tem smislu je treba biti tudi previden pri trditvah, kaj poje duhovnik skupaj z ljudstvom (npr. vstopno pesem) in česa ne (gotovo ne odpeva vzklikov »amen« ipd., ki so namenjeni odgovoru ljudstva).

Ne glede na to, da je način naštevanja glasbenih zvrsti v predkoncilskih in pokoncilskih dokumentih največkrat le kronološkega značaja in torej mnogi cerkveni dokumenti občestveno obliko petja omenjajo na zadnjem mestu, pa je to pri preučevalcih te zvrsti glasbe občestveno pesem nekako potisnilo med vsebine, ki niso vredne take pozornosti kot gregorijanski koral ali klasična polifonija. Dejstvo pa je, da je bila ta zvrst glasbe prva krščanska praksa, kot omenja samo Sveto pismo,⁹ in je zato toliko bolj upravičena do enakovredne obravnave. Pri tem poudarjamo, da občestveno petje ne pomeni, da morajo vsi pri obredu peti vse; še kako pomembna je drža notranjega sodelovanja med zborovskim ali solističnim izvajanjem glasbe; prav tako pa bi bilo v nasprotju s samim bistvom bogoslužja, če bi zborovodja ali zbor z omembo notranjega sodelovanja opravičil izključitev ljudstva iz glasbenega sodelovanja pri bogoslužju.

1.3 Realnost slovenske cerkvene glasbe glede na koncilске smernice

Za najboljšo presojo situacije od zadnjega cerkvenega zbora do danes nam je lahko merilo navodilo *Musicam sacram*, ki je bilo po drugem vatikanskem cerkvenem zboru in Konstituciji o svetem bogoslužju nujno potrebno, saj koncilski odloki niso imeli namena priročnika, potrebno pa je bilo, da so (bila) cerkvenim glasbenikom dana konkretna in jasna navodila o oblikovanju bogoslužja, tudi v izogib svojevoljnim interpretacijam Konstitucije. Navodilo, ki je še danes izrazito aktualno, je med mnogimi glasbenimi oblikovalci bogoslužja ostalo neznano. Rdeča nit tega dokumenta je prav občestveno petje. Tega dokument jemlje kot osnovno merilo za presojanje liturgične glasbe, ko pravi: »Cerkev ne izključuje od bogoslužnih opravil nobene vrste glasbe, če le ustreza duhu bogoslužnega opravila in značaju posameznih njegovih delov ter če ne ovira dolžnega dejavnega sodelovanja ljudstva.« (MS 9)

Dokument *Musicam sacram* je po vzoru drugega vatikanskega cerkvenega zbora v središče obhajanja postavil kategorijo bogočastja, in ne kake abstraktne obredne zakonitosti. V nasprotju s tem merilom se v cerkvah po Sloveniji med darovanjem pri bogoslužju še vedno prepevajo Marijine pesmi, stalni mašni spevi se nadomestijo z opisnimi kiticami »mašne

⁹ »S psalmi, hvalnicami in duhovnimi pesmimi v svojih srcih hvaležno prepevajate Bogu« (Kol 3,16) ipd.

pesmi«, namesto speva med berilom se ponekod še oglasi druga kitica vstopne pesmi ali glasbeni intermezzo. Ko pa pevski zbor izvaja mašni ordinarij s korektnim liturgičnim besedilom, pa trčimo v drugo perečo stvarnost: nezmožnost sodelovanja občestva vsaj s kratkimi vzkliki in odpevi.

Dolgoročna rešitev za našo situacijo je vsekakor ustvarjanje novih oblik glasbe, vendar bo pred tem treba ozavestiti slovenske skladatelje, koliko možnosti za sodelovanje občestva obstaja tudi znotraj prepevanja stalnih mašnih spevov. Obstajajo pa tudi nekatere kratkoročne rešitve: še intenzivnejše vpeljevanje vloge kantorja, ozaveščanje, da je spev med berili, če je le mogoče, namenjen sodelovanju občestva (MS 33), iskanje možnosti za »množične vzklike, odgovore [...] ter pri prošnjah po načinu litanij pa tudi antifone in psalme ter vmesne verze ali odpeve ter himne in pesmi« (MS 16a).

Na področju liturgične glasbe smo v Cerkvi na Slovenskem zaradi hitro prevedenih uradnih koncilskih in pokoncilskih dokumentov v teoretičnem pogledu jasno vedeli, kakšne so zahteve koncila, vendar pa so bile interpretacija teh dokumentov in predvsem praktična izvedba po cerkvah ter predstave nekaterih skladateljev, ki so delovali v ustvarjalnem pokoncilskem obdobju, pogosto daleč od predstave koncila. Po več kot 50 letih od koncilskih in pokoncilskih odlokov imamo vendarle nekoliko bolj jasen pogled na to, kako glasbeno oblikovati obhajanje evharistije in drugih zakramentov, k čemur je pripomoglo plodovito iskanje glasbenih ustvarjalcev polpretekle dobe. Tako se nikakor ne smemo zgražati nad določenimi trditvami naših raziskovalcev v člankih iz preteklih 50 let ali nad nekoliko neposrečenimi poskusi razumevanja zakonitosti liturgične glasbe v tej dobi, saj se je treba v duhu ustvarjalnosti znotraj liturgičnih procesov, ki se rojevajo iz inkulturacijske nuje, zavedati, da je edina pot uresničevanja inkulturacije pot poizkušanja (Shorter 1995, 252). Prav s tega vidika v razpravi osvetljujemo nekatere poudarke cerkvenih dokumentov in glasbenih strokovnjakov iz obdobja, v katerem je najbolj plodovito deloval Gregor Zafošnik, saj je iz teh besedil razvidno, kakšna je bila interpretacija in predstava o prenovi liturgične glasbe hitro po koncilu in do kolikšne mere se nam danes odpira drugačen pogled na isto področje.

Treba je dati veljavo tem razpravam in poskusom preteklosti, ki so pokazali, kaj je dobro ohraniti in kaj je treba spremeniti. Po načelu Jezusove prilike o ljulki in pšenici (Mt 13,24-30) na področju glasbe pogosto torej puščamo¹⁰ rasti ljulko hkrati s pšenico, in po 50 letih se je do neke mere že izkazalo, katera oblika glasbe res plemeniti liturgijo, kaj pa je bilo preveč prehodnega in plehklega značaja, da bi se obdržalo.

Po drugi strani z obžalovanjem ugotavljamo, da se ne v preteklosti ne danes ne naredi dovolj za dojetanje resnične vloge glasbe znotraj prenovljenega bogoslužja. Mnogi še »danes razumevajo cerkveno glasbo na način Tridenta, torej na način, kakor da je glasba kras liturgije, in ne njen integralni del« (Martinjak 2003, 137). Tako v slovenskih cerkvah marsikje še vedno vključujemo nekakšne »splošne« pesmi, ki jim ne moremo določiti točnega mesta v bogoslužju, in namesto da bi se besedila pesmi poglobljala v liturgične skrivnosti in specifičnost posameznih mašnih delov, energijo usmerjamo v ustvarjanje besedil (in melodij), ki so izrazito splošna, nedoločna. Vendar nas po drugi strani ne sme zavesti, da bi morala biti glasba »funkcionalna«, uporabna in brez umetniškega navdih. Nasprotno, obredni program se nikdar ni pustil zreducirati na ozko funkcionalnost, ker če bi bilo to mogoče, bi se obrednost spremenila v ritualizem brez duše, morda tudi v sodelovanje, polno aktivizma, a brez liturgične duhovnosti. (Šaško 2005, 32) Iz tega izhaja, da sodelovanje v liturgičnem slavju, zlasti glasbeno, ni kakršnokoli sodelovanje, in glasba, ki sme postati del liturgičnega slavja, ni kakršnakoli glasba, ampak vsebinsko najbolj poglobljena, glasbeno najbolj dovršena, torej najbolj sveta glasba.

Novost koncila je prof. Zafošnik kot glasbenik obravnaval zelo odgovorno in neutrudno usmerjal svojo ustvarjalnost v uresničevanje koncilске

¹⁰ Čeprav je po drugi strani navodilo glede uvajanja novih glasbenih del jasno: prof. Zafošnik je npr. za široko rabo svojih liturgičnih skladb vsakič dal vlogo na Lavantinsko škofijo, kjer so mu izdali *imprimatur*. Tudi danes se ta zakonitost ni spremenila, vendar, kot ugotavljajo aktivni cerkveni glasbeniki, to redkokdo jemlje resno (gl. Močnik, Damijan. 2015. Ali danes še potrebujemo *imprimatur*? *Cerkveni glasbenik* 108, št. 6: 6–7). Po drugi strani pa je dokument *Liturgiam authenticam* iz leta 2001 napovedal, da morajo v petih letih vse škofovske konference skupaj s škofijskimi komisijami in drugimi strokovnjaki pripraviti repertoar liturgičnih besedil, ki bodo v rabi pri liturgičnih slavjih, in ta bo poslan Kongregaciji za sveto bogoslužje in disciplino zakramentov v »*recognitio*« (LA 108). Vidimo torej, da sta teorija in praksa pogosto daleč druga od druge.

glasbene prenove. Tudi kot glasbeni kritik je v svojih recenzijah strogo presojal primernost novoustvarjenih skladb, kar nam bo v tej razpravi oporna točka, iz katere lahko sklepamo na njegov odnos do koncilске prenove in naklonjenost do novih glasbenih oblik.

2. Prepletenost Zafošnikovega ustvarjalnega dela s koncilsko novostjo

Življenjska pot Gregorja Zafošnika¹¹ je bila osvetljena v več publikacijah, na tem mestu pa želimo posebno pozornost posvetiti predvsem njegovim kompozicijsko najbolj ustvarjalnim letom, ki so sovpadala z morda enim najburnejših obdobji cerkvene glasbe, namreč s časom (po)koncilskih sprememb, ki so, kot smo že omenili, na področju cerkvene glasbe terjale precejšnjo odzivnost in ustvarjalnost.

2.1 Upoštevanje koncilskih smernic v Zafošnikovem predavateljskem in pedagoškem delu

Zafošnik je bil »eden prvih, ki se je z vso vnemo 'vrgel na' pokoncilski glasbeni etos: Božje ljudstvo naj sodeluje v bogoslužju in 'poje

¹¹ Gregor Zafošnik se je rodil 30. avgusta 1902 v Spodnji Novi vasi pri Slovenski Bistrici v družini z devetimi otroki, kjer se je na materino pobudo veliko prepevalo (Zadravec 1986, 6). V krogu družine je Gregor že začel z igranjem harmonike, nato je v letih od 1914 do 1922 v Mariboru obiskoval klasično gimnazijo in v mariborskem dijaškem semenišču s pridom vadil klavir. Kot bogoslovec je deloval kot organist in zborovodja in se že preizkušal tudi v skladanju. Leta 1926 je dokončal študij teologije in bil tega leta tudi posvečen.

Od leta 1926 je najprej 5 let deloval v pastoralni kot kaplan v Rušah (1926–1927), Slovenskih Konjicah (1927–1930) in Celju (1930–1931). Oktobra 1931 je nadaljeval študij na dunajski glasbeni akademiji na oddelku za cerkveno glasbo. Diplomiral je leta 1936 iz gregorijanskega koral, orgel in dirigiranja, v letih študija pa je študiral še didaktiko in metodiko šolske glasbe ter prisostvoval predavanjem muzikologije na dunajski univerzi (Zadravec 1986, 6). Po vrnitvi v Maribor je bil od leta 1936 do 1941 profesor verouka na srednjih šolah in profesor glasbe v dijaškem semenišču, v letu 1940/1 je predaval tudi koral v bogoslovnem semenišču. Aprila 1941 so ga nacisti aretirali in ga po bivanju v zaporu v Melju in Brestanici izgnali v Srbijo (Fortek 2009, 37). Tako je bil med okupacijo od leta 1941 do 1945 v Beogradu, kjer je deloval kot organist v francoski cerkvi blažene Device Marije v Beogradu ter poučeval verouk na šestih gimnazijah (Trobina 1972, 211). Leta 1945 se je vrnil v Maribor in nadaljeval s poučevanjem verouka ter z delom uslužbenca v škofijski pisarni, predvsem pa od l. 1949 dalje kot ravnatelj stolnega kora, organist in zborovodja vse do upokojitve v vlogi stolnega *regens cori* leta 1979.

Gospodu' v svojem jeziku, namesto solističnih (in drugačnih) izvajanj naj poje občestvo.« (Gerdej 1977, 93) Da je lahko idejo koncila po svojih močeh postavil v slovensko pevsko kulturo, je bilo potrebno dvoje: ustvariti novo glasbo in ustvariti glasbenike, ki bodo razumeli nauk koncila. Obojega se je Zafošnik s pridom lotil.

2.1.1 Izobraževanje cerkvenih glasbenikov

Zafošnik je po drugi svetovni vojni s svojim neutrudnim delom na področju izobraževanja cerkvenih glasbenikov zapolnil vrzel, ki je nastala v času po letu 1941, ko je okupator zavzel Maribor in je Škofijska cerkveno-glasbena šola, ki je delovala od leta 1937 dalje, zaprla svoja vrata ter se po drugi svetovni vojni več ni obnovila. Leta 1955 je bil ustanovljen Škofijski svet za cerkveno glasbo, ki je prevzel nalogo poučevanja novih organistov. (Hrastelj 1969, 117) Zafošnik je v okviru Sveta organiziral vsakoletne tečaje za organiste v mariborski škofiji ter bil glavni predavatelj, prav tako je pripravil nekaj priročnikov kot pomoč pri izobraževanju organistov in zborovodij. Tanka knjižica v tipkopisu *Kratka šola za harmonij in orgelski pedal* (Maribor 1965) je po skladateljevih besedah nastala za tiste, »ki si tiskane šole za harmonij oziroma pedal ne morejo nabaviti ali ki s tujejezično šolo radi neznanja jezika ne vedo kaj početi« (Uvodna pripomba). Tak pristop k izobraževanju kaže na njegovo poznavanje realnosti svojih slušateljev in hkrati na njegovo iznajdljivost, kako vendarle omogočiti glasbenikom primerno gradivo.

V knjižici je na prvih straneh podan občudovanja vreden povzetek vse glasbene teorije, kar nakazuje, da je bil Zafošnik mojster strnjenege podajanja glasbenega in liturgičnega védenja. V zavedanju, da bo le s permanentnim izobraževanjem organistov mogoč kvalitativni dvig glasbe po okoliških cerkvah ter da bo le preko skrbnega poučevanja nauk koncila v zvezi z novostmi liturgične glasbe pravilno sprejet, si je intenzivno prizadeval za raznovrstne oblike izobraževanja cerkvenih glasbenikov. Tudi iz seminarjev, ki jih je pripravljaj za vsakoletni enodnevni ali dvodnevni tečaj organistov do leta 1970, oz. že njihovih naslovov je razvidno, da je poudarjal pomembnost upoštevanja koncilskih novosti: Cerkvna sodobna glasba doma in po svetu, Cerkvna glasba v novi liturgiji, Novi predpisi pri obnovljeni liturgiji ipd. (Trobina 1976, 50).

2.1.2 Honorarni predavatelj na Teološki fakulteti – Oddelek v Mariboru

Leta 1968 se je po vojni prekinitvi Visoke bogoslovne šole v Mariboru pod upravo Teološke fakultete v Ljubljani (v nadaljevanju TEOF) obnovil študij teologije z ustanovitvijo Oddelka v Mariboru. Predavanja so se začela 15. oktobra, oddelek je imel 44 slušateljev bogoslovcev, predavanja pa so se izvajala za 4., 5. in 6. letnik. Glede Zafošnikovega dela na mariborskem oddelku TEOF so v Sporočilih škofijskega ordinariata sporočili: »Zaradi prenosa dela teološke fakultete v Maribor so bili imenovani za honorarne predavatelje teološke fakultete [...] prof. Gregor Zafošnik za cerkveno glasbo.« (SŠO 1968, 46)

Na Oddelku v Mariboru je Zafošnik torej honorarno predaval cerkveno glasbo od njegove ustanovitve do svoje upokojitve v letu 1986, ko je njegovo delo prevzel prof. Marijan Potočnik (Sklepi 1987, t. 1). Ker so vse do leta 1993 vsi študentje teologije prva tri leta študirali v Ljubljani (šele v štud. letu 1993/1994 se je program Oddelka v Mariboru razširil na 3. letnik, v štud. letu 1994/1995 so se vpisali slušatelji v 1. letnik, v letu 1995/1996 pa so se začela predavanja še za 2. letnik /Krajnc-Vrečko 2009, 116/), so osnovno glasbeno izobrazbo študentje prejeli že v Ljubljani v 2. in 3. letniku. Prof. Zafošnik pa je mariborskim študentom (bogoslovcem in laikom) predaval v 6. letniku¹² predmet Liturgično petje. Do obdobja, ko se je diploma prestavila na 5. letnik in je bil t. i. pastoralni letnik obvezen le za bodoče duhovnike in so torej predmete 6. letnika poslušali le še kandidati za duhovništvo, je po pripovedi študentov od vsakega študenta ne glede na njegovo poklicno smer ali spol zahteval, da je obvladal celotno vsebino predmeta, tudi duhovnikovo petje (ustni vir: Julka Nežič, 22. 10. 2018).

Iz dopisa, ki ga je na Mariborski škofijski ordinariat Zafošnik naslovil že v prvem letu delovanja na mariborskem oddelku, veje njegova velika zavzetost: »Ker bodo že v tekočem šolskem letu višji letniki bogoslovja

¹² Osnovni študij je trajal 6 let, torej je bil 6. letnik obvezen za vse slušatelje, leta 1983 pa je bila predlagana sprememba predmetnika, ki bi nekoliko razbremenila študente, saj bi tako »slušatelji lažje končali diplomske naloge. [...] Nekaj pastoralnih predmetov je bilo pomaknjenih v 6. letnik.« (Predlog spremembe predmetnika 1983) Na seji plenarnega fakultetnega sveta 30. 6. 1983 je bil predlagani predmetnik tudi sprejet (Poročilo 1983, t. 2).

v Mariboru, je treba mašniškim pripravnikom dati nekaj v roke, po čemer bi se mogli izvežbati v petju obrednih napevov.« Dalje utemeljuje: »Drugi namen je še, da bi se na podlagi tega poskusa tudi duhovniki v praksi seznanili s korektnimi načeli in primeri, zadevajočimi praktično izvajanje obrednih spevov v slovenskem bogoslužju.« (NŠAM, Škofijska pisarna, P8-1968/1111)

2.1.3 *Regens cori* mariborske stolnice

Prvega oktobra 1949 je Zafošnik prevzel vodenje stolnega pevskega zbora, kar je gotovo botrovalo temu, da je v tem obdobju ustvaril največ zborovskih in drugih skladb. Po pričevanju pevcev je skladatelj svoja nova glasbena dela pogosto *ad experimentum* najprej predstavil svojim pevcem in nato v delo vnesel še morebitne popravke. Pevske vaje so imeli pogosto ločene po glasovih, tako da skoraj ni minil dan v tednu, ko Zafošnik ne bi imel pevskih vaj, saj je poleg mešanega zbora v petju poučeval tudi mladino in otroke, enkrat tedensko pa je pred večerno mašo imel še vaje za ljudstvo. (Ustni vir: Marija Šelih, 5. 10. 2018)

2.2 Naklonjenost občestvenemu petju v Zafošnikovem skladateljskem opusu

V letu svoje upokojitve na mariborskem oddelku Teološke fakultete (1986) je prof. Zafošnik slovesno prejel škofijsko odlikovanje, in ob tej priliki so v *Sporočilih slovenskih škofij* tako opisali njegovo delovanje: »Po koncilu, ko je prenova liturgije zahtevala javno sodelovanje vernikov pri bogoslužju v domačem jeziku, ni bil msgr. Zafošnik med tistimi cerkvenimi skladatelji, ki so se utapljali v nostalgiji za klasično cerkveno glasbo, ampak je krepko pomagal, da se je pevsko sodelovanje vernikov pri bogoslužju utrdilo in uveljavilo.« (SSŠ 1986, 93)

Stanko Trobina je v delu *Slovenski cerkveni skladatelji*, ki je bilo izdano leta 1972, precej podrobno prikazal Zafošnikovo delo do tega obdobja, po vsej verjetnosti je podatke dobil od skladatelja samega. Tako podaja informacijo, da je Zafošnik sodeloval pri pripravi zvezka *Gradivo za osnovno cerkvenoglasbeno znanje organista*, kjer je sestavil 2. del priročnika, ki govori o petju, zborovodstvu in orglah (Trobina 1972, 212). V tem priročniku poudarja, kakšen je pomen ljudskega petja, in pravi: »Dejstvo je tudi, da je ljudsko petje, če je množično, veličastno in ga glede veličastnosti zborna petje ne presega.« (Gradivo 1960, 30)

Za našo razpravo je pomemben podatek, da so se po njegovi diplomi na dunajski akademiji začela njegova najbolj plodna in ustvarjalna leta, ki so trajala skoraj do njegove upokojitve v letu 1986;¹³ gre torej za obdobje 50 let, znotraj katerih se prav v središče usidrata drugi vatikanski cerkveni zbor in njegova novost. Za Zafošnikov skladateljski opus, ki je bil vselej naklonjen preprostemu glasbenemu stavku in pozoren do manjših glasbenih zasedb, je bila usmerjenost koncila na glasbenem področju kot naročena, saj se je lahko s še večjo zavzetostjo posvetil preprostim napevom maš, spevov med berili in ljudskih pesmi.

2.2.1 Maše za ljudsko petje in nekatere problematike pri tem

Zafošnik je ustvaril dve maši za ljudsko petje: *Preprosto ljudsko mašo v čast sv. Modestu* (1967), ki je bila vključena tudi v pesmarico *Slavimo Gospoda* (SG 303–306), in *Mašo za ljudsko petje v čast sv. Janezu Vianeju* (1969).

Iz korespondence z Mariborskim škofijskim ordinariatom je razvidno, da je že 15. julija 1965 zaprosil za *imprimatur* v zvezi z ljudsko mašo (glede na opis maše lahko sklepamo, da je šlo za mašo v čast sv. Janezu Vianeju). Mašo je cenzor odobril, le pri Veri je opozoril, da se maša, ker gre za besedilo apostolske veroizpovedi, ne more uporabljati pri slovesni maši, ko se poje vera po besedilu nicejsko-carigrajske veroizpovedi, ali pa naj med petjem duhovnik zmoli to veroizpoved (NŠAM, Škofijska pisarna, P2-1965/805).

Pri maši sv. Janeza Vianeja je treba omeniti, da gre pri Slavi in Veri za skrajšani obliki liturgičnih besedil, kar je bila v času po koncilu pogosta navada. Komponisti so se sicer zvesto držali navodila o liturgičnosti besedila (B 36c), pri čemer pa ni bilo razumljeno, da mora to besedilo biti v celoti vključeno. Tako ima na primer njegova Slava bistveno krajšo vsebino kot celotno liturgično besedilo: »Slava Bogu na višavah in na zemlji mir ljudem, ki so blage volje! Hvalimo te, častimo te, molimo te, slavimo te, Bog Oče vsemogočni, Jezus Kristus, Jagnje Božje, s Svetim Duhom v nevenljivi slavi. Amen.« Pri prej omenjeni Veri iste maše pa je besedilo, kot je avtor tudi sam opozoril, iz apostolske veroizpovedi, vendar prav tako bistveno krajše ter tudi močno parafrazirano: »Verujem v troedinega Boga, Očeta, Sina, Svetega Duha. Bog Oče nas je ustvaril,

¹³ Sam je v intervjuju za Družino Jožetu Zadravcu dejal: »Do lanskega božiča sem še kaj napisal, od takrat pa nič več!« (Zadavec 1986, 6)

Bog Sin nas je odrešil in Sveti Duh nas posvečuje. Verujem, da je Bog ljubezen in naš dobri Oče. Verujem v Katoliško cerkev. Verujem v vstajenje in večno življenje, verujem v vstajenje in večno življenje. Amen.«

Dejstvo je, da četudi je dokument *Musicam sacram* še dal neko možnost takega oblikovanja stalnih mašnih spevov,¹⁴ pa to po današnjih liturgičnih navodilih ni sprejemljiva oblika (RMu 53, 67), razen pri mašah z otroki (PMO 31). Prav zaradi poudarka, da naj bo pokoncilska liturgična glasba osredotočena na kategorijo bogočastja, je še bolj nemogoče osmisлити nadomeščanje¹⁵ stalnih mašnih spevov z ljudskimi pesmimi. Takšno obujanje predkoncilskih neliturgičnih običajev ne more voditi v ustvarjalnost na področju liturgične glasbe, ampak je iskanje najlažje rešitve¹⁶ brez poglobljanja v bistvo bogoslužja. Glede na smernice zadnjih

¹⁴ »Pristojna pokrajinska oblast bo tudi odločila, če je mogoče uporabljati nekatera glasbena domača besedila iz prejšnjih časov, čeprav se ne skladajo povsem s pravilno odobrenimi prevodi liturgičnih besedil.« (MS 55)

¹⁵ V zvezi s tem Marijan Smolik v predstavitvi tretje izdaje *Splošne ureditve Rimskega misala* omenja, da bi bilo treba »premisлити, kako je z dovoljenjem, ki smo ga nekoč (po nemškem zgledu) uradno dobili tudi Slovenci, da pojemo pesmi tudi namesto stalnih mašnih spevov, kar je bilo splošno že doslej prepovedano. Treba se bo spomniti na načelo, da je za prepovedane stvari mogoče dobiti izjemna dovoljenja.« (Smolik 2002, 7) Dovoljenje, ki ga Nadrah (1969, 19) omenja, smo Slovenci dobili leta 1960 (Okr. Škofijskega ordinariata v Ljubljani 5/1960, 2), dejstvo pa je, da so aktualna liturgična navodila (RMu 2002) drugačna (gl. člene 52, 53, 67, 79, 83 idr.) in poudarjajo, da »spevov v Redu svete maše, npr. 'Jagnje Božje', ni dovoljeno nadomestiti z drugimi pesmimi« (RMu 366). Tudi v drugih krajevnih Cerkvah v naši okolici obstaja podobna napetost pri uporabi pesmi z liturgičnim besedilom in pri rabi približkov le-tega je podobno – v zvezi s tem o Cerkvi na Hrvaškem Steiner pravi: »Čeprav je v nekaterih deželah uradno dovoljeno peti napeve stalnih mašnih delov maše (Gospod, usmili se, Slava, Vera itd.) 'v obliki' že obstoječih ljudskih popevk ali novih oblik, na Hrvaškem to še ni dovoljeno (razen pri mašah z otroki).« (Steiner 2003a, 335)

¹⁶ Nadrah je leta 1969 ugotavljal, da bo liturgična oblast »morala iz pastoralnih razlogov privzeti v liturgijo tudi nekatere pesmi, ki bodo zaradi pomanjkljivosti le prehodnega značaja, dokler ne bomo imeli boljših pesmi« (1969, 99). Tako početje je tvegano, kar se je na področju cerkvene glasbe pokazalo v zadnjih 40 letih – nekatere »prehodne« pesmi doslej še niso dobile verodostojne zamenjave, nekatere na novo nastale, za liturgično rabo primerne pesmi pa niso mogle nadomestiti močno ukoreninjenih pesmi s problematično vsebino (npr. 2. kitica pesmi *Oče večni v visokosti* [SG 392] in druge kljub pomanjkljivemu besedilu še vedno v mnogih župnijah nadomeščajo petje stalnega mašnega speva Slave, čeprav imamo vsaj nekaj uglasbitev te hvalnice, ki omogočajo sodelovanje ljudstva; podobno je pri kiticah

navodil za pravilno izvajanje Konstitucije o svetem bogoslužju in na to, da prej omenjenega dovoljenja po zadnjem cerkvenem zboru Slovenci nismo dobili, je bolj smiselno spodbujati nastanek uglasbenih mašnih delov, ki bodo ustrezali liturgičnim zahtevam v zvezi s primernim besedilom in v zvezi z zahtevo dejavnega sodelovanja vsega občestva (Oblo-nšek 2016, 143).

2.2.2 Pesmi, namenjene občestvenemu petju, in njihova navzočnost v cerkvenih pesmaricah

V samozaložbi je Zafošnik izdal tri pesmarice: *Občestvene pesmi za ljudsko petje pri službi Božji* (1967), *Slavimo Gospoda*¹⁷ (1970) ter zbirko pesmi za ljudsko petje *Pojmo Gospodu* (1977), kjer približno četrtno pesmarice sestavljajo njegove pesmi, preostalo pa so priredbe pesmi drugih avtorjev. Svoje prilagoditve ljudskih pesmi je v eni od prošenj za *imprimatur* tako utemeljil: »Sedanja Cerkevna ljudska pesmarica¹⁸ ne zadošča potrebam onih verskih občestev, ki imajo službo Božjo s petjem vsak dan ali večkrat na teden. Ponavljanje istih pesmi vzbujajo tako pri pevkah kakor pri vernikih dojem naveličanosti. Od več strani se je izrazila želja, da se izdajo dodatne pesmi k sedanji pesmarici, da bo več možnosti izbire in spremembe.« (NŠAM, Škofijska pisarna, P2-1970/730) Vendar je imel zaradi takih priredb precejšnje težave z nekaterimi avtorji pesmi, ki tovrstnih prilagoditev niso dovolili.

Zafošnikovo pesmarico *Pojmo Gospodu* je kritik Savinšek slabo ocenil, najprej zaradi dejstva, da se je v tistem obdobju pripravljala cerkvena ljudska pesmarica (ki je leta 1979 tudi izšla) in so mnogi to pesmarico razumeli kot odraz needinosti Cerkve na Slovenskem, poleg tega pa je avtor vključil veliko očitno zborovskih pesmi, ki ne omogočajo ljudskega petja, in pogosto uporabil menjavo takta, kar po mnenju kritika ni

t. i. mašnih pesmi, ki nadomeščajo spev Svet). Zato bo na tem področju zelo pomembna jasna zasnova nove bogoslužne pesmarice, ki se napoveduje v bližnji prihodnosti.

¹⁷ Gre za njegovo pesmarico, izdano v samozaložbi, in ne za uradno cerkveno ljudsko pesmarico *Slavimo Gospoda*, za katero v tej razpravi in na splošno uporabljamo oznako SG.

¹⁸ Gre za *Cerkveno ljudsko pesmarico* iz leta 1961, ki je imela res le okoli 200 notnih zapisov (za primerjavo: naslednica *Hvalimo Gospoda* je imela 527 enot notnih zapisov).

ljudska značilnost,¹⁹ spreminjal nekatere melodije in ustaljene harmonizacije pesmi ipd. (Savinšek 1977, 92) V zagovor izdaji pesmarice pa je treba povedati, da je bil razlog za izdajo po mnenju drugega kritika ta, da so »liturgične spremembe, ki so pozvale ljudstvo, naj sodeluje, ne le z molitvenimi obrazci, temveč tudi z antifonami in s psalmi, da posluša Božjo besedo, poje speve in pesmi v svojem jeziku in tako sodeluje z mašnikom, [...] terjale od skladateljev mnogo dela in ustvarjanja. [...] Vsega tega se je prof. Zafošnik zavedal. In je ustvarjal. Maše, speve, pesmi. Za zborovska izvajanja in za ljudsko petje.« (Gerdej 1977, 93)

Pri vpogledu v uradne cerkvene ljudske pesmarice se nam potrdi, da je spadal med aktivne cerkvene glasbenike, ki so doprinesli k zakladnici ljudskih pesmi. Eno njegovih pesmi (*V stajici pri Betlehemu*) najdemo že v *Cerkveni ljudski pesmarici* iz leta 1961. V pesmarici *Hvalimo Gospoda*²⁰ iz leta 1979 je zbirka njegovih pesmi že precej obsežnejša: štiri darovanjske pesmi (HG 221, 233, 241, 243), pesem pri krstu (HG 429), ena evharistična pesem (HG 304²¹), ena božična pesem (HG 43), ena uglasbitev speva med berili (HG 141 – Psalm 21) in pesem *V nebesih sem doma* (HG 427). Poleg tega je v tej pesmarici pet pesmi objavljenih v njegovi harmonizaciji (HG 106, 210, 233, 281, 298).

V pesmarici *Slavimo Gospoda* so poleg nekaterih iz prejšnje pesmarice objavljene še nekatere nove pesmi in odpevi, med katerimi se jih je veliko uvrstilo med priljubljene pri vernikih: darovanjska pesem *Do tal se priklonimo* (SG 422), že prej omenjena ljudska maša (SG 303–306), napjev očenaša (SG 377), spevi med berili (SG 314, 320, 322, 323, 329), ena harmonizacija (SG 149) in ter pesem, ki odmeva tudi med izseljenskimi

¹⁹ Takšno obliko pisanja, ki jo Zafošnikov kritik morda enostransko označi kot netipično ljudsko, je opaziti tudi pri mnogih drugih skladateljih iz obdobja, v katerem je deloval Zafošnik, prav tako pa nekatere ljudske maše tudi danes vključujejo menjavo takta, kar pogosto »rešuje« notni zapis ljudskega načina petja, ki ni uokvirjen v tipične ritmične okvirje, tako pa se lahko funkcionalno notno zabeleži.

²⁰ Pesmarica *Hvalimo Gospoda* (odslej HG) je za vernike izšla leta 1979 v majhnem formatu, primernem za cerkvene klopi, leto prej (1978) pa je bila izdana notna zbirka *Cerkvene ljudske pesmi. Priročnik za organiste k pesmarici Hvalimo Gospoda*, ki pa ima enako oštevilčene pesmi kot HG, zato v razpravi za obe knjižni enoti ohranjamo skupno oznako HG.

²¹ Pri naslednici te pesmarice, torej pri *Slavimo Gospoda*, je ta pesem navedena ne kot avtorska, ampak jo je Zafošnik le harmoniziral (SG 448).

Slovinci,²² *V nebesih sem doma*²³ (SG 539). Opaziti pa je, da v cerkvene pesmarice, ki so nastale v času njegovega delovanja,²⁴ glede na njegov opus, ki je bil objavljen v samozaložbi, vendarle ni vključenih veliko njegovih pesmi, in je tako veliko njegovih skladb ostalo znanih le nekaterim cerkvenim glasbenikom.

2.2.3 Preostala liturgična glasba

Njegova *Maša v čast mali cvetki, sv. Tereziji od Deteta Jezusa* za mešani zbor z orglami je posvečena škofu Maksimilijanu Držečniku (posvetilo se glasi: »Prečastitemu očetu – dr. Maksimilijanu Držečniku – mariborskemu škofu – zagovorniku domačega jezika pri bogoslužju«), kar kaže na njegovo osebno naklonjenost do vpeljevanja ljudskih jezikov v bogoslužje. To je vidno tudi iz njegovih priredb: v slovenščino je prilagodil nekaj maš,²⁵ ki so bile uglasbene v latinskem jeziku, kar spet kaže na njegovo prizadevanje, da bi ljudstvu čim bolj približal liturgična besedila.

²² Marija Šelih, ki je bila sopranistka v njegovem pevskem zboru od ustanovitve do leta 1968, navaja, da je skladatelj včasih posnel stolni zbor, ki je pel njegove pesmi, in posnetke pošiljal v Ameriko, najbrž slovenskim izseljencem v Ameriki (ustni vir: Marija Šelih, 5. 10. 2018). Poleg Amerike je njegovo pesem *V nebesih sem doma* gotovo slišala tudi Afrika, saj so pesem ob obisku papeža Janeza Pavla II., ki je 1999 razglasil Antona Martina Slomška za blaženega, na tem slavju zapeli člani zambijske skupine Ba Cengelo (Šamperl 2013, 83). Kot so poročali o slovesnosti: »Na slavje je prišlo nekako 200 tisoč romarjev, med njimi tudi [...] majhna skupina iz Zambije, ki je s spremljavo bobnov zapela 'V nebesih sem doma'.« (Svečan praznik 1999, 1)

²³ V SG je sicer pri tej skladbi navedek, da je Zafošnik skladbo s Slomškovim besedilom le harmoniziral, kar pa ne drži, saj je skladba njegovo avtorsko delo, kakor je navedeno v *Slovenski ljudski pesmarici* (HG 427), in je pri ustvarjanju nove pesmarice prišlo do napake, na kar je sam skladatelj opozoril ustvarjalca pesmarice Eda Škulja (ustni vir: Edo Škulj, 10. 9. 2018).

²⁴ Prof. Škulj, ki je pripravljal še danes uradno cerkveno ljudsko pesmarico *Slavimo Gospoda*, je dejal, da Zafošnik ni bil posebej vabljen k sodelovanju pesmarice, da pa se je vključilo nekaj njegovih skladb, ki so bile že natisnjene (ustni vir: Edo Škulj, 10. 9. 2018). Mogoče pa je tudi, da nekateri ustvarjalci cerkvenih pesmaric niso bili preveč naklonjeni njegovemu delu (Fortek 2009, 47).

²⁵ V slovenščino je predelal latinske maše Janeza Gašpariča (*Maša v čast sv. Janezu Krstniku*, 1967), Ignacija Hladnika (*Maša v čast sv. Rožnega venca* za mešani zbor, 1969), Vinka Vodopivca (*Maša v čast Svetogorski kraljici* za mešani zbor), *Koralno mašo za rajne*, prav tako pa je tri svoje maše priredil v angleščino za rabo v Ameriki (*Ljudsko, Preprosto* in *Folk Mass*) in dve v prekmurščino za prekmurske župnije na Madžarskem, ki pa sta ostali v rokopisu (Fortek 2009, 43).

2.3 Zafošnikove presoje glasbenih del

Franc Hrastelj je kot predsednik Škofijskega sveta za cerkveno glasbo leta 1957 v dopisu Škofijskemu ordinariatu predlagal: »Za cenzorje za cerkveno glasbo in za pesmi predlaga šk. Glasbeni svet g. prof. Zafošnika Gregorja, g. Jožeta Krošla in g. Pavlina Heyba.« (NŠAM, Škofijska pisarna, P8) Tako je Zafošnik že pred tem letom ter mnoga leta zatem svojo službo cenzorja opravljal izmenjaje s še nekaterimi ocenjevalci cerkvenih skladb, prav tako pa je za vse svoje skladbe zaprosil za *imprimatur*.

Kot cenzor je bil Zafošnik precej zahteven in izrazito natančen ocenjevalec; če je bilo slabo ocenjeno skladbo tako z jezikovnega kot z glasbenega vidika mogoče izboljšati, je predlagal rešitve, kdaj pa kdaj pa je skladbo tudi v celoti zavrnil. Svoje pripombe za glasbeno področje je podajal suvereno, glede jezikovnega področja pa je pogosto prosil še koga za mnenje, čeprav je tudi na tem področju pogosto ocenjeval samozavestno in ponekod skoraj ostro: »Ugotovil sem, da je besedilo mnogih pesmi daleč od umetnosti, da je pravi kič, ki ne zasluži, da se uporablja na svetem kraju in pri svetih opravilih.« (NŠAM, Škofijska pisarna, P8-1958/1986) Vendar se nekateri njegovi predlogi za izboljšave niso ustalili, npr. predlog »v 5. kitici mesto 'Tam na gmajnci': 'Tam v priprostem, revnem hlevčku je rodila Jezusa'«. (1986)

Nekatere njegove pripombe pa so bile čisto osebne narave in so se nanašale na to, kakšna zvrst glasbe bo nagovorila vernike in zborovske pevce. Tako je npr. o nekem delu zapisal: »Napevi so preprosti, dovolj resnobni, štiriglasen stavek večinoma korekten, oblika skladb jasna. Žal skladbe z oblikovno pravilnostjo ne razodevajo obenem tudi vsebinske lepote, invencije. Zato jih zbori verjetno ne bodo z veseljem sprejeli ne peli.« (NŠAM, Škofijska pisarna, P8-1956/1951)

Tudi z glasbene plati so bile skladbe kdaj ocenjene negativno; tako je kot razlog zavrnitve npr. navedel: »Od treh novih skladb sta št. 1 in št. 5 glasbeno sprejemljivi, št. 7 pa ne, ker ima dva najbolj značilna motiva (v 3. in 4. taktu ter v 5. in 6.) izposojena iz partizanskih koračnic (drugega iz: *Hej, brigade*). Zato ne priporočam, da se ta pesem odobri.« (NŠAM, Škofijska pisarna, P8-1955/2216) Skladbam je iz razloga harmonskih ali ritmičnih nerodnosti podal negativno oceno: »Oblikovno razodevajo pesmi mnogo napak, kar je posledica avtorjevega zelo pomanjkljivega

znanja harmoničnih, še bolj pa ritmičnih pravil. Zlasti kar se ritma tiče, so napevi večinoma napačno zapisani. Besedni naglas pada na primer – ne sicer povsod, vendar na mnogih mestih – na ritmično šibko dobo takta in obratno, kar ustvarja dojem sinkop, ker sta si besedni in ritmični naglas ‘v laseh’.« (NŠAM, Škofijska pisarna, D16-1960/345)

Sklep

Gregor Zafošnik se je zavedal, da se bo treba koncilске preнове lotiti celostno, in njegov način dela izkazuje, da mu je to v veliki meri uspelo. V razpravi smo želeli izpostaviti predvsem tri področja delovanja, ki jih je pri svojem delu povezoval in tako uspel ustvarjati dobre rezultate na področju cerkvene glasbe: skladanje, izobraževanje in usmerjanje cerkvenih glasbenikov ter izdajo glasbenih gradiv.

Videli smo, da je Zafošnik svoj skladateljski opus s pridom vključeval v delo s pevsкими zbori in tako ni skladal za neko nedefinirano publiko, ampak je imel pri skladanju v mislih živo občestvo vernikov, pevske zasedbe, kandidate za duhovništvo, organiste, zborovodje.

V želji, da bi dvignil kakovost cerkvene glasbe na področju svoje škofije, se je neutrudno loteval izobraževanja cerkvenih glasbenikov, ki so v tistem času opuščali službo organistov, se zaposlovali drugje in tako niso zmogli ohranjati ravni kakovosti. Tudi tu je znal Zafošnik videti realnost in je pripravljaval priročnike, ki so bili vsem cenovno dostopni, prinašali so kakovostne vsebine v strnjeni obliki, tako da je lahko vsakdo, ki je imel interes, prišel do primerne izobrazbe in informacij. Pri izobraževanju bodočih duhovnikov, s katerim se je spoprijemal predvsem v obdobju honorarnega poučevanja na Teološki fakulteti – Oddelek/Enota v Mariboru, se je brez oklevanja lotil priprav novih glasbenih gradiv za duhovnikovo petje, ki jih je terjala koncilska prenova, in kot je iz dopisov med škofijami razvidno, očitno opravil delo, ki so ga s pridom uporabili tudi v ljubljanski škofiji (NŠAM, Škofijska pisarna, P2-1968/1111), z željo, da bi bilo mašnikovo petje v vseh škofijah enotno.

V času njegovega intenzivnega ukvarjanja z glasbeno situacijo prenovljenega bogoslužja je bila za občestveno petje vernikov na celotni slovenski ravni na razpolago le *Cerkvena ljudska pesmarica* iz leta 1961, šele leta 1978 pa je izšla nova pesmarica *Hvalimo Gospoda*. Tako lahko razumemo njegovo odločitev čim prej pripraviti pesmarice, ki bi jih cerkveni

glasbeniki uporabljali tako na korih kot tudi za ljudske pesmi. Takšno prakso, torej uporabo pesmarice za pevske zборе in ljudstvo, potrjuje kratko poročilo ob izdaji njegove pesmarice *Slavimo Gospoda*, ki pravi: »V glavnem so te pesmi namenjene za zборе in so za ljudsko petje v precej visokem obsegu; vendar jih je brez težave mogoče transponirati v nižji obseg, ki bi odgovarjal ljudskemu petju.« (Birska 1970, 213) Iz Savinškove kritike Zafošnikove pesmarice *Pojmo Gospodu* je mogoče razbrati nejevoljo v povezavi z zmedo na področju izdajanja pesmaric na vseslovenski ravni. Ne da bi opravičevali Zafošnikovo izdajanje pesmarice tik pred izidom uradne pesmarice, pa sklepamo, da sta Zafošnika gnala vnema in zavedanje, da lahko vsaka daljša doba čakanja na pesmarico vernikom bolj škodi kot koristi, zato je izdajal »delovne verzije« pesmarice, ki so predvsem z glasbenega vidika požele nekatere kritike. Po drugi strani pa je bil izrazito skrben pri teološki korektnosti pesmi; za vsako mašo in skladbo, ki jo je vključil v bogoslužje, je izrecno zaprosil za *imprimatur* na škofijo in tudi v svojih ocenah del drugih skladateljev se je teološki neoporečnosti besedil zelo posvečal.

Gregor Zafošnik je svoji škofiji in celotni Cerkvi na Slovenskem zapustil bogato dediščino ne samo kot skladatelj, ampak tudi kot neutrudni vzgojitelj cerkvenih glasbenikov, kandidatov za duhovništvo ter vernega ljudstva, promotor občestvene pesmi ter pospeševalec pravilnega liturgičnega petja. Naj bo njegov nemirni duh, ki je vselej videl, kaj se da na področju cerkvene glasbe še postoriti, spodbuda današnjim cerkvenim glasbenikom, da bomo v duhu edinosti v Cerkvi na Slovenskem s pridom zbirali glasbena gradiva širom Slovenije, se učili iz dobrih praks nekoč in danes, si prizadevali za intenzivnejše in bolj celostno vključevanje občestva vernikov v liturgično-glasbeno govorico ter nikoli mirovali v prizadevanju za večjo lepoto naše liturgične glasbe.

Kratice

B	Konstitucija o svetem bogoslužju (Koncilski odloki; 1963)
CD	cerkveni dokument
HG	Hvalimo Gospoda (Ljubljana 1978/79)
LA	Liturgiám authenticám (Kongr. za bogoslužje in disciplino zakramentov; 2001)
MS	Musicam sacram (Kongr. svetih obredov in Svet za izvajanje Konstitucije; 1967)
MSD	Musicae sacrae disciplina (Pij XII.; 1955)
NŠAM	Nadžkofijski arhiv Maribor
PMO	Pravilnik za maše z otroki (Kongregacija za bogoslužje; 1975)

- RMu** Splošna ureditev Rimskega misala (Kongr. za bogoslužje in disciplino zakramentov; 2002)
- SG** Slavimo Gospoda. Bogoslužna pesmarica in molitvenik (1988)
- SŠO** Sporočila škofijskega ordinariata duhovnikom mariborske škofije
- SSŠ** Sporočila slovenskih škofij
- TS** Tra le sollecitudini (Pij X.; 1903)

Reference:

- Birsa, Jean.** 1970. Nova cerkvena pesmarica. *Misli: Informativni mesečnik za versko in kulturno življenje Slovencev v Avstraliji* 19: 213.
- Cerkvene ljudske pesmi. Priročnik za organiste k pesmarici Hvalimo Gospoda.* 1978. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Fortek, Lučka.** 2009. *Organisti in orgle v mariborski stolni cerkvi: od škofa Antona Martina Slomška do danes.* Maribor: Župnijski urad sv. Janeza Krstnika.
- Gerdej, Marijan.** 1977. Pojmo Gospodu – kritika. *Cerkveni glasbenik* 70: 93–94.
- Gradivo za osnovno cerkveno-glasbeno znanje organista.* 1960 (?). Maribor: Škofijski ordinariat.
- Hrastelj, Franc.** 1969. Cerkevno-glasbene šole v mariborski škofiji. *Cerkev v sedanjem svetu* 3: 116–117.
- Hvalimo Gospoda, Besedila in napeni cerkvenih ljudskih pesmi z nekaterimi molitvami.* 1979. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Koncilski odloki.* 1980. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Kongregacija svetih obredov in Svet za izvajanje Konstitucije o svetem bogoslužju.** 1967. *Musicam sacram.* V: Edo Škulj. 2003. *Odloki o cerkveni glasbi*, 303–328. Ljubljana: Družina.
- Kongregacija za bogoslužje in disciplino zakramentov.** 2001. *Liturgiam authenticam.* [Http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20010507_liturgiam-authenticam_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20010507_liturgiam-authenticam_en.html) (pridobljeno 1. aprila 2012).
- Kongregacija za bogoslužje in disciplino zakramentov.** 2002. *Splošna ureditev Rimskega misala.* CD 94. Ljubljana: Družina.
- Kongregacija za bogoslužje.** 1975. *Pravilnik za maše z otroki.* Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Krajnc, Slavko.** 2000. Predsedovati bogoslužnemu zboru. *Cerkev v sedanjem svetu* 34: 109–110.
- – –. 2006. Inkulturacija druge osnovne izdaje rimskega poročnega obrednika. *Bogoslovni vestnik* 66: 89–109.
- Krajnc-Vrečko, Fanika.** 2009. Teologija v Mariboru 1968–2008 – 40 let Enote v Mariboru. V: Bogdan Kolar, ur. *90 let Teološke fakultete v Ljubljani*, 112–126. Ljubljana: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Kratka šola za harmonij in orgelski pedal.* 1965. Maribor: Škofijski ordinariat.
- Liberto, Giuseppe.** 2002. Liturgical Music After Vatican II. V: <https://zenit.org/articles/liturgical-music-after-vatican-ii/> (privzeto 6. marec 2018).
- Martinjak, Miroslav.** 2003. Dijalektika sakralno-profano u crkvenoj glazbi. V: Marijan Steiner, ur. *Religijske teme u glazbi. Zbornik radova međunarodnog simpozija održanog u Zagrebu 15. prosinca 2001*, 125–141. Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove.
- Oblonšek, Cecilija.** 2016. *Ustvarjalnost v liturgično-inkulturacijskih procesih glede na slovensko bogoslužje.* Doktorska disertacija. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Pij X.** 1903. Tra le sollecitudini. V: Edo Škulj. 2003. *Odloki o cerkveni glasbi*, 195–208. Ljubljana: Družina.
- Pij XII.** 1955. *Musicae sacrae disciplina.* V: Edo Škulj. 2003. *Odloki o cerkveni glasbi*, 221–247. Ljubljana: Družina.
- Poročilo o seji plenarnega fakultetnega sveta.* Maribor, 30. 6. 1983, tipkopis. Fasc. Arhiv TEOF – MB.

Predlog spremembe predmetnika, 1983, fasc. Arhiv TEOF – MB, 1983.

Savinšek, Lojze. 1977. Pojmo Gospodu – kritika. *Cerkveni glasbenik* 70: 92–93.

Shorter, Aylward. 1995. *Toward a theology of inculturation*. New York: Orbis Books.

Sklepi 2. seje rednega fakultetnega sveta. Ljubljana, 15. 1. 1987, tipkopis. Fasc. Arhiv TEOF – MB.

Slavimo Gospoda. Bogoslužna pesmarica in molitvenik. 1988. Celje: Mohorjeva družba.

Svečan praznik vseh Slovencev. 1999. *Slovenska država* 49: 1.

Škofijsko odlikovanje. 1986. *Sporočila slovenskih škofij* 5: 92–93.

Šamperl, Janez. 2013. Črnc v beli koži: p. Miha Drevenšek: misijonar v Afriki. Ptuj: Slovenska minoritska provinca sv. Jožefa.

Šaško, Ivan. 2005. »Sacrosanctum concilium« i »Institut za crkveno glazbu 'Albe Vidaković'«. V: Katarina Koprek, ur. *Budućnost s tradicijom. Zbornik radova prigodom 40. objelnice rada Instituta za crkveno glazbu »Albe Vidaković« Katoličkog bogoslovnog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu*, 25–38. Zagreb: Glas koncila.

Drugi viri

Nadškofijski arhiv Maribor, fond Škofijska pisarna;

Zapisniki sej Fakultetnega sveta Teološke fakultete;

ustni vir: Julka Nežič, upokojena predavateljica na Teološki fakulteti;

ustni vir: Marija Šelih, nekdanja sopranistka v mariborskem stolnem pevskem zboru;

ustni vir: Edo Škulj, duhovnik in ustvarjalec cerkvenih pesmaric.

Škunca, Bernardin. 1998. *Dub i obred. O bitnosti i primjenljivosti katoličkog bogoslužja*. Zadar: Hrvatski institut za liturgijski pastoral.

Teološka fakulteta – novi predavatelji. 1968. *Sporočila škofijskega ordinariata dubovnikom mariborske škofije*, št. VII: 46.

Trobina, Stanko. 1972. *Slovenski cerkveni skladatelji: z uvodom v cerkveno glasbo in njeno zgodovino*. Maribor: Obzorja.

---. 1976. Gregor Zafošnik – Zlatomašnik. *Cerkveni glasbenik* 96: 48–50.

[**Zadravec, Jože**]. 1986. Petje in glasba v liturgiji. *Družina* 35: 6.

Trinožna skodelica

Najdišče: neznano

Višina: 7,6 cm

Premer ustja: 10,7 cm

Inv. št.: 112

Datacija: mlajša železna doba
(720–587/86 pr. Kr.)

Foto: Tomo Jeseničnik

Hrani: Teološka knjižnica Maribor

Pečatnik v obliki skaraboida z
vgraviranim motivom dveh na-
sproti si stojčih koz

Najdišče: območje Hebrona (?)

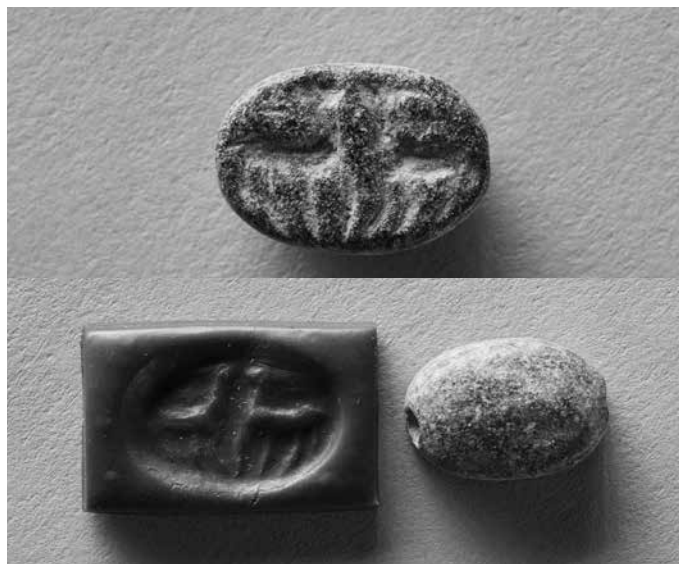
Mere: 1,53 x 1,05 x 0,6 cm

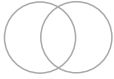
Inv. št.: 47

Datacija: mlajša železna doba
(1000–800 pr. Kr.)

Foto: Tomo Jeseničnik

Hrani: Teološka knjižnica Maribor





Avguštin Lah

Teologija v dialogu s človekom, ki mu služi

Theology in Dialogue with the Man it Serves

Povzetek: Cerkev in krščanstvo, ki naj posredujeta in udejanjata evangeljsko sporočilo, sta na različne načine soudeležena v novi paradigmi sveta, ki sta jo po svoje sooblikovala. Da bi mogla ohraniti, podati in živeti v »novem« svetu lastno pristnost, se mora Cerkev prilagoditi tako, da odkriva in sprejema vse, kar služi človeku za kakovostnejše življenje, obenem pa posredovati dimenzijo presežnega na način, ki bo nagovoril konkretnega človeka. Teologija ima pri tem kritično in programatično nalogo, ko odkriva bistvena sozvočja in naravnava na zavržene, prezrte ali pozabljene dimenzije ter odkriva nove kvalitete bivanja, mišljenja in delovanja. Grmičeva teološka in miselna ustvarjalnost je hotela slediti tej nalogi na dialoški način v razmerah povojne in pokoncilске Slovenije.¹

Ključne besede: teologija, človek, Cerkev, sekularizacija, ateizem, horizontalnost, vertikalnost

Summary: *The Church and Christianity that mediate and implement the Gospel message are in many ways involved in the new paradigm of the world, which they have shaped in their own way. In order to be able to maintain and authentically live in the »new« world, the Church has to adapt in such a way that it will discover and accept anything that serves man for a better quality of life, while at the same time mediate the dimension of the transcendental in a manner that will speak to an individual person. Theology plays a critical and programmatic role in uncovering essential sounds and adjusting to discarded, overlooked or forgotten dimensions, and revealing new qualities of being, thinking and acting. Grmič's theological and thought creativity wanted to follow this task in a dialectical way in the conditions of post-war and post-war Slovenia.*

Key words: *theology, human, Church, secularisation, atheism, horizontal and vertical*

¹ Prispevek je nastal kot rezultat dejavnosti raziskovalnega programa P6-0262 *Judovsko-krščanski viri in razsežnosti pravičnosti*, ki ga je sofinancirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna.

Uvod

Dvajseto stoletje je bilo v vseh pogledih stoletje sprememb in preobratov tako v pozitivnem kot negativnem smislu, in sicer na materialnih in duhovnih, splošno civilizacijskih in kulturnih področjih življenja in ustvarjanja. Vse spremembe in novosti so imele svojo vzporednico tudi na versko-teološkem ustvarjanju, tako da so bile odmev ali tudi gibalo novega, predvsem v ustvarjanju posameznih osebnosti in skupnosti. Celovita ocena tega razmerja bi bila negotova in zelo približna, zato bom v tem prispevku skušal podati v zelo omejenem obsegu le nekatere vsebinske vidike zelo razvejenega ustvarjalnega delovanja Vekoslava Grmiča, profesorja na Teološki fakulteti v Ljubljani in Enoti v Mariboru. Njegov ustvarjalni opus sega v koncilsko in pokoncilsko dogajanje v Cerkvi na Slovenskem in v svetu. Kot profesor na Teološki fakulteti je posredoval katoliško in krščansko teologijo, obseženo ali zasnovano v dokumentih drugega vatikanskega koncila, mnogim generacijam študentov. Kot predavatelj na najrazličnejših kongresih, simpozijih, posvetih, zborovanjih doma in v tujini je podajal svoja znanstvena, strokovna in praktična spoznanja. V svojih teoloških, filozofskih in drugih spisih je na svoj izvirni način razmišljal in razpravljal o mnogih aktualnih in zanimivih temah, ki imajo teoretski pa tudi praktični življenjski pomen. Njegov opus obsega več kot 600 znanstvenih in strokovnih člankov ter 13 monografij. V obrisih bom podal nekatere Grmičeve poglede na teologijo, verovanje, sekularizacijo, ateizem in krščanski odnos oziroma odnos Cerkve do teh pojavov.

1. Nekatera ozadja Grmičeve teologije

Če bi hoteli na kratko povzeti vso Grmičevo teološko ustvarjalnost in zajeti ozadje in namen, iz katerega je izhajal, potem bi bilo mogoče reči, da mu je šlo za prenavljanje, za posodabljanje krščanstva in Cerkve. Gnali sta ga želja in skrb, kako iz bistva in vsebine evangelija, to je končno Kristusa in njegovega »pojava«, narediti krščansko govornico, kompatibilno z današnjim svetom. Ta je bila v tem, da se nasproti sodobnim, modernim, drugačnim (torej krivim in napačnim) naukom in življenjskim (moralnim, grešnim) praksam postavi »prava«, trdna in nepreklicna, večna resnica in nauk. Tako naj bi se obranili prava vera, pravi nauk in prava morala, ki temeljijo v »uradnem« nauku cerkvenega

učiteljstva, ki je bil sprejet v nekih drugih časih, v drugih razmerah in izražen v drugih miselnih sistemih in pojmovnih kategorijah (paradigmah). Za Grmičevo teološko razpravo stoji drugačen koncept, prizadevanje, izhodišče v posredovanju nauka, tisto namreč, da je treba teologijo (nauk) »posodobiti«, ažurirati (*aggiornamento*) (Grmič 1986, 53–55), spremeniti, prilagoditi tako, da bo nagovarjala sodobnega človeka in mu ustrezala po načinu mišljenja in dojemanja ter v soglasju s konkretnimi življenjskimi razmerami, v katerih se nahaja. Grmičevo teologijo je tako mogoče uvrstiti v t. i. »kontekstualno teologijo« iz več razlogov. Najprej zato, ker izhaja iz novih spoznanj, odkritij, metod, zahtev in pričakovanj – ti jo tudi pogojujejo – ki jih je vzpostavil drugi vatikanski cerkveni zbor v svojih dokumentih, predvsem s konstitucijo o Cerkvi v sedanjem svetu. Dalje zato, ker izhaja iz splošnega civilizacijsko-kulturnega konteksta sodobnega globaliziranega sveta z vsemi pozitivnimi pridobitvami in tudi negativnimi pojavi. Ne nazadnje pa tudi zato, ker izhaja iz konkretnega in specifičnega konteksta t. i. socialistične družbene stvarnosti v Slovenji po drugi svetovni vojni. Osnovno vodilo njegovega teološkega snovanja je bilo, da mora teologija biti v službi človeka, služiti mora človeku kot pot, pomoč v kakovostnejše življenje v tem svetu. V tem pogledu pravi: »Teologija se mora varovati, da bi bila ‘papirnata’, ki bi skrbel le za pravovernost, ne pa tudi za relevantnost, ki ne bi skrbel za to, da bi bila v resnici v službi človeka in mu odgovarjala na njegova bivanjska vprašanja. Enako velja za Cerkev in njeno poslanstvo na sploh.« (Grmič 2000, 63) Ni mu torej šlo prvenstveno za to, kaj je resnica sama v sebi in kaj je samo v sebi prav, za idejni in moralni dogmatizem (Grmič 1992, 200–202), temveč za to, koliko to služi človeku, da bi se mogel bolj počlovečiti. Enako o posodabljanju velja tudi za Cerkev. Ne nepomembna je bila pri tem stališče tudi Grmičeva osebna izkušnja predkoncilске cerkvene institucije (s pojavi, kot so dogmatizem, monarhianizem, klerikalizem, paternalizem pokonstantinske dobe ...), ki jo je sprejemal v mladosti v domači župniji in v cerkvenih institucijah, kjer se je šolal. Ta čas je v veliki meri zaznamoval njegovo (permanentno) kritično držo do Cerkve in iz nje izvirajočo zahtevo po reformi v smislu, da naj Cerkev postane živo občestvo kot v prvih krščanskih časih oziroma da zaživi kot »božje ljudstvo«, kakor uči drugi vatikanski koncil, ki je tako v izrazu kot po vsebini prevladujoča tema v protestantski ekleziologiji. (Protestantski katekizem 1995, 324)

2. K človeku usmerjena teologija

Iz omenjenih predpostavk lahko ponovno poudarimo temeljno naravnost Grmičeve teologije, to je usmerjenost k človeku. Večina njegovih razprav in monografij ima antropološki značaj izražen že v naslovih, npr. *Teologija v službi človeka* (1975), *Humanizem – problem našega časa* (1983), *Kristjani pred izživi časa* (1992), *V dubu dialoga: za človeka gre* (1986), *Resnica iz ljubezni* (1979), *Iskanje in tveganje* (1975), *Življenje iz upanja* (1981) in druge. Grmičeva teologija ni nikjer golo in suhoparno, šolsko razpravljanje, ki bi imelo samo v sebi namen in cilj. Ni kakšen teološki larpurlartizem, temveč hoče biti vedno angažirana, za človeka in k človeku naravnana teološka razprava in teološki razmislek. To velja tudi za njegove teološke učbenike. Od teh nekateri v začetni fazi (potem pa vse manj) sledijo sholastični metodi in predstavljajo katoliški (krščanski) nauk in verske resnice, nikjer pa teologija ni podana, predvsem pa ni bila predstavljena študentom kot sama v sebi »resnična«, temveč vedno v odnosu do človeka, kot odgovor na človekovo spraševanje in iskanje. In še to iskanje in ogovarjanje konkretnega, in ne abstraktnega človeka. Izhodišče in naslovnik Grmičeve teologije nista Bog in človek sam v sebi, ni Bog in ne abstraktni človek, temveč vedno konkretni, živi človek in živi Bog (Lk 20,37-38). V tem pogledu je bila Grmičeva teologija po vsebini in metodi dialoško obravnavana in posredovana ter naravnana dejavnost.

Do tega »živega človeka« ni prihajal le po srečanjih in razgovorih z ljudmi – ne smemo pozabiti vloge in v zvezi s tem pomena dialoga, ki se je odvijal med marksisti in kristjani v Sloveniji v šestdesetih letih in v katerem je bil Grmič med pomembnimi udeleženci tudi ekumenskih srečanj med evangeličani, binkoštnimi in katoličani v Prekmurju in Mariboru – temveč tudi po spremljanju sodobnih miselnih in filozofskih tokov ter odkritij in spoznanj humanističnih znanosti. Filozofije so bile sploh vedno nujno orodje teologije oz. teologij. Čeprav spadajo filozofije v teološkem diskurzu med spreminjajoče se elemente (*philosophia ancilla theologiae*), so kljub temu neizbežne. Zaradi njih je teologija lahko nekaj živega, je sposobna nagovarjati človeka in mu posredovati nespremenljive ali nikoli v celoti zaobsegljive verske skrivnosti. Obenem pa je sama spremenljiva, kar omogoča posodabljanje teologije. »Vsaka resnična teologija vsebuje absolutne in relativne sestavine.« (Grmič 1975, 28) Med absolutne gotovo spadata Bog in Kristus, relativnost pa ji

dajejo filozofski in miselni vzorci, pojmi, s pomočjo katerih se absolutna vsebina posreduje, tako da postane sprejemljiva in dostopna »za ljudi neke duhovne situacije«. Zato ostaja na primer vprašanje, kako naj danes »najprimerneje izrazimo, da je Kristus odrešenik, ki v polnem pomenu osvobaja in budi človeku upanje« (28). Teološko izražanje bo vselej omejeno, lahko tudi mnogotero, a le tako bo sodobno. Teologija je sodobna tudi zato, ker je prehodna, kakor je njeno izrazno orodje in svet, v katerem nastaja, prehodnega značaja. Drugače povedano, to, kar je v teologijo privzeto iz filozofije, katerekoli že, je človeško in relativno, saj se nenehno spreminja, razvija, posodablja, pa tudi zamira in odpada (razen zmožnosti filozofiranja samega). Tisto, kar je absolutno, pa vedno ostaja. Čeprav je treba priznati, da tudi tega absolutnega ni mogoče izraziti drugače kakor s človeškimi, torej omejenimi in končnimi pojmi in predstavami (Grmič 1979, 118–123).

3. Verovanje med vero in nevero, dinamičnost vere

Eno od temeljnih in vedno znova se pojavljajočih vprašanj in tematik v Grmičevih teoloških razpravah se nanaša na vprašanje vere in verovanja v najrazličnejših vidikih in povezavah. Gre seveda za vprašanje o verovanju v Boga in Bogu. Ta tematika in njena »razrešitev«, pojasnitev in razgrnitev kot bivanjska oziroma življenjska opredelitev človeka pri Grmiču ni v prvi vrsti osredinjena na dokazovanje Boga in iskanje dokazov ali razlogov za obstoj Boga, to je le mimogrede (52–55), temveč predvsem na človekov osebni odziv, odgovor na »dejstvo«, da Bog je. Razbrati se da, da Grmič ne dvomi o obstoju Boga, ne dvomi in ne postavlja pod vprašaj Božje presežne resničnosti in njegove hkratne imanentne navzočnosti v svetu. (Grmič 1992, 103–105) To je obnebje, izhodišče, ki določuje vse njegovo razpravljanje. Četudi Bog zanj obstaja kot nedoumljiva in neizrekljiva Skrivnost (Grmič 1979, 63), do katere vodi toliko poti, kot je ljudi, nas – v sistematičnem povzetku na razumski ravni – k njemu pripeljeta *via pozitivna* (pozitivna teologija) in *via negativna* (negativna teologija), na praktični življenjski ravni pa *via mistica* ali življenjska izkušnja, ki vključuje tako lepe in svetle strani kakor tudi temne in težke plati življenja (65–70). Kljub filozofiji in paradoksnosti tudi v teologiji »mrtvega Boga« (predvsem protestantski), kakor se je v različnih miselnih tokovih pojavljala v 19. in 20. stoletju ter dosegala svoj višek v obliki teoretičnega in predvsem praktičnega ateizma, bi pri

Grmiču težko našli trditev o neobstoju Boga. Bolj kot to so v ospredju vselej težnje o prečiščevanju predstav in podob o Bogu ter sprejemanje zanikanja Boga s strani ateističnih ideologij in avtorjev kot izziv teologiji in vernemu človeku, da se odvrne od napačnih in vse preveč človeških predstav (antropomorfizmov) o Bogu (Grmič 1979, 55–59; Grmič 1975, 474–506). To še posebno velja po eni stani za individualne, z osebno zgodovino pogojene in pridobljene predstave in želje, ki jih pogojuje izkrivljen in pogosto ponesrečen (patološki) osebnotni (duševni) razvoj posameznika, po drugi pa za v strukture in sisteme verskih institucij »vgrajene« težnje po obvladovanju in nadziranju posameznih vernikov in celotnega vernega občestva ter gospodovanju nad njimi. O ateizmu kot izzivu za teologijo in vso osebno in cerkveno versko prakso je drugi vatikanski koncil ugotovil, da »moremo ateizem prištevati med najresnobnejša dejstva sedanjega časa in je treba o njem kar najskrbneje razpravljati« (SC 19).

Številne Grmičeve razprave, ki se neposredno ali posredno nanašajo na tematiko ateizma (in so v evropskem prostoru v precejšnji meri nastajale iz dialoga med kristjani in marksisti), izzvenijo v tri ugotovitve: 1. da je ateizem nekaj, kar se v taki ali drugačni obliki uveljavlja v vsakem človeku; 2. da je v tem smislu mogoče govoriti o ateizmu vernih, prav tako pa v nekem smislu tudi o veri ateistov. (Grmič 1975, 516–528; 1979, 406–47) Cerkev in verni nosijo »nemajhen delež« krivde za nastanek in razmah sodobnega ateizma. (CS 19,3) Ateizem skupaj s sekularizacijo ali znotraj sekularizacije, katere fenomen dejansko je, predstavlja izziv za krščansko skupnost. Izziv v tem smislu, »da je sodobna sekularizacija v veliki meri približevanje k pristnemu, prvotnemu krščanstvu (Trstenjak 1975, 131). Sekularizacija izziva krščanstvo, naj se zamisli v svoje bistvo in ga uresniči v našem času. Treba je le pravilno presoditi to znamenje časa, brez vseh predsodkov, v luči evangeljskega oznanila.« (Grmič 1979, 28)

Ob dejstvu, da se Grmič razen na lastno izkustvo o Bogu opira na razumske ugotovitve velikih mislecev in vernikov tako iz zgodovine (sv. Avguštin, Pascal) kakor iz teološke sodobnosti (K. Rahner) (Grmič 1981, 17), ko ugotavlja, da je človek v svoji biti temeljno naravnán na presežno, to je na Boga, ki se mu svobodno razodeva, človek ga pa v svoji svobodi tudi sprejema, Bog sam ni vprašljiv. Vprašljivost obstaja na strani človeka. Zato velja: »Seveda se mora človek za odgovor na

božji nagovor svobodno odločiti, se pravi, da se mora svobodno odpreti božjemu ogovoru, kar se lahko zgodi samo po milosti kot 'transcendentalnem razodetju'« (Grmič 1981, 17; Rahner 1963, 81). V osnovi je vsak človek ravno kot človek zmožen Boga. Zaradi mnogih dejavnikov, notranjih in zunanjih, ki nanj vplivajo, se v njem uveljavljajo tudi odpor, zanikanje in prezir do Boga. Vendar velja splošna ugotovitev, da je treba biti zelo previden pri ocenjevanju drugih, ko gre za njihovo osebno ateistično/versko držo in trditve, saj se za deklariranim ateizmom najpogosteje skriva le zavračanje napačne predstave o Bogu. Seveda pa ni v tem pogledu nikoli čisto izključena možnost lastne krivde, kadar je ateistična drža posledica grešnega življenja in nepripravljenosti za spreobrnjenje. (Grmič 1975, 508–559) Ateizem je na neki način »negativna teologija«, z zanikanjem pritrjuje temu, kar je. Ko zanika »takšnost« Boga, afirmira njegovo drugačnost. Bog je dejansko popolnoma Drugi in drugačen. Tudi njegovo bivanje je z vidika ustvarjenih stvari nebivanje, kakor bi rekel mojster Eckhart, saj ne biva (eksistira) na isti ravni, kot bivamo mi in bivajo ustvarjene stvari. Kljub taki transcendentnosti pa je vendar prisoten, imanenten vsemu, kar je. Kljub spoznanju, »da je Bog nekdo drug, kakor je človek, da božje misli niso naše misli in naša pota ne božja (Iz 55,8) [...] pa je hkrati [...] Bog vendarle imanenten v svetu, da med njim in svetom, ali še bolje, človekom le ni takšnega prepada, vsaj ne nepremostljivega prepada.« (Grmič 1981, 11)

Bolj kot na teoretične razprave in poskuse samodeklariranih ateistov, da bi utemeljili svoj ateizem z dokazi o neobstoju ali nemožnosti obstoja Boga, se je Grmič oziral na »negativni ateizem«, na splošno klimo v družbi, na »svet brez Boga« (1975, 525–528). Med znamenje časa spadajo stanje, položaj, vzdušje, kakor da ni Boga. To vzdušje, ki ga je D. Bonhöffer opredelil kot »areligiozno dobo« in je seveda v specifičnih okoliščinah vsiljene in načrtne družbene ateizacije veljalo v vseh državah, kjer so komunistične partije izvajale totalitarno oblast, ravno tako pa v vseh drugih totalitarnih režimih 20. stoletja, se je spajalo z globalno sekularizirano klimo, v kateri vera v Boga nima skoraj nobene vloge niti v javnem družbenem življenju niti – kot se zdi – v osebni življenju ljudi. Družbeno stanje je posvetno, »brezbožno«.² V tej klimi se zastavlja

² V današnjem postmodernem stanju sveta se zdi, da religioznost ne izginja, dobiva le drugačne razsežnosti in oblike. Razlika med vero (vernostjo) in religijo (religioznostjo) je očitna.

vprašanje, kako v svetu brez Boga živeti z Bogom. Za kristjana in za Cerkev se vprašanje glasi, kako živeti evangelij, kako živeti s Kristusom in biti v službi Božjega kraljestva, ki ga je on oznanjal in živel v svojem času in velja za vse čase.

4. Resnični in navidezni humanizem

Pogosto uporabljena paradigma oz. pojem, ki ga uporablja z vso njemu lastno vsebino vred, je humanizem. Pojem ima tako svoje filozofsko in od prejšnjega stoletja teološko ozadje in zgodovino.

Grmič humanizma, ki ga sicer poudarja, ne razume v izključno imanentnem smislu, ki izključuje Transcendenco. Kakor tudi človeka ne razume enodimenzionalno, se pravi zgolj v zemeljske, družbene in kozmične kategorije zapleten pojav, temveč kot presežno bitje, ki sicer trdno stoji v svetu, a je nepreklicno naravnano na Presežno, na Boga. Zunaj Boga in mimo Boga človeka ni. Tak človek preprosto ne obstaja. Zato tudi pravi, celoviti humanizem obsega tako naravno, zemeljsko, stvarjenjsko kakor tudi nadnaravno, nadstvarjenjsko, božjo razsežnost. (Grmič 1983, 41)

V tem pogledu seveda velja, da je vse naravnano na človeka, a hkrati vse naravnano na Boga. Ali drugače, človek ne živi in ne obstaja brez Boga, a tudi Bog ne obstaja brez človeka, ki mu je Stvarnik in odrešenik in dovršitelj. Za podrobno razlago te trditve na tem mestu ni prostora. Vsa človeška, družbena dejavnost je usmerjena na človeka, je v skrbi in službi človeka. Toda ne kakšnegakoli človeka, ampak človeka, ki ima vedno kaj opraviti z Bogom. Tudi teologija, govor o Bogu, je najtesneje povezana tudi z govorom o človeku. Ni mogoče govoriti o Bogu, ne da bi hkrati govorili o človeku. Zato tudi ni mogoče govoriti o človeku, ne da bi se dotikali govora o Bogu. (Grmič 179, 53)

Vsak poskus ali skušnjava ločevanja enega od drugega oziroma reduciranja, izključevanja enega od drugega in preziranja, zapostavljanja ali negiranja drugega in absolutizacija enega na račun drugega vodi v razvrednotenje, »uničenje«, izpraznjenje obeh. To velja predvsem za humanizem. Ekskluzivistični, redukcionistični, brezbožni humanizem, ki nezavedno ali iz pozabljivosti odpravi Boga in računa »sam s sabo«, se slej ko prej obrne v lastno nasprotje. Iz skrbi za človeka, iz dela za »človekov blagor« postane sistem za uničevanje človeka samega (vojne, znanstvene pridobitve, medicinski in drugi inženiringi, prenatalna

diagnostika, evtanazija, potrošniška industrija itd.). Absolutni humanizem se sprevrže v antihumanizem. Prav tako pa je teologija, ki absolutizira Boga (čeprav je Bog edina in resnična Absolutnost) in ga osami v samega sebe, ne da bi ga dojemala v dialogu s človekom in s svetom, v katerem v resnici je (Troedini Bog je absolutno dialoška resničnost, vsekakor na presežen način, pa vendar dosegljiv človeku), »izprazni« Boga samega in ga naredi človeku tujega, nedostopnega, odvečnega. Pri tem seveda velja, da s tem Boga samega ne more »prizadeti«, njemu samemu ne more škodovati, škoduje lahko le človeku. In teologizem se spremeni v antihumanizem.

5. Biti v svetu, a ne od sveta – kristjan in Cerkev v službi človeku

Kot odgovor na izzive ateizma in njegovih posledic je mogoče razumeti večino, če ne že vsega Grmičevega teološkega ustvarjanja. Stanje sveta »brez Boga«, v katerem se ne računa več na Boga, v katerem je Bog neuporabna hipoteza, za nekatere celo škodljiva hipoteza, je oblika radikalne sekularizacije, ki se nagiba v sekularizem. Če je sekularizacija še odprta za drugačno in Drugega, za Boga in njegovo navzočnost v svetu ter je Bog, posebno za človeka, »potreben«, čeprav ni več uporaben (Grmič 1979, 19–28), pa je sekularizem kot ateizem svet in človeka hermetično zaprl vase in izključil vsako priznavanje obstoja in možnosti drugačnosti Drugega. S takim sekularistično ateističnim svetom Grmič ne stopa v dialog, ker ne predstavlja nobenega pozitivnega izziva. Izziv ostajata za kristjana sekularizacija in zaskrbljeni ateizem, kadar se ta usmerja v horizontalnost k svetu in k človeku, torej v ideji, dejavnosti in skrbi za človeka in za svet.

Horizontalnost ali usmerjenost k izgradnji boljšega sveta in boljše družbe pa tudi – ali predvsem – usmerjenost k človeku, da bi vsak živel polno, v vseh razsežnostih človeka vredno življenje, je po Grmičevo tista skupna raven, ki družbi vernega kristjana in krščanstvo sploh s sodobno sekularizirano stvarnostjo. Zato govori o horizontalnosti kot temeljni krščanski življenjski usmeritvi. (Grmič 1983, 123) Ta je zasnovana na Kristusovi življenjski drži, ko je bil ves zavzet za služenje človeku in se povsod v svetu (v naravi in v človeških stvaritvah) ob doživljanju lepote in dobrote čutil doma. Zato pravi, da »verovati v Kristusa se tedaj pravi jemati človeka z vsemi razsežnostmi njegovega bivanja resno in prav vrednotiti vse, kar spada k človeku, kar pospešuje njegov razvoj

in njegovo uresničenje sredi vsakdanjega življenja in dela in mu na tak način odpira širša obzorja» (126). K uresničevanju kakovostnega življenja na svetu je poklicana tudi Cerkev. Njena naloga je, da na svetu gradi bratsko občestvo vsestransko bogatega življenja vernih. »Cerkev, ki naj nadaljuje Kristusovo odrešenijsko poslanstvo in oznanja božje kraljestvo svetu, si mora tedaj prizadevati, da čim popolneje uresniči v svoji ureditvi svobodo, bratstvo in enakost, da uresniči ljubezen, tako da bo lahko vsak njen član v njej našel sebe in zaživel v njej kot oseba, kot tisti, ki ga Bog kliče 'po imenu'.« (130) Sprememba sveta je s tega vidika »nedvomno naloga kristjanov, čeprav se ne morejo omejiti samo na ekonomsko, politično, socialno ali kulturno področje, tako da bi odprtost nasproti absolutnemu povsem zanemarili« (131). Grmič v osnovi zagovarja in interpretira krščansko življenje in naloge vernih in Cerkve kot horizontalnost, v kateri je obenem mesto za vertikalnost. Lahko bi rekli horizontalnost življenja da, horizontalizem ne. Enako velja glede sekularizacije: sekularizacija da, sekularizem ne. Meja med enim in drugim življenjskim slogom je seveda zelo ozka in vernik lahko zdrsne v stanje, ko se izgubi v svetu. Po drugi strani pa lahko izstopi iz sveta v navidezno varnost ter se tako izogne temeljni poklicanosti, da bi bil »sol zemlje« in »luč sveta« (Mt 4,16; 5,13).

Zavzetost za svet ali služenje človeku, kar zajemata profana izraza horizontalnost in sekularizacija, ima svojo teološko utemeljitev v inkarnaciji in Božji imanenci. Takole pravi, ko se opira na Chardina: »Osnovno versko dejstvo v krščanstvu je, da je Bog postal človek. Tako zagovarja krščanstvo na poseben način božjo imanenco. Boga ni mogoče iskati 'zunaj' usveta, temveč v svetu, posebno še v človeku. Krščansko verstvo veruje v človeškega Boga. Tostranstvo in onstranstvo, imanenca in transcendenca, čas in večnost niso nikakršne alternative. Vera v identiteto Boga s križanim Kristusom pomeni, da je Bog v svoji božanskosti človeški, da je v svoji oddaljenosti blizu in se je z nami ljudmi povezal v večni zvestobi.« (1975, 39) »Človek se z Bogom srečuje v svetu in po posameznih stvareh v njem, srečuje se v človeku in po njem, in sicer ne samo zato, ker so človek in stvari božje delo, odsev Boga, temveč še bolj zato, ker se je Bog v Kristusu z njimi povezal in so tako postale na neki način zakrament, kakor je Kristus prazakrament. Bogu ni mogoče služiti, ne da bi hkrati služili človeku, svetu. Od službe človeku – ljubezni do človeka – je odvisno zveličanje. Krščanstvo ne pozna alternative

med horizontalnostjo in vertikalnostjo, med akcijo in kontemplacijo. Nasprotno: večkrat je vtis, kakor bi šlo Kristusu le za horizontalnost in akcijo.« (Grmič 1979, 192) V Grmičevi misli in s temeljnimi svetopi-semskimi in tudi krščanskimi paradigmi zaznamovanem prepričanju je vse, kar je, zaznamovano z Božjo navzočnostjo po Kristusu v Svetem Duhu, tako da ves razvoj vesolja preko sedanjega stanja, ki ga soustvarja človek s svojo dejavnostjo, do popolne uresničitve v eshatološki dopolnitvi, ko bo »Bog vse v vsem«, razodeva le različno intenziteto Božje prisotnosti. (Grmič 1983, 132–33) Vir te vere so gotovo teološke vizije P. Theiharda de Chardina in pa Rahnerjeva nedaleč od vzhodnih cerkvenih očetov navdihnjena misel, da je po odrešenju ves svet in v prvi vrsti človek »potopljen« v Božjo milost.

Tako ostaja Grmičeva razprava o sedanjem svetu in o družbenih in kulturno-civilizacijskih pojavih – kljub grehu, ki se uveljavlja v človeku in v družbenih strukturah sveta – vendarle pozitivna, optimistična. Ta relativni optimizem raste in ga zaznamuje krščansko upanje. Sploh je upanje ena od osrednjih tem v njegovih teoloških razpravah, posebno v sedemdesetih letih in pozneje. (Grmič 1981) Izziv in sprožilec za veliko temo o upanju je zagotovo mogoče videti v dokumentih drugega vatikanskega koncila in sploh v upapolnem vzdušju, ki je vladalo v času papeža Janeza XXIII., teoretično ozadje pa v filozofskih mislih E. Blocha in teologiji J. Moltmanna ter politični teologiji J. B. Metz.

Sklep

Teološko je Vekoslav Grmič sledil skoraj vsem modernim teološkim tokovom v krščanskem svetu. Enako je spremljal pojav mnogih filozofskih smeri, začenši z eksistencializmom in personalizmom. Soočal se je s kulturnimi in političnimi dogajanjem in gibanjem ter vprašanji, ki so jih ta zastavljala in na katera so skušala odgovoriti. Do vsega je bil pozitivno kritičen. V vsem je videl izziv za teologijo in teološko refleksijo in tako za krščansko oblikovanje odgovora, za katerega je vedno iskal podlago tudi v Svetem pismu, posebno v Novi zavezi. Načelo, da se morata teologija in Cerkev posodobiti, da bi lahko prepričljivo posredovali svoje sporočilo, je bilo njegovo osebno vodilo, ki ga je »posvojil« iz koncilске paradigme »znamenja časa« (CS 4; 11; E 4; LA 14; D 9). Grmič teolog se je dejansko »rodil« z drugim vatikanskim koncilom. Osvojil je duha koncila in ga posredoval v slovenski teološki prostor. V ta kontekst spada

tudi njegova dialoško in ekumensko naravnana miselnost. Ni izpostavljaj razlik med drugačnimi, temveč je iskal tisto skupno in temeljno, kar je na dnu in v osnovi vseh različnosti in razlik. Pri drugih je odkrival tisto, česar še sami niso videli. (Grmič 1979, 176) V celoti gledano, je manj iskal in poudarjal negativno, slabo, nesprejemljivo in nezdržljivo. Upal je, da bo poudarjanje dobrega, počlovečujočega, humanega moralno prispevalo več k sožitju, napredku in dobremu pri ljudeh kakor pa odkrivanje nepravilnega, kazanje na zlo drugih, žuganje in obsojanje negativnega.

Medtem ko je do drugačnih kazal veliko mero spravljivosti, razumevanja in kompatibilnosti, je bil do Cerkve kot institucije, ki ji je sicer sam pripadal, pogosto neizprosno kritičen. Bil pa je tudi zagovornik Cerkve (Grmič 1979, 233–250; 1986, 257–258; 1992, 187–227; 2000, 149–152). Njegova kritika je temeljila na dejstvu, da je Cerkev sicer Božje in človeško delo, da pa je v svoji pojavnosti vendarle pretežno človeška, zato spremenljiva, nepopolna in grešna, »greh [se] uresničuje ali uveljavlja tudi v njej« (1986, 44), in torej potrebna prenove. Hotel je imeti »čisto nevesto« (Ef 5,27), tako, ki ji drugi ne bi mogli ničesar očitati. Šlo mu je za Cerkev, kakor mu je šlo za človeka.

Zavzeto je hotel, da se Cerkev prenovi tako, da bo postala za sodobnega človeka uresničitev evangeljskega krščanstva, se pravi, da bi bila »instrument božjega odrešenja« za današnjega človeka, kar je zanj pomenilo predvsem sodobni instrument. Nikakor Cerkev po vzorcih preteklih zgodovinskih dob. »Predvsem pa se prenova ne sme nostalgčno ozirati nazaj, temveč mora biti usmerjena v prihodnost, in sicer mora z zaupanjem gledati v prihodnost. Biti mora realna, a se ne sme nikdar zadovoljiti s tem, kar doseže; [...] odložiti moramo okove obremenjenosti iz preteklosti [...], ki jih je treba ozdraviti z iskrenim priznanjem krivde, z obžalovanjem te krivde. Za slovensko Cerkev velja to prav tako kakor za druge delne Cerkve in za vesoljno Cerkev.« (Grmič 1979, 212)

Grmič iskalec je bil do zadnjega neuklonljiv optimist, človek, ki je živel iz upanja. To upanje je izražal s svojim zavzemanjem za drugačno, bolj evangeljsko in bolj koncilsko Cerkev, za drugačno družbo od tiste, ki jo je doživljal, ko je odrasčal, naposled tudi od tiste, v kateri je deloval in po svoje sodeloval. (Lah 2006, 19)

Grmič si je osvojil temeljno krščansko duhovno in življenjsko razsežnost upanja in poguma, ki je navzoča v koncilskih tekstih. Iz moči upanja izhajata njegova vztrajnost in ustvarjalnost do zadnjega. Zvestoba lastni vesti tudi za ceno izgube položaja in dobrega imena pri določenih ljudeh. »Prebujena vest je zato najgloblja vernost in najzanesljivejša pot zvestobe tistemu, kar naj bi človek bil ali postal – lastni podobi, kakor mu je pač dana kot naloga, poslanstvo za življenje in delo« (Grmič 2000, 62). Vekoslav Grmič, človek, teolog in mislec, ostaja kljub pomanjkljivostim simbol vernega, ustvarjalnega, doslednega, v človeka in njegovo sedanjo in prihodnjo srečo, iz katere se Bog ne sme izključiti, zazrtega človeka in profesorja.

Kratice

CS	Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu
D	Odlok o službi in življenju duhovnikov
E	Odlok o ekumenizmu
LA	Odlok o laiškem apostolatu

Reference

- Chardin, Theihard de.** 1975. *Božje okolje*. Celje: MD.
- Grmič, Vekoslav.** 1975. *Iskanje in tveganje 1-4*. Ljubljana: Založba SDD.
- . 1979. *Resnica iz ljubezni: kritična razmišljanja*. Ljubljana: Založba SDD.
- . 1981. *Življenje iz upanja: razprave in razmišljanja*. Ljubljana: Založba SDD.
- . 1983. *Humanizem problem našega časa*. Trst: TT.
- . 1986. *V dubu dialoga: za človeka gre*. Ljubljana: ZD.
- . 1992. *Kristjan pred izživni časa*. Maribor: Mariborski tisk.
- . 2000. *Izživni in odgovori*. Ljubljana: Založba Unigraf.
- Lah, Avguštin.** 2006. Vekoslav Grmič: teolog, profesor in škof, ki je ustvarjal, da bi vse, posebno teologija bila v službi človeka. *Bogoslovni vestnik* 66: 7–22.
- Protestantski katekizem.* 1995. Ljubljana: Evangeličanska cerkev v Sloveniji.
- Trstenjak, Anton.** 1975. Krščanstvo in sekularizacija sveta. *Znamenje* 5: 131–38.
- Rahner, Karl.** 1963. *Hörer des Wortes*. München: Kösel.

Pečatnik v obliki skarabeja z vgrviranim imenom Tutmozisa III., ki ga obdajata krilata sončna diska.

Najdišče: območje Hebrona (?)

Mere: 1,79 x 1,26 x 0,8 cm

Inv. št.: 40

Datacija: mlajša železna doba
(945–716 pr. Kr.)

Foto: Tomo Jeseničnik

Hrani: Teološka knjižnica Maribor



Opeka z besedilom v klinopisu

1. [d AG-ku-dúr-ri]-ŠEŠ
2. [LUGAL ba-bi-i]-luKI
3. [za-ni-in É-SA]G.ÍL
4. [ú É-ZI.D]A DUMU.NITA
5. [a-ša-re-du ša dA]G-A-ŠEŠ
6. [LUGAL ba-bi-i-luKI]

1. Nebukadnezar,
2. kralj Babilona,
3. zaščitnik Esagile
4. in Ezide, najstarejši sin
5. Nabopolasarja,
6. kralja Babilona.

Najdišče: neznano

Mere: 7,8 x 8,3 x 2,8 cm

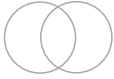
Inv. št.: 116

Datacija: novobabilonsko obdobje
(605–562 pr. Kr.)

Foto: Tomo Jeseničnik

Hrani: Teološka knjižnica Maribor





Denis Poniž

Poezija Stanka Janežiča na presečiščih sodobne slovenske zgodovine

Stanko Janežič's Poetry at the Intersection of Modern Slovenian History

Povzetek: Profesor ekumenske teologije dr. Stanko Janežič je bil tudi pomemben literarni ustvarjalec z bogatim opusom proznih in pesniških besedil, ki so nastajala od pesniškega prvenca *Romar s kitaro* (1951) pa vse do poslednje zbirke, objavljene pred smrtjo, *Med zemljo in nebom* (2010). Avtor besedila, ki želi orisati njegovo pesniško pot, je bil od sredine osemdesetih let profesorjev prijatelj in sogovornik, spremljal je njegovo pesniško delo in napisal nekaj spremnih besed v pesniške zbirke. Prav zaradi tega razprava ne more biti samo strogo znanstveni vpogled v pesniški opus, ampak skuša opisati tudi človeške vezi, ki so prerasle v pristno prijateljstvo. Pri tem pa izpostavljam kvalitete Janežičeve poezije, predvsem njene temeljne pomenske kroge, religiozno poezijo, domoljubno poezijo, ki je nastajala kot odmev na prelomne zgodovinske dogodke, ter reflektivno intimno poezijo, v kateri pesnik izpostavlja svojo življenjsko pot, preizkušnje na njej in svoj pogled na svet. Posebnosti in estetske kvalitete Janežičeve poezije pa so predstavljene z značilnimi odlomki iz pesmi vseh treh pomenskih krogov.

Ključne besede: Stanko Janežič, poezija, domoljubje, slovenska zgodovina

Summary: *Dr Stanko Janežič, a professor of ecumenism, was an important literary artist with a rich opus of prose and poetry. Romar s kitaro [Pilgrim and his Guitar] (1951) was his poetic debut, and Med zemljo in nebom [In Between Earth and the Sky] (2010) was his last collection before he died. The author of the text that depicts Janežič's journey in poetry was the artist's friend and confidant from the 1980s. He followed the artist's poetic works and wrote a few forewords for his poetry collections. This is why this discussion is not merely a scientific insight into Janežič's poetry opus but describes human ties which developed into a genuine friendship. The focus of the discussion are the qualities of Janežič's poetry, and especially its fundamental conceptual circles, namely religious poetry, patriotic poetry as an echo to pivotal historic events, and reflexive and intimate poetry in which the poet put in the foreground his life path along with its challenges and his view of the world. The peculiarities and aesthetic quality of Janežič's poetry are represented by extracts from poems from all three conceptual circles.*

Key words: *Stanko Janežič, poetry, patriotism, Slovene history*

I.

Razmišljanje, ki bo v svoje središče postavilo pesniški opus profesorja teologije, misleca in pesnika Stanka Janežiča, ne more biti samo znanstveni diskurz, načelna in sistematična znanstvena razprava o njegovi poeziji, njenih oblikovnih in vsebinskih razsežnostih in mestu v sodobni slovenski književnosti, ampak mora vključevati tudi bolj osebni način pisanja. Razlogov za tako »hibridno« pisanje je kar nekaj: čeprav je mogoče o poeziji pisati na strogo znanstveni način, uporabljati metode in spoznanja literarne teorije, pa je presežek, ki ga prinaša vsako pesniško besedilo, nekaj, glede česar je literarna znanost že večkrat ugotovila, da se izmika znanstvenemu diskurzu in predstavlja tisto neizrekljivo jedro, ki ga imenujemo »umetnost«. Vsak znanstveni diskurz o poeziji je zgolj približek, je zgolj poskus v drugi, empirični govorici opisati nekaj, kar je subjektivno, s tem pa enkratno in neponovljivo. S tem ko znanstveni diskurz odpre in razgrne določene značilnosti neke poezije, se mu prikrijejo druge, za to poezijo morda enako pomembne. Drugi razlog za pisanje, ki se ne bo moglo izogniti osebnemu odnosu do te poezije, pa je skrit v dejstvu, da je Stanko Janežič pesnik, ki svojega pesnjenja nikoli ni povsem ločil od teološkega razmisleka, od spoznanja, da je svet Stvarnikovo delo in da smo v tem svetu s Stvarnikom povezani na nešteto načinov; poezija je samo eden od njih, je samo ena od poti, ki vodijo od človeka k Bogu. Misel o »božanski iskr«, ki je jedro vsakega pesniškega sporočila, je v Janežičevi poeziji prisotna od začetnih pa vse do sklepnih pesmi.¹ To ne pomeni, da je Stanko Janežič pisal zgolj in samo »religiozno« poezijo, nasprotno, velikokrat ga je pesniški navdih pripeljal v mnoge druge pokrajine duha, a v temelju večine pesmi lahko vedno odkrijemo njegovo globoko in čisto vero, ki jo kot teolog izreka skozi teološki, a ker je tudi pesnik, zagotovo tudi skozi pesniški način oblikovanja in estetskega zapisovanja najglobljih, najbolj intimnih osebnih čustev in odnosa do sveta ter zgodovine, ki sta ga določala. Tretji in nemara najbolj usodni razlog za »hibridnost« tega zapisa pa je dejstvo, da sem s Stankom Janežičem prijateljeval in sodeloval dolgo vrsto let, pri tem pa vstopil v njegov pesniški svet na poseben način, ne samo

¹ Občutenje Božje vseprisotnosti je pesnik morda najlepše ubesedil v verzih iz pesmi Še te bo klical (*zbirka Božja obzorja*, 1990): »Ti si naše Jutro, / ti si naš Dan, / Gospod, / in naše življenje.«

kot (kritični) komentator, ampak predvsem kot sogovornik. To dolgoletno prijateljstvo, o katerem si upam trditi, da je bilo navdihujoče za naju oba, je določilo tudi obseg in globino tega razmišljanja. Ko znova razmišljam o vseh srečanjih, pogovorih in iskrivih dialogih s pesnikom, ne morem, predvsem pa nočem ostati samo na ravnini suhoparnega analiziranja posameznih Janežičevih zbirk in pesmi v njih, ampak se jih želim dotakniti kot besedil, ki odpirajo mnoge spomine in asociacije na čas, v katerem je pesnik ustvarjal. Pri tem seveda mislim na njegovo življenjsko pot, katere večji del se je odvil v dramatičnih časih slovenske povojne zgodovine, zaznamovane s totalitarizmom, enoumjem in izključevanjem vernih ljudi iz javnega življenja. To je bil čas »posebnih preizkušenj«, kakor se je sam izrazil v enem od številnih pogovorov. V tem času poezija, kakršno je ustvarjal Janežič, ni bila ne zaželeno ne priznana, saj je govorila o ljudeh in dogodkih, ki so mislili s svojo glavo in se niso uklonili kolektivni histeriji. Pesnik pa je moral kar nekaj let preživeti v eksilu, ki je zaznamoval njegovo zgodnjo poezijo, a odmeve domotožja in grenkobe v tujem svetu lahko najdemo tudi v kasnejših pesmih in zbirkah.

II.

Ko sem ga osebno spoznal v poznih osemdesetih letih – takrat sem po spletu okoliščin predaval na Pedagoški fakulteti mariborske univerze – je oklep totalitarizma že pokal, nakazovale so se spremembe, ki so se sklenile z osamosvojitvijo in oblikovanjem suverene nacionalne države. Ta prelomni čas je kot vsi podobni časi določal, kako se bodo ljudje, ki so hoteli pretrgati popkovino s totalitarno državo in enopartijskim režimom, poskušali organizirati in kako bodo oblikovali novo pot. Ker je slovensko nacionalno zgodovino od renesanse naprej določala in v veliki meri usmerjala pesniška beseda, saj je literatura nase prevzela breme in odgovornost drugih institucij, ki jih kot narod brez lastne države nismo imeli in nismo smeli imeti, je to vlogo poezija udejanjila še posebej intenzivno v času pred osamosvojitvijo.² Nič novega ne bom napisal, če dodam, da je tako čutil in živel svojo poezijo v tistem času in kasneje

² Ker se množijo poskusi, da bi slovensko osamosvojitveno pot čim bolj marginalizirali, nimamo nobene razprave o tem, kako je v osamosvojitvenem procesu sodelovala literatura, katere teme in motivi so bili v ospredju in kakšen je pomen te literature za današnji čas.

tudi Stanko Janežič. V pesmi *Knjige* iz zbirke *Slovenske žalostinke in hvalnice* (1989, 30) so tudi verzi:

In beseda je zvenela
po slovenskih izbah
kakor klic preroka
in v srca vlivala
upanje in moč.

Dvoje je bistveno: slovenska beseda je »zvenela po slovenskih izbah«, bila je torej vezana na kmečko prebivalstvo, ki je bilo do dvajsetega stoletja v večini. Kakor Janežič izpostavlja v mnogih pesmih, je to kmečko prebivalstvo nosilo največje breme v času med vojno, po drugi svetovni vojni pa ga je revolucionarni teror videl kot največjega sovražnika in ga tako tudi obravnaval. Zato sta bili beseda in Beseda tisto, kar je ljudem dajalo »upaje in moč«, bili sta torej več kot samo sredstvo za komunikacijo in znamenje vere, imeli sta preroški značaj. Ne nazadnje, kakor to upesnjuje Stanko Janežič, je bilo kmetstvo temelj slovenskega naroda in varuh njegovega preživetja. Saj ni naključje, da je velika večina pesnikov in pisateljev iz devetnajstega in prve polovice dvajsetega stoletja prihajala iz kmečkega okolja.

III.

Politični in kulturni procesi, v katerih se je konec devetdesetih izoblikovala nacionalna bit, so z enako močjo zaposlovali pesnika in teologa, in čeprav moram priznati, da je moje teološko znanje zelo skromno, pa lahko vseeno zapišem, da sta se v tedanji poeziji ti dve Janežičevi dejavnosti prepletli in oplajali druga drugo: teološko znanje je navdihnilo marsikatero pesniško besedilo, mu podelilo vizionarski pogled, ki ga je ohranjal in razvijal tudi v kasnejših pesmih in zbirkah, vse do svoje smrti. Mogoče je, o tem bodo sodili poklicani, nanj kot pesnika poleg vere v dobrega in povsod pričujočega Stvarnika, domovinske ljubezni in zavezanosti rojstni pokrajini Slovenskih goric najbolj vplivala misel o krščanskem ekumenizmu. Vsaj tako razumem njegove besede iz uvoda v knjigo *Ekumenski dialog*, kjer lahko preberem naslednjo misel (2006, 5):

Ena najpomembnejših dejavnosti sodobnega ekumenizma je ekumenski dialog – strokovni pogovor med teologi, predstavniki raznih

krščanskih Cerkev. Brez njega do resnične in trajne edinosti med kristjani in krščanskimi Cerkvami ne more priti.

Naj dodam: Stanko Janežič je bil, vsaj jaz sem ga tako doživljal od prvega srečanja dalje, človek strpnega, poglobljenega in argumentiranega dialoga. In dialog, s katerim mi je odpiral tudi pogled v svojo poezijo, je bil tisto, zaradi česar sem začel spremljati njegovo pesniško ustvarjanje. Prvo, o čemer moram spregovoriti nekaj besed, ko skušam razložiti njegovo izjemno ustvarjalnost, je Janežičeva vsestranskost. Ker bodo o njegovem strokovnem pisanju zagotovo sodili bolj poklicani in izvedeni, naj dodam samo nekaj misli o njegovem literarnem ustvarjanju.³ V času najinega poznanstva, od leta 1988 do smrti, 2010, je izdal skupaj (če upoštevam zbirko pesmi za otroke, *Vrtljak*, in štiri knjige pesmi v prozi, *Moja podoba*, 1962, *Iz oči v oči*, 1974, *Praznik življenja*, 1997, in *Sveta dežela*, 1999⁴) štirinajst zbirke. Če k temu dodam še zbirke, ki jih izdal pred letom 1988, poleg prvenca *Romar s kitaro* (1951) še tri zbirke (*Tibe stopinje*, 1968, *Gorice*, 1980, in *Sončni šotori*, 1985), je jasno, kako se je Janežičeva pesniška ustvarjalnost, povezana z njegovim teološkim delom, posebej z vprašanji ekumenizma, zgostila v času tik pred osamosvojitvijo in kmalu po njej, ko je njegovo ustvarjanje doživelo izjemen vzpon in s pesniškimi metaforami izpostavilo različna vprašanja našega duhovnega bivanja, našega razmerja do zgodovine in vprašanja o naši prihodnosti. Naj takoj brez lažne samohvale dodam: vesel sem, da mi je Stanko Janežič zaupal in sem lahko spremljal njegovo delo, bral mnoge zbirke v rokopisu in mu napisal nekaj spremnih besed, v katerih sem komentiral poetološke razsežnosti njegovih pesmi. Najini pogovori niso bili namenjeni samo vprašanjem o poeziji, ampak sva v številnih srečanjih komentirala tudi druge dogodke iz slovenske kulture ter analizirala dogajanje v slovenski družbi. Stanko Janežič ni bil samo kritičen intelektualec,

³ Na žalost moram pustiti ob strani njegovo prozno ustvarjanje, črtice, novele in spominske zapise. Na tem mestu bi rad vsaj naštel njegove zbirke kratke proze: *Mlin ob potoku* (1952), *Tržaški obrazi* (1968), *Zemljaki* (1980), *Zemlja in ljudje* (1981), *Na razpotju* (1992), *Med domom in svetom* (1994), *Samoizpovedi*, (1994), *Zublji vojne* (1995). Vez z njegovo liriko se mi ne kaže samo v sorodnih tematikah in motivih, ampak tudi v prehajanju ritimizirane proze v čisto liriko in obratno. O tem pričajo med drugim tudi njegove zbirke pesmi v prozi, še posebej *Praznik življenja* (1997) in *Sveta dežela* (1999).

⁴ K temu moram dodati še 21 pesmi v prozi, ki jih je objavil v drugem delu zbirke *Morje* (1992).

široko razgledan profesor, ki je poznal dogajanje v vzhodnih krščanskih Cerkvah, posebej ruski in srbski, bil je tudi človek, ki je svoja življenjska spoznanja znal preliti v pesniška in prozna besedila. Čeprav je ostajal skromno na obrobju slovenskega literarnega dogajanja, pa se nam vedno bolj razkriva kot pesnik izrazite domoljubne poezije, ki je bila eden od stebrov naše zavesti v preteklosti in bi morala to vlogo ohranjati tudi v negotovi sedanjosti in še bolj negotovi prihodnosti.

IV.

Skoraj nemogoče je na kratko opisati vse njegovo pesniško snovanje; lahko pa ga opazujem iz že omenjenih treh medsebojno povezanih izhodišč: vera, ki govori skozi bogastvo in modrost Svetega pisma ter se vrača k osebnemu odnosu do Boga; ljubezen do doma in domovine, posebej do rodnih Slovenskih goric; ter spoštljiv in premišljen odnos do slovenske besede, v kateri je zbrano vse, kar smemo imenovati narodova tradicija. Čeprav je samo eno zbirko pesmi označil s podnaslovom »religiozne pesmi« (*Božja obzorja*, 1990), pa je v več zbirkah nagovoril same temelje krščanstva. Krščanstvo za Janežiča ni samo vera pradedov in dedov, ampak je temelj civilizacije, katere pripadniki smo, je tisto skrivnostno jedro, ki je tako v preteklosti kot v sedanjosti določalo našo narodno bit in nas ohranjalo na ozemlju, ki so si ga vedno prilaščali sosednji narodi. Zato je Janežičeva vera »vsevera«, kot je njegova pesem »vsepesem« (2005). V sklepni pesmi (*Vse je pesem*; 2005, 212) iz zbirke lahko preberemo verze, ki govorijo o tej neverjetni pesnikovi zlitosti s stvarstvom:

Vse
je
pesem
topla
zibel
in hladni
grob
in vmes
tisoč
popevk
veselih
in žalostnih

V nekaterih zbirkah je religiozno občutenje izpostavljeno ali določa notranji ritem pesmi. Take so zbirke *Iz oči v oči* (1974), *Sveta dežela* (1999), *Klicanje* (2004) in *Križev pot v pesmih* (2005). Seveda je tudi v skoraj vseh drugih zbirkah našel prostor za izpoved svoje osebne in občestvene vere, ki je bila in ostajala temelj njegovega pesniškega snovanja. Ker je pojem »religiozna poezija« vsaj od antologije *Slovenska religiozna lirika* Franceta Vodnika (1928) domač tudi v slovenski literarni znanosti, je treba znova premisliti tisto, kar je urednik Vodnik⁵ zapisal v predgovoru svojega tedanjega izbora (1928, 7), in sicer:

Nedvomno je, da je odnos slovenskega človeka do sveta religiozne resničnosti individualen, demonično-religiozen, pesimističen, bo-goiskateljski skoro v večji meri nego kolektiven, religiozno-idiličen, optimističen, bogonajditeljski.

France Vodnik je tako religiozno liriko povezal s slovensko zgodovino, s tradicijo in z vprašanji, ki so se z vso silovitostjo postavila v racionalističnem in materialističnem razsvetljenstvu in ki so določila tudi nekatere kasnejše ideološke sisteme, med katerimi so tudi tisti, ki so s svojo brezobzirno totalitarnostjo povzročili največ gorja, ne samo Slovincem, ampak tudi drugim evropskim in neevropskim narodom. Na podoben način, kot je Vodnik razumel obseg in globino slovenske religiozne lirike, jo je oblikoval tudi Stanko Janežič, ki je v pesmih povezoval svoje teološko znanje z občuteno osebno vero, z dialoškim nagovarjanjem Stvarnika in oblikovanjem izpovedi, v katerih je z vero povezal zgodovinski položaj Slovincem. Velikokrat v svojih pesmih razume Slovence kot ljudi, ki so na poseben način povezani z Bogom. V pesmi *Iščem človeka* (zbirka *Kroženje*) so verzi: »Našel sem Človeka, / majhen je, ubog, / on je večni Bog.« V tej zbirki, ki predstavlja enega od vrhuncev Janežičevega pesnjenja, je še več pesmi, v katerih se pesnik srečuje z Bogom (*Majhen in nebogljen, In še brepenim, V naročju stvarstva, Predujem nesmrtnosti*), še posebej v pesmi *Vračanje v praižvor* (2008, 118):

⁵ France Vodnik je napisal tudi nekaj besed o Janežičevi zbirki *Iz oči v oči*. Na zavihku zbirke lahko preberemo naslednje Vodnikove misli: »Po vsebini so pesmi, če jih lahko tako imenujemo, zakaj po mojem so bolj nekakšne lirske meditacije in izpovedi, nadvse osebne, skorajda avtobiografske, kar seveda ni isto kot osebnoizpovedne, in bi jih z vso pravico mogli imenovati duhovni dnevnik rastočega in dozorevajočega človeka.«

Noč se v svetlobo spreminja,
 Duh ko sonce prežarja telo,
 Prostor in čas kot sanje izginja,
 Vse je Pesem in vse je Bog.

V.

Prvič sem se s Janežičevo poezijo srečal, ko me je zaprosil – verjetno po posredovanju urednikov celovške Mohorjeve založbe, s katero sem v tistem času veliko sodeloval – da napišem spremno besedo za njegovo zbirko *Puntarji* (1988). Ko sem bral te pesmi, se mi je odprl nov svet, ne samo svet pristnega slovenstva,⁶ kakršnega so tedaj ohranjali predvsem nekateri zamejski in zdomski avtorji, ampak tudi uporniške, skorajda deklarativne lirike, ki je izražala tista občutja, ki smo jih po desetletjih totalitarizma in represije prvič znali in zmogli izpovedati na različne načine, ne le v literaturi. O zbirki in pesmih v njej sva se veliko pogovarjala, ko so bile še v rokopisu; svetoval sem mu nekaj manjših stilističnih popravkov, ki jih je z veseljem upošteval. Pesniku in mislecu z znanjem, ki ga bo treba še oceniti, je uspelo v pesmih izreči prav tisto, kar je bilo naša bolečina in naše upanje: da bo kmalu konec ledene zime in da bo prišla tako pričakovana slovenska pomlad.⁷ Ko bo nekoč nepristranski zgodovinopisec opisoval in analiziral čas pred osamosvojitvijo, bo moral poleg zaslug tistih, ki so kar naprej imenovani in hvaljeni, pregledati tudi literarne opuse ljudi, kot je Stanko Janežič. Njihovo slovstveno delo je prav tako doprinos slovenski pomladi in osamosvojitvi kot druga dejanja civilne družbe, ki se je oblikovala v osemdesetih letih prejšnjega stoletja. Zato sem v spremni besedi z veseljem napisal tudi naslednje misli (1988, 130–31):

Stanko Janežič je pesnik razbolelega slovenstva. Slovenstva, ki je nenehno brezsmiselno krvavelo, zdaj od tuje, drugič spet od bratske roke. Slovenstva, ki je v marsikaterem pogledu samomorilsko

⁶ Zbirka ima posvetilo, ki se glasi: »Slovenskemu / kmetu / nekdanjih, / sedanjih / in prihodnjih / časov.« O življenjski poti Stanka Janežiča in upornosti, ki je zaznamovala to pot, o razsežnostih pesnikovega slovenstva, je pisal Jože Pogačnik v spremni besedi *Spomini in sporočilo k prozni zbirki Zublji vojne* (1995, 141–148).

⁷ Posebej v ciklih *Vračanje* in *Pribodnost*. V uvodni, nenaslovljeni pesmi iz drugega cikla (1988, 113) je napisal tudi preroške verze: »Spopadamo se / s poslednjo / nevihto.« (1988, 113)

in samouničevalno; pesnikovo evropejstvo pa je prav v distanci, s katero odpira vprašanja, jih trga iz srca, lušči z bolečino iz spomina.

Taka je tudi druga, sestrška zbirka, ob kateri sva se s teologom in pesnikom srečala v mnogo bolj ustvarjalnem pogovoru, *Slovenske žalostinke in hvalnice* iz prelomnega leta 1989. Obe zbirki je treba brati kot celoto, kot pesnikov pogled in komentar na najnovejšo zgodovino, na pomembne in usodne dogodke. Bil sem vesel in počaščen, ko me je znova prosil, naj za zbirko napišem spremno besedo in v njej zarišem obzorje duha, ki določa temeljna sporočila in izpovedi pesmi. Branje pesmi v rokopisu – vedno posebno občutenje, ki ga ni mogoče opisati samo z nekaj besedami – me je prepričalo, da je pesnik z dušo in srcem zapisan slovenstvu, da svoje pesmi, tiste, ki so žalostinke, a tudi one, ki so vznesene hvalnice, posveča tistim usodnim premikom, ki so oblikovali našo pot v samostojnost. Kakor vemo danes, ta pot še zdaleč ni končana, še vedno se za nami vlečejo sence totalitarne preteklosti. Ta surova preteklost, vključena v ideološke spone enoumja, razčlovečenja, nasilja in slavljenja lažnivih prerokov, je prostor, v katerem se oblikuje Janežičev osnovni razmislek: kdo smo, kaj smo in kaj je naša zgodovina. Odgovori v pesmih iz zbirke so na dlani, jasni, oblikovani v strnjene izpovedi: smo narod, ki sta ga ohranila jezik in vera; smo na razpotju, kjer mora vsakdo najti v sebi moč za preobrazbo in osvoboditev; naša zgodovina je tragična, a prav zato moramo kar naprej razmišljati o njej in se spraševati o njenih vozliščih. Ko sem zbirki – verjetno takrat še nisem dovolj dobro poznal ne pesnikove življenjske usode ne njegove dotedanje lirike – napisal spremno besedo, sem v njej med drugim zapisal (1989, 111):

Stanko Janežič s svojo novo zbirko *Slovenske žalostinke in hvalnice* vstopa v tisto občestvo, ki svoje in tuje vrednote sodi prav na podlagi njihove zavezanosti starodavnim izročilom, preko teh izročil pa tudi sedanjemu, protislovnemu in notranje razrvanemu času.

V spremni besedi sem tako poskušal strniti vse kvalitete, vsebinske in oblikovne,⁸ njegove poezije, a hkrati bralcu usmeriti pogled v širši

⁸ Značilno je, da je pesnik svoja občutja izpovedoval v skoraj vseh oblikovnih načinih, od rimanih, kitično oblikovanih pesmi v zgodnjih zbirkah (kasneje v zbirki *Gorice*) preko različnih uporab prostega verza z interpunkcijami ali brez njih do ritmiziranih pesmi v prozi. Več o tem je mogoče izvedeti iz spremne besede Vračal se bom h koreninam in antologije *Pot življenja* (Poniž 2005, 141–153).

prostor, v katerem so se rodile značilne pesmi, povezane s Janežičevim odnosom do Boga in Božje ljubezni, doma in domovine, a tudi vse razsežnosti njegove osebnoizpovedne in refleksivne poezije. Osnovna sporočila pesmi je Janežič v naslednjih zbirkah dopolnil z novimi spoznanji, posebej skrbno je oblikoval svoj odnos do domovine in doma, ki ju razume kot prostor človekove svobode, pogovora z Bogom in spoštovanja narodnega izročila. Spominjam se, s kakšno zavzetostjo mi je pripovedoval o svoji mladosti in še posebej o tem, kako sta ga oče in mati učila spoštovati naravo in kako mora biti človek hvaležen za vse, kar mu daje. Pripovedoval mi je o kmečkih opravilih, ki niso bila samo golo delo za preživetje, ampak so v sebi skrivala, tako Janežič, »simbolno vrednost, ki nas opozarja, da moramo sprejemati darove narave kot nekaj, kar nas povezuje s stvarstvom in Božjo ljubeznijo«. Njegova ljubezen do narave diha iz vsake pesmi, v katerih se spominja svojega doma, ki je več kot samo dom, je prostor, ki ga povezuje s predniki, z njihovimi opravili, navadami, praznovanji cerkvenih praznikov in predvsem z njihovim garaškim delom na polju in v vinogradih. Samo človek, ki s svojim študijem pride intelektualno tako daleč, kot je prišel Stanko Janežič, razume tudi skrivnosti fizičnega dela, kmečkih opravil, ki sledijo letnim časom. Skozi kmečko delo, ki s svojo starožitnostjo predstavlja nasprotje modernemu urbanemu svetu, se mu odpira pogled na slovensko zgodovino. Motivi domače pokrajine, doma in kmečkih opravil so v zbirki *Pot med goricami* (2005) oblikovani v cikle, ki sledijo pesnikovemu spominskemu popotovanju skozi podobe mladosti, a tudi zrelosti. Svet se pesniku razkriva skozi vedno nove in nove podobe, s katerimi zaznamuje svoje spomine. Zbirka je dopolnitev pesniških sporočil o rodni pokrajini, ki jih lahko prvič kot celoto opazimo v zbirki *Gorice* (1980), kasneje pa se kot posamezni lirski utrinki pojavljajo v večini zbirk. V zbirki je nekaj antologijskih pesmi, recimo *Goričanski očenaš*, baladna pesem *Obešenec na klopotcu* in *Mavrico bom razprl z verzi* (2005, 98):

Za vedno bomo eno
z zemljo, goricami
in Goričanci.

VI.

Spomini, domotožje in žalost, ki jih je občutil v tujini kot zavezo in skrivni dar, je upesnil tudi v zbirki *Sončni šotor*, kjer se refleksivna lirika

(pesem *Molk* z verzi »lepa je pesem. // Lepe so jutranje zarje. / Lepi so sončni šotori. / Lepe so zvezde večernice. / Najlepši je Molk.« 1985, 95) prepleta z znanimi motivi domače pokrajine, doma in kmetstva, še posebej občuteno pa v pesmi *Rojstna hiša* (1985, 78):

Rojstna hiša.
Brez strehe
in stropa in sten,
brez temeljev.
Ruševina.

Zdaj le v srcu
živi,
v tisoč odtenkih
luči in senc –
večna svetinja.

A Janežičevo domoljubje, navezanost na zemljo in izročilo ima tudi svoj nasprotni pol. Pesnik je bil svetovljan, veliko časa je preživel po svoji in tuji volji v tujini, Trstu, Rimu, Parizu, potoval je v Rusijo, spoznaval predstavnike drugih krščanskih Cerkev, oblikoval svoj svetovni nazor v prepletu različnih teoloških, zgodovinskih, a tudi umetnostnih nazorov. Zato lahko v *Sončnih šotorih* najdemo tudi pesmi, kot je *Državljan sveta*, v kateri skoraj deklarativno poudari (1985, 52): »Državljan / Evrope in sveta sem.« Zagotovo drzna, nemara kar izzivalna misel za čase, ko je bilo mogoče samo sanjati, da v Evropi nekega dne ne bo meja in da se bo slehernik res lahko počutil kot »državljan sveta«. A v zbirki je tudi pesem *Nagrobni napis z verzi* (1985, 94): »Eno sem z Bogom, s sestrami in brati, / z vsem stvarstvom.« V enem od pogovorov, bilo je v času, ko sem pripravljaj izbor iz njegove poezije za počastitev visokega jubileja, njegove osemdesetletnice, sem omenil to trojnost, ki sem jo opazil v poeziji, tako rekoč od začetkov ustvarjanja. Odgovoril mi je (navajam po spominu): »Dom, domovina in svet, morda smeva reči veselje, so samo tri stopnje v človekovem doživljanju lastnega bitja. Kdor ne ljubi doma in domovine, bo izgubljen tudi za svet; in kdor ne ljubi sveta, stvarstva in Stvarnika, ne more razumeti, kaj je ljubezen do doma in domovine.« Pri sestavljanju izbora – želel je, da bi ga sestavljalo petinosemdeset pesmi, po ena za vsako leto življenja – sem upošteval to njegovo razumevanje položaja človeka v svetu in njegov zgodovinski odnos do lastnega

bitja, človeške skupnosti in kulture, ki ji pripadamo. *Pot življenja*, kakor je sam naslovil izbor, se oblikovala tako, da sem upošteval pesmi iz vseh njegovih dotedanjih zbirk, še posebej sem vesel, da mi je poklonil primerek svojega prvenca, *Romar s kitaro*, ki predstavlja uvodni akord, a hkrati tudi značilno stalnico njegovega življenja in pesnjenja. Vzporedno z izborom so se mi oblikovali tudi zapiski in opombe ob posameznih pesmih, ciklih in zbirkah; pesnik mi je z veseljem in nemalokrat zelo obširno pojasnjeval okoliščine, v katerih so pesmi nastajale, a tudi, kako je s svojo poezijo poskušal odgovoriti na temeljna vprašanja o pripadnosti slovenstvu, domovini, katoliški veri in ne nazadnje znanstvenem proučevanju vere, saj je bil človek, ki je doživljal poezijo kot celovit proces, v katerem so človeška spoznanja, hotenja in občutek za lepo združeni z vedenjem, da smo del Stvarstva, vpeti v metafizične silnice. Značilna je pesem *Rojevanje* (zbirka *Kroženje*), kjer lirski subjekt pesnjenje občuti kot slast in muko (2008, 42): »Pesem v mukah se rojeva / ure, dneve in noči.« In v isti zbirki (*Kaj je pesem?*) se sprašuje (46): »Kaj je pesem?« In odgovarja: »Čudežni otrok / davnih sanj.«

VII.

Stanko Janežič je – ne glede na to, katere pomenske strukture, domovinske, domoljubne, kmetske, teološke, refleksivne ali razpoloženijske, je oblikoval v pesmi in cikle – svoje pesnjenje doživljal kot celovit proces. V pesmi *Nekoč* (zbirka *Morje*, 1992, 37/38) je ta proces izpovedal z dinamičnimi metaforami, vzetimi iz narave:

le ob nevihtah,
sredi divjih noči,
ko zabučijo valovi,
in ob tihih večerih,
ko veter nežno zaveje
čez morsko vršino,
se v nas zbudi
hrepenenje
po čistih vodah
pradomovine.

Na koncu tega pregleda je treba dodati, da se avtor prikaza značilnosti pesniškega ustvarjanja Stanka Janežiča dobro zaveda, da je lahko začrtal

samo obris opusa, ki bi zahteval daleč širšo analizo, česar pa prostor, ki je na voljo, ne dopušča. Zato si lahko samo želim, da bi o tej poeziji in njenih dragocenih sporočilih še lahko pisal in dodal vse tisto, kar je tu (nehote) izpuščeno.

Reference

- Janežič, Stanko.** 1980. *Gorice*. Maribor: samozaložba.
- – –. 1988. *Puntarji*. Celovec: Mohorjeva družba.
- – –. 1989. *Slovenske žalostinke in hvalnice*. Celovec: Mohorjeva družba.
- – –. 1990. *Božja obzorja. Religiozne pesmi*. Maribor: samozaložba.
- – –. 1992. *Morje*. Trst in Ljubljana: Založba Mladika in Družina.
- – –. 1995. *Zublji vojne*. Maribor: Slomškova založba.
- – –. 1997. *Praznik življenja. (Pesmi v prozi)*. Maribor: Slomškova založba.
- – –. 1999. *Sveta dežela (Pesmi v prozi)*. Maribor: Slomškova založba.
- – –. 2001. *Besede in molk*. Maribor: Slomškova založba.
- – –. 2005. *Pot življenja. 85 pesmi ob 85-letnici rojstva*. Celje: Mohorjeva družba.
- – –. 2005. *Vsepesem*. Maribor: Slomškova založba.
- – –. 2008. *Kroženje*. Maribor: Slomškova založba.
- – –. 2010. *Med zemljo in nebom: ob 90-letnici življenja*. Maribor: Slomškova založba.
- Vodnik, France.** 1928. *Slovenska religiozna poezija. (Antologija)*. Ljubljana: Konzorcij Kriza.

Svetilka s hruškastim trupom in jezičastim držajem, okrašena z izstopajočimi krožci in polkrožnimi liki

Najdišče: Hebron (?)

Višina: 3 cm

Dolžina: 9,3 cm

Inv. št.: 105

Datacija: pozno rimsko obdobje
(200–400)

Foto: Tomo Jeseničnik

Hrani: Teološka knjižnica Maribor



Svetilka s hruškastim trupom, okrašena z izstopajočimi rebri

Najdišče: Ramala

Višina: 4 cm

Dolžina: 10,4 cm

Inv. št.: 99

Datacija: bizantinsko obdobje
(400–700)

Foto: Tomo Jeseničnik

Hrani: Teološka knjižnica Maribor





Mari Jože Osredkar

Vzgojitelji za »dialog« v 100 letih poučevanja teologije v Sloveniji

The Educators for »Dialogue« in 100 Years of Teaching Theology in Slovenia

Povzetek: Prispevek predstavlja, kakšno mesto je imel dialog v pedagoškem procesu teološkega študija v Sloveniji v zadnjih sto letih in v kakšni meri so bili teološki predavatelji »vzgojitelji za dialog«. Avtor piše o treh obdobjih Teološke fakultete: a) od ustanovitve do drugega vatikanskega cerkvenega zbora, b) od zadnjega koncila do ponovne vključitve v univerzo in c) sodobni čas, ki ga je zaznamoval sprejem bolonjske reforme. V članku so izpostavljeni najvidnejši profesorji katedre za osnovno bogoslovje in dialog, v okviru katere so vzgajali študente z besedo in dejanji za spoštovanje in sodelovanje z drugimi krščanskimi Cerkvami, s predstavniki nekrščanskih religij in z neverujočimi. Omenjeni so dokumenti, na podlagi katerih je dialog vse bolj vstopal kot obvezna snov v predavalnici Teološke fakultete v Ljubljani in Mariboru.¹

Ključne besede: teološka fakulteta, študijski proces, dialog, predavatelji, vzgojitelji za dialog

Summary: *The article presents the importance of dialogue in the pedagogical process of theological studies in Slovenia over the past hundred years and also it extends into what manner theological lecturers have been »educators for dialogue«. The author focuses on three periods of the Faculty of Theology: from its foundation to the Second Vatican Council of the Church, from the last council to its reintegration into the University, and lastly the present time, marked by the adoption of the Bologna reform. The article highlights the most prominent professors of the Chair of Fundamental Theology and Dialogue, who aimed to educate students by word and action to respect and cooperate with other Christian Churches and with representatives of non-Christian religions and with non-believers. The author mentions the documents on the basis of which the focus on dialogue became more and more the obligatory substance in the lecture rooms of the Faculty of Theology in Ljubljana and Maribor.*

Key words: *Faculty of Theology, study process, dialogue, lecturers, educators for dialogue*

¹ Članek je rezultat dela v raziskovalnem programu *Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiologija v kontekstu sodobne edukacije in nasilje* (P6-0269), ki ga financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

Uvod

Študent, ki se je v letih drugega tisočletja vpisal na Teološko fakulteto in poslušal predavanja v Ljubljani ali v Mariboru, bo pri vseh predavateljih slišal, kako pomemben je dialog v katoliški teologiji in kako danes kristjan ne more živeti po evangeliju, če ne spoštuje drugače mislečih in drugače verujočih. Vedno pa ni bilo tako! V našem prispevku bomo pokazali, kako je potekal razvoj študijskih vsebin na Teološki fakulteti v Ljubljani in v Mariboru z ozirom na pomen dialoga med katoličani in civilno stvarnostjo, med katoličani in drugimi kristjani in med katoličani in drugoverci. Na podlagi dokumentov, uredb, študijskih pripomočkov ter »dialoških aktivnosti« predavateljev bomo spregovorili o mestu dialoga v teološkem pedagoškem procesu v Sloveniji pred drugim vatikanskim cerkvenim zborom in po njem, hkrati pa bomo izpostavili profesorje, ki najbolj izstopajo pri zavzemanju za dialog. Naš cilj je pokazati, zakaj in kako so teologi postajali vzgojitelji za dialog in kako je preko njih dialog čedalje bolj vstopal v pedagoški proces na slovenski teološki visokošolski ustanovi.

1. Dialog v pedagoškem procesu od ustanovitve univerze do drugega vatikanskega koncila

Po koncu prve svetovne vojne smo Slovenci izkoristili enkratno priložnost in dobili svojo univerzo, katere soustanoviteljica je bila Teološka fakulteta. Njeni prvi profesorji so »habilitacijo« pridobili z že delujoče Teološke fakultete v Zagrebu, regent Aleksander pa je julija 1919 v Beogradu podpisal odlok o ustanovitvi univerze v Ljubljani, ki se je imenoval *Zakon o vseučilišču Kraljestva Srbov, Hrvatov in Slovencev v Ljubljani*. (Dekleva 2009, 36–37) Ta zakon je določal, da se univerza do izdaje posebne zakona o ljubljanski univerzi, ki sploh nikoli ni izšel, upravlja po uredbi beograjske univerze. (Trontelj 2016, 4) Teološka in Medicinska fakulteta v Ljubljani nista mogli upoštevati tega načela, ker nista imeli sorodnih fakultet v Beogradu. V sklopu beograjske univerze je sicer delovala pravoslavna Teološka fakulteta, vendar njeno delovanje ni bilo primerljivo ljubljanski katoliški Teološki fakulteti, ki se zato ni mogla ravnati po srbski uredbi. (Dekleva 31) Ker je kraljevi dokument predvidel, da ima vsaka ljubljanska fakulteta tudi svojo uredbo, je fakultetni svet Teološke fakultete v Ljubljani pripravil navodila, po katerih se je

fakulteta začela ravnati v študijskem letu 1920/21. (5) V tej ljubljanski uredbi fakultetnega sveta z datumom 20. oktober 1920 ne najdemo ničesar, kar bi nam omogočilo vpogled v to, ali je bil dialog v teološkem študiju priporočen ali zavrnen.²

Kraljevina je v akademskem letu 1922/23 izdala skupno uredbo,³ ki je bila obvezujoča za vse teološke fakultete v kraljevini. Poseben člen je namenjen predavateljem primerjalnega veroslovja in osnovnega bogoslovja na katoliških teoloških fakultetah. Predavatelj primerjalnega veroslovja je pri svojih predavanjih dolžan sistematično obdelati nauk o krščanskem razodetju, predavatelj osnovnega bogoslovja pa je obvezan predelati celotno katoliško učenje o Cerkvi s posebnim pogledom na nauk vzhodnega bogoslovja (Uredba o TF 1922/23, člen 10). To pa je za našo temo pomemben podatek. Predavatelji osnovnega bogoslovja so po uredbi morali študentom predstaviti tudi teologijo pravoslavnih Cerkev. Takratna *Pravila o profesorski habilitaciji* poleg tega narekujejo, da se predavatelji katoliških teoloških fakultet lahko habilitirajo tudi iz vzhodnega bogoslovja (Uredba o TF 1922/23, člen 8 in 38). Zanimivo je, da v letu, ko je izšla kraljeva uredba, še ni obstajala kaka univerzalna cerkvena uredba teološkega študija, ki bi urejala teološke šole v Katoliški cerkvi. Sveti sedež je takrat prepuščal avtonomijo študija posameznim univerzam in teološkim šolam. (Bea 1941, 447) Prva tovrstna uredba Svetega sedeža je izšla šele 24. maja, na binkoštni praznik leta 1931, ko je papež Pij XI. izdal apostolsko konstitucijo o visokem cerkvenem šolstvu z naslovom *Deus scientiarum Dominus*, ki je utemeljila poseben položaj cerkvenih fakultet. Sveti sedež je dal katoliškim teološkim šolam na voljo štiri leta, da svoje delovanje uskladijo z dokumentom. Delo na ljubljanski Teološki fakulteti je omenjena apostolska konstitucija urejala od leta 1935 do 1952. (Fajdiga 1969, 385)

Kraljeva *Uredba o bogoslovnih fakultetah v kraljevini* in katoliška konstitucija *Deus scientiarum Dominus* predvidevata, da ima vsaka cerkvena teološka fakulteta še svojo uredbo. (Odar 1938, 5) Iz besedila obeh je razvidno, da kraljeva uredba zahteva predavanja iz vzhodnega bogoslovja z

² Uredba Teološke fakultete v Ljubljani iz leta 1920 se nahaja v Nadškofijskem arhivu v Ljubljani, NŠAL 5/ŠAL 5, šk. 276, mapa 1920.

³ Arhiv Teološke fakultete, *Uredba o bogoslovnih fakultetah v kraljevini* 1922/23, Statut 1935–1980, fascikel 1.

namenom omogočanja dobrih odnosov v državi, medtem ko vatikanska uredba ne predvideva vzgoje za dialog v teku teološkega izobraževanja. Nasprotno, Avguštin Bea v svojem predavanju na Univerzi Gregoriana v Rimu 21. decembra 1941⁴ poudarja, da apostolska konstitucija *Deus scientiarum Dominus* opozarja na nevarnosti, ki ogrožajo katoliški nauk; tu je mišljen modernizem in vse, kar je zunaj Katoliške cerkve (Bea 1941, 448). Zdi pa se, da namen apostolske konstitucije ni bil posegati v podrobnosti vsebine študija, temveč najprej uniformirati pravila za pridobivanje akademskih naslovov na katoliških teoloških fakultetah. (449) Temu je namenjenih kar 11 od skupno 57 členov apostolske konstitucije. (Pij XI., 1931) Za osvetlitev mesta dialoga v teološkem študiju v tem obdobju nam bosta služila prikaza profesorjev dr. Lamberta Ehrlicha in dr. Franca Grivca.

Na začetku Ehrlichove predstavitve moramo priznati, da profesor v svojih pisnih akademskih delih in pri svojem pedagoškem delu nikjer ne zagovarja ekumenizma in medreligijskega dialoga. Zavedati se moramo, da je bil »s srcem in dušo« apologet. Ehrlichova apologetika odseva stanje v Cerkvi v prvi polovici dvajsetega stoletja in je usklajena z naukom prvega vatikanskega cerkvenega zbora in takratnega cerkvenega učiteljstva.⁵ V publikacijah profesorja Ehrlicha se apologija, veroslovje in misijologija sicer prepletajo. Prepričani pa smo, da je bil Ehrlich kot teolog na prvem mestu apologet, nato veroslovec in končno misijolog. To pa zato, ker je pri njem vsaka beseda v službi zagovora katoliške vere. Naše trditve bomo podkrepili s kratko predstavitvijo Ehrlichovih apologetskih objavljenih besedil in skript, ki jih je uporabljal za svoja univerzitetna predavanja.

Profesor Ehrlich je svoje apologetske sposobnosti prvič pokazal leta 1914, ko je kot predavatelj v celovškem semenišču v obrambo lužških čudežev napisal 171 strani obsegajočo knjigo *Dr. Aigner und Lourdes*. Izdana je bila v Celovcu. O čudežih se je na dolgo razpisal tudi v svoji

⁴ Avguštin Bea je imel predavanje ob desetletnici izida apostolske konstitucije *Deus Scientiarum Dominus*. Objavljeno je bilo v XXII. letniku revije *Gregorianum* na straneh 445–466.

⁵ Med zadnjima dvema konciloma, tj. čas Ehrlichovega delovanja, so apologetski učbeniki zagovarjali, da je Kristus ustanovil Cerkev kot popolno družbo, ki je edina srednica odrešenja med Bogom in ljudmi (Osredkar in Harcet 2012, 46).

skripti *Apologetika*,⁶ kjer zagovarja njihovo resničnost in jih uporabi kot dokaz za resničnost Jezusovega božanstva. Svoje apologetske ideje pa nadaljuje v razpravi *Notranje razmere v Anglikanski cerkvi*, ki je izšla v *Bogoslovnem vestniku* leta 1927. Med študijem v Oxfordu se je поблиže srečal z anglikansko Cerkvijo. V razpravi pokaže, da so v uradnem anglikanskem molitveniku *Common Prayer Book* osnovni pojmi o Kristusovi Cerkvi, razodetju in Svetem pismu zelo nejasni (Dolenc 2002, 211). Odkrito nasprotuje anglikanskim prizadevanjem za ekumenizem, kar je za tisti čas za katoliškega teologa razumljivo. V članku zapiše, da se bo »Katoliški cerkvi bolj in bolj nudila možnost, da se bo v tem splošnem babilonskem kaosu najrazličnejših mnenj izkazala kot edina prava cerkev Kristusova, zidana na skali, katere viharji in valovi nasprotnih sil ne morejo omajati« (Ehrlich 1927, 196). V dveh razpravah, *Spiritizem* in *Okultizem v grških orakljih in misterijih*, kot teolog in dušni pastir ugotavlja, da je med ljudmi zanimanje za spiritizem in okultno veliko. Kristus vzpostavlja racionalno religijo Logosa, ki popolnoma odklanja vse compromise z okultnimi iracionalnimi verstvi (Dolenc 2002, 213). Ehrlichu je jasno, da ni nobenega verskega sistema, ki bi tako enostavno in preprosto kakor Sveto pismo razložil kozmologijo, smisel človeškega življenja in izvor zla (Ehrlich 1934, 37). Njemu je svetopisemska jasnost trden dokaz za resničnost krščanskega razodetja. V tem delu svoje apologetike zagovarja krščansko vero v odnosu do nekrščanskih verstev, s posebnim poudarkom na primerjavi z verovanjem narodov na primitivni stopnji razvoja. Profesor Ehrlich dokazuje, da je Katoliška cerkev edina ohranjevalka in razlagalka resničnega in pravega božjega razodetja, ki ga dokazuje s čudeži in Kristusovimi prerokbami.

Skripta *Apologetika* v poglavju, ki govorijo o bibličnem razodetju, primerjajo krščanstvo z naukom starih verstev. Ehrlich z izrazom »prarazodetje« označuje védenje o stvarjenju in posredovanju božje volje človeku. Tega imajo mnogi narodi in verstva. Pravi, da je primerjalno bogoslovje ugotovilo celo vrsto presenetljivih paralel med verovanjem v Stari zavezi in drugimi verstvi. Omenja Egipčane, Arabce, nomade, Kanaanca, Hetite, Sumerce, Babilonce. Posebnost Ehrlichove apologetike

⁶ Ehrlichova skripta *Theologia fundamentalis ali apologetica* sicer nikjer nimajo datuma izdaje, po vsej verjetnosti pa so bila narejena leta 1934 ali po njem. To je najvišja letnica literature, ki jo avtor navaja. V našem navajanju bomo zato uporabili letnico 1934. Skripta hrani teološka knjižnica v Mariboru.

so analogije v kozmologiji, stvarjenju sveta, vesoljnem potopu in Mojze-sovih zapovedih. (44) Zaključí, da analogije nikakor ne morejo ogroziti originalnosti verskega sistema stare zaveze, ki po svoji verski vsebini bistveno nadkriljuje vse druge verske sisteme. Cilj njegovega primerjalnega veroslovja je pokazati, da se nobena religija ne more primerjati s krščanstvom. Treba je povedati, da se Ehrlich nikjer ne ukvarja z judovstvom in islamom. Popolnoma jasno pa je dal študentom vedeti, da je treba poznati druga verstva samo zato, da bi videli, da je krščanstvo prava vera. Nikjer niti besede o dialogu.

Nekaj diametralno nasprotnega pa najdemo v delih Franca Grivca. Oba profesorja, Ehrlich in Grivec, sta skoraj istočasno študirala v Innsbrucku in imela iste profesorje. Doktorirala sta namreč v časovnem razmiku dveh let. Vendar je Grivec popolnoma drugače od Ehrlicha spoznal pomen dialoga za teološki študij. Grivec je svoje akademsko pedagoško delo začel v Zagrebu. Po koncu prve svetovne vojne je bil z ljubljanskega bogoslovnega učilišča povabljen na zagrebško Teološko fakulteto, kjer je eno leto predaval vzhodno teologijo (1919–1920). Potem se je pridružil prvim profesorjem novoustanovljene Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Tu je prevzel katedro za traktat o Cerkvi, predhodnico današnje katedre za osnovno bogoslovje in dialog. Poučeval je tudi teologijo pravoslavnih Cerkva. Njegovo profesorsko delovanje se je končno omejilo na ekleziologijo. (Kovačič 1983, 7) Njegova ekumenska usmeritev je bila pogojena z raziskovanjem dela solunskih bratov Cirila in Metoda ter Brižinskih in starocerkvenoslovanskih spomenikov. Prvo besedilo, kjer nakaže svojo ekumensko usmerjenost, je bilo naslovljeno *Vzhodno cerkveno vprašanje*. V samozaložbi ga je leta 1909 dal natisniti v Mariboru. Petnajst let kasneje je izšla njegova knjiga *Cerkev*, ki je prvo ekleziološko delo v slovenščini. Med drugo svetovno vojno to knjigo nadgradi v delu *Ecclesia – corpus Christi*, ki je bilo natisnjeno v Ljubljani. Grivčevo najbolj znano delo pa je zagotovo *Žitje Konstantina in Metodija*. Na osnovi vseh teh del je bil že takrat priznan kot mednarodni ekumenski delavec. Njegove ekleziološke ugotovitve, ki so se izklesale v dialogu z vzhodnimi teologi, so prinašale predstave o Cerkvi kot skrivnostnem Kristusovem telesu, s čimer se je trudil pokazati, da Cerkev ni samo pravna hierarhična ustanova, ampak je njena vsebina globlja. Močno je pripomogel k večjemu sprejemanju in poudarjanju tega pogleda tudi pri drugih teologih. V bistvu je vsebina Grivčevih predavanj povzetek

njegovih knjig *Cerkev in Kristus v Cerкви*. Spoznavanje vzhodne teologije pa je temeljilo na preučevanju življenja in dela sv. Cirila in Metoda. (Fajdiga 1965, 141–142)

Na pobudo in pod vodstvom profesorja Franca Grivca je leta 1927 začela izhajati revija *Kraljestvo božje* kot glasilo Apostolstva sv. Cirila in Metoda v Ljubljani ter Bratovščine sv. Cirila in Metoda v Mariboru. Glasilo je izhajalo do začetka druge svetovne vojne leta 1941 in širilo idejo cerkvene edinosti. Za Grivcem sta bila urednika Tomaž Kurent in Metod Turnšek. (Krajnc-Vrečko 2013, 12) Grivec se je do leta 1947 udeleževal vseh ekumenskih znanstvenih srečanj v Velehradu, kjer je dolga leta predaval o eklezioloških vprašanjih, druge udeležence pa je seznanjal tudi s svojimi dognanji o teologiji in delovanju sv. Cirila in Metoda. (Kovačič 1983, 7)

2. Mesto dialoga v pedagoškem procesu po drugem vatikanskem cerkvenem zboru

Ustavimo se pri koncilskih dokumentih, ki so postavili doktrinalne temelje za prodor dialoga v teološke izobraževalne ustanove Katoliške cerkve. Odnos katoličanov do drugih kristjanov najprej opredeli *Odlok o ekumenizmu*, ki je bil slovesno razglašen 21. novembra 1964. Tajništvo za edinost kristjanov je sodelovalo tudi pri pripravi *Dogmatične konstitucije o Cerкви* in pri *Odloku o katoliških vzhodnih Cerkvah*. Lahko bi dejali, da vsi ti trije dokumenti skupaj tvorijo katoliško razumevanje ekumenizma. Koncil je za praktična ekumenska vprašanja predvidel poseben »pravilnik«, ki ga je Tajništvo za edinost kristjanov po končanem koncilu izdalo v dveh delih, prvi del leta 1967 in drugi del tri leta pozneje. *Ekumenske-mu pravilniku* so sledile tudi druge smernice, npr. *Ekumensko sodelovanje na regionalni, narodni in krajevni ravni* v letu 1975. *Nostra Aetate* pa izraža nauk koncila o dialogu Cerkve z nekrščanskimi verstvi, posebno z Judi in z muslimani: »Katoliška cerkev ne zameta ničesar od tistega, kar je v teh verstvih resničnega in svetega. Z odkritosrčno spoštljivostjo gleda na one načine delovanja in življenja, na ona pravila in nauke, ki se sicer v mnogočem razlikujejo od tistega, česar se sama drži in uči, a neredko odsevajo žarek Resnice, ki razsvetljuje vse ljudi.« (N 2) Katoliško učiteljstvo v tem dokumentu prvič v zgodovini izraža pozitivno vrednotenje drugih svetovnih religij in priznanje prisotnosti elementov odrešenja v drugih religijskih tradicijah. Treba je omeniti, da je Pavel VI.

pred izidom *Nostra Aetate* napisal svojo prvo encikliko *Ecclesiam suam*, v kateri je predstavil katoliško pojmovanje dialoga z drugimi kulturami in religijami: »Toda mi ne želimo odklanjati priznanja in spoštovanja duhovnim in moralnim vrednotam nekrščanskih verstev. Z njimi si želimo spodbujati ideale, ki jih vsi zagovarjamo na področju verske svobode, bratstva ljudi, svete kulture, dobroteljnosti in civilnega reda. O teh skupnih idealih je dialog z naše strani mogoč in ponudili ga bomo tam, z vsem medsebojnim spoštovanjem in vdanostjo, kjer bo dobronamerno sprejet.« (Ecclesiam suam, 112) Tajništvu za nekrstjane je papež 11. marca 1965 pridružil Podtajništvo za islam. 9. aprila 1965 pa je papež Pavel VI. ustanovil še Tajništvo za neverne, katerega vodstvo je prevzel kardinal Franz König. 22. oktobra 1974 je Pavel VI. Komisijo za odnose Katoliške cerkve z judi vključil v Tajništvo za edinost kristjanov. Papež Janez Pavel II. je Tajništvo za nekrstjane 28. junija 1988 z dokumentom *Pastor bonus* preimenoval v Papeški svet za medverski dialog. Temu Svetu so pridružili tudi Komisijo za verske odnose z muslimani, ki je nastala iz nekdanjega Podtajništva za islam. Isti dan je Tajništvo za edinost kristjanov preimenoval v Papeški svet za edinost kristjanov, Tajništvo za odnose z nevernimi pa v Papeški svet za dialog z nevernimi. Z apostolskim pismom oblike motuproprij *Inde a Pontificatus* z dne 25. marca 1993 pa je papež Janez Pavel II. združil Papeški svet za dialog z nevernimi s Papeškim svetom za kulturo. Tako je nastal en organizem z imenom Papeški svet za kulturo. Po teh reformah sta iz treh tajništev nastala dva samostojna organizma: Papeški svet za medverski dialog in Papeški svet za edinost kristjanov. Ustanova za dialog z nevernimi pa deluje v okviru Papeškega sveta za kulturo. (Osredkar 2012, 553; 2013, 290).

Da bi katoliške teološke šole sledile tej usmeritvi, je Sveti sedež izdal dva dokumenta, ki govorita o prenovi teološkega študija. Izpostavili bomo člene, ki govorijo o pomenu dialoga. *Odlok o duhovniški vzgoji (Optatam totius)* na koncu 16. člena poudari nujnost poznavanja nekatoliških krščanskih Cerkva in njihovih teologij ter poznavanje nekrščanskih religij (Odlok o duhovniški vzgoji 16). *Izjava o krščanski vzgoji (Gravissimum educationis momentum)* pa izpostavi, da morajo katoliške šole vzgajati v duhu pluralizma (Izjava o krščanski vzgoji 7). Oba dokumenta usmerjata fakultete k uskladitvi teološkega študija s koncilskim naukom. (Škulj 2009, 91) Ljubljanska Teološka fakulteta je 2. julija 1969 v Mariboru

sprejela nov statut.⁷ Prvega avgusta je bil dokument poslan na Kongregacijo za katoliški pouk, ki je zahtevala nekaj popravkov in ga potrdila 26. februarja 1974. (Fajdiga 1969, 388) Statut je predvideval katedro za dialog, ki je bila ustanovljena leta 1973. (Perko 127) Katedra je delovala na treh področjih: sekcija za dialog z nekatoliškimi kristjani, sekcija za dialog z nekrščanskimi verniki in sekcija za dialog z nevernimi. Teološki študijski predmeti so privzeli močen ekumenski predznak in zahtevali poznavanje nekrščanskih verstev. Prav tako so študente soočali s sodobnim ateizmom. Obravnavanje nekrščanskih verstev po koncilu sicer za Teološko fakulteto v Ljubljani ni bila novost. Omenili smo že, da je bila na Teološki fakulteti v Ljubljani že leta 1922 ustanovljena stolica za primerjalno veroslovje. Za prvega predstojnika je bil imenovan Lambert Ehrlich. Od tedaj se je Teološka fakulteta redno posvečala študiju nekrščanskih verstev, »vselej na visoki znanstveni in pedagoški ravni«. (Petkovšek 2009, 263) Vendar, naj ponovimo, Ehrlichovo obravnavanje nekrščanskih verstev je služilo apologetskim ciljem, medtem ko je pokoncilski študij verstev usmerjen k spoštovanju in dialogu, kot je zapisano v *Nostra Aetate*. Za uresničevanje dialoga z različnimi sogovorniki je v pokoncilskem času na slovenskem področju skrbela katedra za dialog, pri kateri je s svojim delovanjem pustil velik pečat dr. Stanko Janežič, ki je že s svojo doktorsko disertacijo leta 1960 v Rimu pokazal ljubezen do ekumenizma. Pod mentorstvom češkega jezuita Tomaša Špidlika je obdelal teološko misel meniha, škofa, »starca« in svetnika Tihona Zadonskega. (Škafar 2013, 219) Po Janežičevi zaslugi je bil na mariborskem oddelku Teološke fakultete vsa leta močno prisoten ekumenski duh. Posebno dobre odnose je gojil s predstavniki Pravoslavne cerkve v Sloveniji in na vzhodu, zlasti v Rusiji. Janežič zavzema pri nas tako na znanstvenoteoretičnem kakor tudi na pedagoškopraktičnem področju najvidnejše mesto po Francu Grivcu. (Lah 2015, 30) Profesor je skupaj s Perkom organiziral ekumenske simpozije in seminarje za študente, predvsem pa ima zasluge za izdajanje letnega ekumenskega zbornika *V edinosti*. To je slovenska ekumenska publikacija, ki je nadaljevala poslanstvo prejšnjega zbornika *Kraljestvo božje*, ki ga je ustanovil Franc Grivec. (Krajnc-Vrečko 2013, 12) Vse svoje znanje z ekumenskega področja je zbral v publikaciji *Ekumenski leksikon*. Janežič je bil tudi duhovnik

⁷ Statut Teološke fakultete v Ljubljani iz leta 1969 v 1. poglavju opredeljuje, da ljubljanska Teološka fakulteta deluje na dveh mestih: v Ljubljani s sekcijo v Mariboru.

vzhodnega bizantinsko-slovanskega obreda. Katoliškim vernikom je v mnogih župnijah odkrival bogastvo vzhodnega bogoslužja, posebno v času ekumenskih osmin.

Omeniti moramo še mariborskega profesorja dr. Vekoslava Grmiča, ki se je zavzemal za drugačno, bolj evangelijsko in bolj koncilsko Cerkev in tudi za drugačno slovensko družbo. Ob soočanju krščanske in socialistične teorije ter iskanju dialoga med njima je odkril veliko njunih stičnih točk. Razhajanja, ki so segala v bistvo, pa je le mimogrede izpostavljal. Tako je nastal vtis, da so zanj ta razhajanja in vprašanja v resnici drugotnega pomena. (Lah 2006, 7–8)

Leta 1980 je bil obstoječi statut Teološke fakultete spremenjen in preurejen. Treba ga je bilo uskladiti z Apostolsko konstitucijo *Sapientia christiana*, ki je izšla leto poprej in je prinesla nekaj novosti. Statut je poudarjal vzgojo študentov za »pastoralni dialog s katoličani, drugimi kristjani, nekristjani in nevernimi«. Isto leto je zato izšel novi *Pravilnik*, ki določa, da je osnovno bogoslovje na Teološki fakulteti zastopano pri dveh katedrah: katedri za osnovno teologijo in katedri za dialog. (1980, člen 23) Predstojnik zadnje omenjene je bil v obdobju 1977–80 prof. Franc Rode, ki je leto kasneje zapustil domovino in sprejel odgovorno službo podtajnika v Tajništvu za dialog z neverujočimi v Rimu. Pred njim je bil svetovalec omenjenega Tajništva dr. Fajdiga. (Ocvirk in Dolenc 1990, 68–69.71) Rode je leta 1987 postal tajnik v istem Tajništvu. Funkcijo v Tajništvu za dialog z neverujočimi je lahko uspešno opravljal, ker mu je v domovini uspelo dobro spoznati pojav sodobnega ateizma. Udeleževal se je mnogih srečanj predstavnikov krščanske misli in različnih znanstvenikov ter znanstvenih skupin, ki so se sklicevale na ateizem. Največ je bilo srečanj z marksisti, ki jih je organiziralo prav Tajništvo za dialog z neverujočimi. (Petkovšek 2014, 158) Pri tovrstnih pogovorih so se predstavniki katoliške strani opirali na koncilska izhodišča o dialogu z nevernimi.

Teološka fakulteta v Ljubljani je lahko ponosna na dr. Franca Perka, ki se je od začetka profesure leta 1964⁸ pa vse do smrti posvečal ekumenskemu delu in sodelovanju s Srbsko pravoslavno cerkvijo. Skupaj

⁸ Leta 1964 je navezal stike s Pravoslavno teološko fakulteto v Beogradu, in odtlej so se predstavniki beogradske Teološke fakultete redno udeleževali Tomaževih proslav v Ljubljani.

s profesorjem Janežičem sta od leta 1974 do 1990 v sodelovanju ljubljanske, beograjske in zagrebške Teološke fakultete na vsaki dve leti organizirala ekumenske simpozije, ki so bili izraz prizadevanja za dialog in ekumensko zблиževanje. (Krajnc-Vrečko 2010, 20.23) Študentje so na njegovih predavanjih čutili iskreno ekumensko držo,⁹ in zagotovo je bilo to dejstvo odločilno, da ga je papež leta 1988 imenoval za nadškofa v Beogradu, kjer je ostal do 2001. Zahvaljujoč svojim tesnim stikom s škofi Srbske pravoslavne cerkve in pravoslavniimi profesorji, je svoje škofovsko delo v Srbiji opravljal v dialoškem vzdušju. Dr. France Perko je bil med letoma 1986 in 1990 član Mednarodne teološke komisije pri Kongregaciji za nauk vere v Rimu, devet let pa je bil tudi član Mednarodne mešane katoliško-pravoslavne teološke komisije (1990–1999). (Ocvirk in Dolenc 1990, 71) Leta 2007 je bil izvoljen še za predsednika Slovenskega ekumenskega sveta.

Januarja 1988 je bil potrjen prenovljeni statut Teološke fakultete z nekaterimi dopolnitvami, ki pa glede naše teme niso prinesle sprememb. Katedra za osnovno bogoslovje se je preko podajanja apologetičnih in eklezioloških vsebin ukvarjala z raziskovanjem in utemeljevanjem krščanskega razodetja ter življenja Cerkve, katedra za dialog pa je preučevala nekatoliške Cerkve in nekrščanska verstva. Tako je bilo do študijskega leta 1995/96, ko sta se katedri združili in je nastala katedra za osnovno bogoslovje in dialog, ki odtlej posreduje vsebine obeh nekdanjih kateder.¹⁰

3. Ponovna vključitev v univerzo in bolonjska reforma

Ko govorimo o dialogu, ne smemo izpustiti dobrega sodelovanja teoloških profesorjev s kolegi s Filozofske fakultete in Fakultete za družbene vede. Zagotovo je tudi ta dolgoletni dialog pripomogel k zблиževanju med Teološko fakulteto in ljubljansko univerzo. Do slovesne ponovne vključitve Teološke fakultete v Univerzo je po štirih desetletjih izločenosti prišlo 18. novembra 1992. Od takrat dalje imamo na Teološki fakulteti več študijskih smeri. Študentje lahko izbirajo med triletnim ali petletnim študijem teologije. Prav tako je bil omogočen dvopredmetni študij. Toda študijski predmeti na različnih smereh se bistveno niso

⁹ Avtor tega besedila je bil Perkov študent na Teološki fakulteti v Ljubljani.

¹⁰ Seznam predavanj za študijsko leto 1995/96.

spremenili. Vloga dialoga v pedagoškem procesu je ostala nespremenjena. Poleg tega je na fakulteti potekalo raziskovalno delo v okviru inštitutov. V devetdesetih letih je bil dr. Bogan Dolenc predstojnik inštituta za ekumenizem. Z ekumenskimi vprašanji se ta profesor strokovno ukvarja v okviru fakultetnega dela, poleg tega pa kot tajnik Slovenskega ekumenskega sveta organizira medkrščanska srečanja in se s svojimi prispevki tudi sicer pojavlja v javnem prostoru. Prof. Drago Ocvirk pa je bil v letih 1995–98 predstojnik Inštituta za religiologijo in dialog na Teološki fakulteti.¹¹ Omenjeni inštitut se je kasneje preimenoval v Inštitut za religiologijo, ekumenizem in dialog. Ocvirk je bil predstojnik tega inštituta v letih 2001–12.¹² Inštitut je nato spet spremenil ime v Inštitut za religiologijo ter osnovno in sistematično teologijo, in Ocvirk je bil znova njegov predstojnik v študijskem letu 2012/13 ter nato vse do upokojitve, ko je njegovo delo prevzel Mari Jože Osredkar.¹³

Poglejmo si predmete katedre za osnovno bogoslovje in dialog v različnih študijskih smereh po bolonjski reformi visokošolskega sistema. V enovitem magistrskem študiju teologije: Osnovno bogoslovje, Nauk o Cerkv, Religijsko razodetje in Verstva v primerjalni in dialoški perspektivi. Univerzitetni študijski program prve stopnje Teološke in religijske študije: Verovnjaški sistemi v luči religiološke analize, Verstva sodobnega sveta, Judovstvo in islam: izvornost in prepletenost in Nauk o Cerkv. Univerzitetni dvodisciplinarni študijski program prve stopnje Teološke študije: Nauk o Cerkv, Osnovno bogoslovje in religiologija ter Vsebina in vloga svetovnih verstev v sodobnem svetu. Drugostopenjski magistrski študijski program Religiologija in etika: Preučevanje verstev v sodobnem svetu, Mediji v oblikovanju, ohranjanju in širjenju religije, Verstva Afrike, Azije, Oceanije in njihova etika, Simbolnost, mitskost in obrednost v verstvih, Monoteizmi, Soočenje religije s sekularizmom in modernostjo v Evropi, Človekove pravice, verska svoboda in svetovna verstva, Religija in kultura miru ter Religija in kultura. Pri vseh programih lahko študentje vpišejo tudi izbirne predmete: Trije monoteizmi med seboj in v družbi, Vpliv indijskih in kitajskih verstev na zahodno kulturo, Nova verska in cerkvena gibanja, Medkonfesionalni in verski dialog, Zgodovina teološke misli, Krščanske Cerkv in

¹¹ Sezname predavanj TEOF za omenjena študijska leta.

¹² Sezname predavanj TEOF za omenjena študijska leta.

¹³ Seznam predavanj TEOF za študijsko leto 2012/13.

ekumensko gibanje, Vprašljive in patološke oblike religioznosti in Glavne teme duhovnosti pravoslavnih in protestantskih Cerkva. Vidimo, da lahko študentje spoznavajo nekatoliške krščanske teologije predvsem pri izbirnih predmetih, medtem ko so nekrščanske religije obravnavane pri obveznih predmetih.

Na koncu velja omeniti, da je ljubljanska Teološka fakulteta 12. julija 2018 podpisala sporazum o akademskem sodelovanju s Fakulteto islamskih študij Univerze v Sarajevu. Na podlagi tega sporazuma v akademskem letu 2018/19 prvič v zgodovini na slovenski Teološki fakulteti predava kot gostujoči profesor musliman dr. Nedžad Grabus.¹⁴ V okviru predmeta Monoteizmi bo študentom na drugi stopnji študijskega programa Religijologija in etika predstavil islam. Profesor sicer predava dogmatiko na islamski Teološki fakulteti v Sarajevu in je hkrati mufti Islamske skupnosti v Republiki Sloveniji. S tem dejanjem želi Teološka fakulteta v Ljubljani dvigniti raven predavanja islama na drugi stopnji študija, hkrati pa v dejanju pokazati svojo dialoško odprtost.

Sklep

Zadali smo si nalogo, da predstavimo najvidnejše vzgojitelje za dialog v 100 letih teološkega študija v Sloveniji in razvoj teološkega pedagoškega procesa z ozirom na vzgojo za dialog. Teološka fakulteta v Ljubljani z Oddelkom v Mariboru je imela v času svojega delovanja vrsto odličnih profesorjev, ki so študente z besedo in zgledom vzgajali za spoštovanje in sprejemanje drugače verujočih in drugače mislečih. V našem raziskovanju smo spoznali, da se v okviru teološkega študija dialog predava v okviru katedre za osnovno bogoslovje. Zato smo se v predstavitvi omejili na profesorje, ki so delovali v tej katedri. Spoznali smo, da je pred zadnjim vesoljnim cerkvenim zborom pri spoznavanju nekristjanov na predavanjih prevladoval apologetski značaj. V skladu s smernicami dokumentov zadnjega koncila pa je namen znanstvenega delovanja Teološke fakultete v Sloveniji in predavateljskega dela pri omenjeni katedri vzgoja študentov za dialog. Religiozološki, ekumenski in dialoški predmeti slušatelje oblikujejo v duhu odprtosti do bratov v Kristusu ter do nekrščanskih vernikov in slehernega človeka dobre volje. Takšno držo so mnogi predavatelji izražali s pristnimi stiki s pripadniki drugih Cerkva, z

¹⁴ Seznam predavanj TEOF za študijsko leto 2018/19.

verniki nekrščanskih verstev in z nevernimi. Vsekakor pa je članek pokazal razvoj preučevanja »drugačnosti«. Pred stotimi leti je imelo močan apologetski značaj, danes pa želijo študijski predmeti slušatelja seznaniti s podobnostmi in razlikami v naukih različnih krščanskih tradicij ter v nekrščanskih verskih naukih. Namen študija na Teološki fakulteti je spodbujanje h komunikaciji ter graditvi in krepitvi dialoga. To pa je mogoče, če študij izhaja iz vsebin, ki so vsem skupne, in teh je neizmerno več kot tistih, ki različne Cerkve in religije med seboj ločujejo. Skratka, danes dialoški predmeti na Teološki fakulteti spodbujajo h komunikaciji. Na ta način pa teologija prispeva h »graditvi sveta v pravem miru«. ¹⁵

Podrobneje sem spoznaval zgodovino Teološke fakultete v Ljubljani in vsebino predavanj, predvsem v katedri za osnovno bogoslovje, ko sem spremljal nastajanje diplomskega in magistrskega dela Nika Trontlja. Študent je tudi svoje raziskovanje za pridobitev doktorskega naziva na naši ustanovi usmeril v sto let predavanj osnovnega bogoslovja na Teološki fakulteti. Njegovo pisanje me je spodbudilo, da sem z dodatnim raziskovanjem predstavil, kakšno mesto je imel v preteklosti in ima danes dialog v času študija na Teološki fakulteti ter »dialoške aktivnosti« predavateljev, ki jih imenujem »vzgojitelji za dialog«.

¹⁵ Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu (CS) 92.

Kratica

N Izjava o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev

Reference

- Bea, Avgustin.** 1941. The Apostolic constitution *Deus scientiarum Dominus*, its origin and spirit. V: *Gregorianum* XXII, 445–466.
- Dekleva, Tatjana.** 2009. Ljubljanska univerza od ustanovitve do začetka devetdesetih let. V: Jože Ciperle, ur. *90 let Univerze v Ljubljani: med tradicijo in izživi časa*, 29–42. Ljubljana: Rektorat Univerze.
- Dolenc, Bogdan.** 2002. Ehrlich – apologet in veroslovec. V: Edo Škulj. *Ehrlichov simpozij v Rimu*, 209–220. Celje: Mohorjeva družba.
- Ehrlich, Lambert.** 1914. *Dr. Aigner und Lourdes*. Klagenfurt.
- — —. 1919. *Katoliška cerkev, kraljestvo božje na zemlji*. Celovec: Družba sv. Mohorja.
- — —. 1927. Notranje razmere v Anglikanski cerkvi. *Bogoslovni vestnik* 7: 185–196.
- — —. 1934. *Theologia fundamentalis ali apologetika*. (skripta)
- Fajdiga, Vilko.** 1965. V službi velikih idej. *Bogoslovni vestnik* 25: 139–150.
- Fajdiga, Vilko.** 1969. Ob petdesetletnici – nov statut. *Bogoslovni vestnik* 29: 384–395.
- Grivec, Fran.** Skripta PB, NŠAL, Tvarina, predelana iz primerjalnega bogoslovja, mapa 1938.
- — —. 1909. *Vzšodno cerkveno vprašanje*. Maribor: samozaložba.
- — —. 1951. Žitja Konstantina in Metodija. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta.
- — —. 1924. *Cerkev*. Ljubljana: Bogoslovna akademija.
- — —. 1942. *Ecclesia – corpus Christi*. Ljubljana.
- Kovačič, Lojze.** 1983. Prispevek dr. Franca Grivca k razvoju ekleziologije v prvi polovici 20. stoletja. Doktorska disertacija. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Krajnc-Vrečko, Fanika.** 2010. Dvajset let kasneje – pogled na devet ekumenskih simpozijev. *V edinosti* 65: 20–23.
- — —. 2013. Tradicija v Edinosti in dialogu. *Edinost in dialog* 68: 11–17.
- Lah, Avguštin.** 2006. Vekoslav Grmič: teolog, profesor in škof, ki je ustvarjal, da bi vse, posebno teologija bila v službi človeka. *Bogoslovni vestnik* 66: 7–22.
- Lah, Avguštin.** 2015. Realnost in vizija v ekumenski misli Stanka Janežiča. *Edinost in dialog* 70: 29–38.
- Ocvirk Drago in Bogdan Dolenc.** 1990. Katedra za osnovno teologijo. *Bogoslovni vestnik* 1: 63–72.
- Odar, Alojzij.** 1938. *Teološka fakulteta (cerkvena in državna uredba)*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Osredkar, Mari Jože.** 2012. Medverski dialog v luči katoliškega nauka o odrešenju. *Bogoslovni vestnik* 72: 551–558.
- — —. 2013. Medverski dialog – izbira ali nujnost? *Bogoslovni vestnik* 73: 289–296.
- Pavel VI.** 1965. *Ecclesiam suam*. Rim: Curia Romana.
- Perko, Franc.** 1990. Katedra za dialog. *Bogoslovni vestnik* 50: 127–128.
- Petkovšek, Robert.** 2009. Teologija v procesu bolonjske prenovе. V: Bogdan Kolar, ur. *90 let Teološke fakultete v Ljubljani*, Teološka fakulteta v Ljubljani, 247–266. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- — —. 2014. Kardinal dr. Franc Rode: ob osemdesetletnici. V: *Mohorjev koledar 2014*, 156–160. Celje: Mohorjeva družba.
- Pij XI.** 1931. *Deus scientiarum Dominus*. Apostolska konstitucija. Rim.
- Škafar, Vinko.** 2013. Stanko Janežič (1920–2010), slovenski ekumenski teolog. *Edinost in dialog* 68: 219–228.

Škulj, Edo. 2009. Teološka fakulteta kot cerkvena ustanova (1952–1991). V: Bogdan Kolar, ur. *90 let Teološke fakultete v Ljubljani*, 86–99. Ljubljana: Teološka fakulteta.

Trontelj, Nik. 2016. Predavatelji osnovnega bogoslovja na ljubljanski Teološki fakulteti od njene ustanovitve do danes. Magistrska naloga. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.

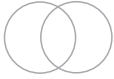
Dokumenti

Uredba teološke fakultete v Ljubljani iz leta 1920, Nadškofijski arhiv v Ljubljani, NŠAL 5/ŠAL 5, šk. 276, mapa 1920.

Uredba o bogoslovnih fakultetah v kraljevini 1922/23, Arhiv Teološke fakultete, Statut 1935–1980, fascikel 1.

Statutum facultatis theologiae Labacensis. 1969. Ljubljana, Arhiv Teološke fakultete, Statut 1935–1980, fascikel 1, mapa 1969.

Pravilnik Teološke fakultete v Ljubljani 1980, čl. 10, par. 1 in 2, str. 5, ATF, mapa 1980, fascikel 1 (Statut 1935–1980).



Roberto Tommasi

Veritatis gaudium, impulso per una teologia sulla frontiera

Veselje resnice: *spodbuda za teologijo na mejni črti*

Riassunto: *L'articolo indaga alcune prospettive per il cammino di rinnovamento della teologia e delle istituzioni teologiche della chiesa cattolica che si aprono nella costituzione apostolica Veritatis gaudium di papa Francesco (27 dicembre 2017). Dopo aver brevemente presentato la genesi, gli obiettivi e la struttura del documento si approfondiscono alcuni elementi portanti del Proemio che rivestono un carattere rilevante e propositivo e si giunge a indicare – con attenzione alla situazione della teologia in Italia – alcuni »segnavia« per una teologia che in connessione al rinnovamento della missione della chiesa propiziato da Evangelii gaudium sia sempre più capace di abitare le frontiere dei mondi e dei saperi (l'essere-nel-mondo della teologia; la cura del rapporto della teologia con gli altri saperi; alcuni aspetti del rinnovamento delle istituzioni teologiche accademiche).*

Parole chiave: *missione della chiesa, evangelizzazione, impegno educativo, dialogo, poliedro, pluralità della realtà, mediazione culturale, transdisciplinarietà, condividere, fare rete*

Povzetek: Članek raziskuje nekatere perspektive na poti prenove teologije in teoloških ustanov Katoliške cerkve, ki nam jih ponuja apostolska konstitucija *Veritatis gaudium* (*Veselje resnice*) papeža Frančiška (27. 12. 2017). Avtor najprej predstavlja nastajanje, cilje in zgradbo dokumenta, nato preučuje osnovne elemente Uvoda (Proemium), ki so pomenljivi, ter nakazuje – s posebno pozornostjo do teologije v italijanskem kontekstu – nekatere »iztočnice« za teologijo. Ta naj bi, tesno povezana s prenovo poslanstva Cerkev, ki jo je predstavila apostolska spodbuda *Evangelii gaudium*, bila vedno bolj sposobna bivati na obrobjih svetov in vedenj (iztočnice so: teologija, ki je »v svetu«; skrb za povezanost med teologijo in drugimi vedenji; nekateri vidiki prenove akademskih teoloških ustanov).

Ključne besede: poslanstvo Cerkev, evangelizacija, prizadevanje za vzgojo, dialog, polieder, mnogoličnost stvarnosti, kulturno razsojanje, transdisciplinarnost, podeliti, mreženje

1. Genesi e obiettivi

Il 29 gennaio 2018 è stata presentata la Costituzione apostolica *Veritatis gaudium circa le università e le facoltà ecclesiastiche* (VG)¹ che riafferma e rilancia l'impegno educativo della Chiesa nel cambiamento d'epoca attuale segnato da una complessiva crisi antropologica e socio-ambientale collocandolo nelle prospettive aperte da EG (*Evangelii gaudium*) e LS (*Laudato sī*).

La Congregazione per l'Educazione Cattolica conoscendo le sfide della nostra epoca agli attori del mondo dell'educazione superiore aveva proposto al papa una revisione della costituzione *Sapientia Christiana*, punto di riferimento normativo per le istituzioni accademiche ecclesiastiche. (Giovanni Paolo II. 1979) Frutto della riforma della formazione cristiana e degli studi ecclesiastici propiziata dal Vaticano II (*Gravissimum educationis* (Fusi 2018), *Optatam totius*, *Gaudium et spes*) e da Paolo VI,² SC e le sue *Ordinationes* (tenuto conto dei cambiamenti socio-culturali ed ecclesiali intervenuti, dell'enciclica *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II e del magistero di Benedetto XVI)³ era già stata a più riprese emendata dalle autorità competenti⁴ anche perchè nel frattempo la Santa Sede ha aderito a quattro Convenzioni regionali dell'UNESCO e al Processo di Bologna (in conseguenza del quale nel 2007 Benedetto XVI ha eretto l'AVEPRO *Agenzia della Santa Sede per la Valutazione e la Promozione della Qualità delle Università e Facoltà Ecclesiastiche*). Francesco accogliendo la

¹ Un autorevole commento alla costituzione è il: Commento alla *Veritatis gaudium* (2018).

² *Ecclesiam suam* ha messo in luce lo stile ecclesiale del dialogo col mondo; *Populorum progressio* interpreta la questione sociale come questione antropologica che investe il destino dell'intera famiglia umana; *Evangelii nuntiandi* afferma che la missione dell'evangelizzazione non esige solo che il Vangelo sia predicato in fasce geografiche sempre più vaste, ma anche che i modi di pensare, i criteri di giudizio, le norme di azione siano penetrati dal Vangelo.

³ Benedetto XVI, *Caritas in veritate*, 29. 6. 2009, num. 30, che invita a «dilatare la ragione» facendo interagire i diversi saperi umani con quello teologico in vista della promozione dello sviluppo di tutti i popoli.

⁴ Decreto per il rinnovo degli studi nelle facoltà di diritto canonico (2009), Decreto di riforma degli studi ecclesiastici di filosofia (2011), Decreto per l'aggiornamento annuale della banca dati (2015); norme circa le «affiliazioni», Istruzione sugli Istituti Superiori di Scienze Religiose (2008).

richiesta della Congregazione ha promulgato VG che riprende SC, ne integra le ulteriori normative e ne amplia le prospettive:

l'occasione è propizia per procedere con ponderata e profetica determinazione alla promozione, a tutti i livelli, di un rilancio degli studi ecclesiastici nel contesto della nuova tappa della missione della Chiesa marcata dalla testimonianza della gioia che scaturisce dall'incontro con Gesù e dall'annuncio del suo Vangelo che ho programmaticamente proposto a tutto il popolo di Dio nella Evangelii gaudium. [...] È giunto ora il momento in cui questo ricco patrimonio di approfondimenti e di indirizzi, verificato e arricchito per così dire »sul campo« dal perseverante impegno di mediazione culturale e sociale del Vangelo messo in atto dal Popolo di Dio nei diversi ambienti continentali e in dialogo con le diverse culture confluisca nell'imprimere agli studi ecclesiastici quel rinnovamento sapiente e coraggioso che è richiesto dalla trasformazione missionaria di una Chiesa »in uscita«. (VG, num. 1 e 3)

La struttura di VG è lineare: un *Proemio* traccia il senso del rinnovamento degli studi ecclesiastici; al centro *Norme comuni* e *Norme speciali*; infine le *Norme finali*. Il cuore è il riferimento delle istituzioni educative e teologiche ecclesiali alla nuova tappa della missione della chiesa espressa in EG che in una continuità con Vaticano II che è anche una sua »riscrittura« (Theobald 2014, 26) è strettamente connessa alla riforma della chiesa che passa da una concezione geografica a una concezione relazionale e culturale dell'evangelizzazione. Per questo il rapporto tra il *Proemio* e le parti normative del testo di VG è aperto e la sua articolazione effettiva è affidata a un processo di discernimento, di pianificazione e di lavoro che coinvolge persone e istituzioni.⁵

In questo articolo ci soffermiamo sul *Proemio* per il suo carattere propositivo che indica i processi da avviare per rinnovare l'impegno culturale cristiano e mostra come i cambiamenti in atto chiamano la teologia e le istituzioni teologiche a riformare i propri modi di pensare e operare dialogando nell'agorà culturale immettendovi il proprio contributo costruttivo e critico.

⁵ EG, num. 3 e 30 dove si parla di questi compiti in riferimento ad ogni chiesa particolare.

2. Orizzonti e processi

Il testo del *Proemio* s'impenna su una visione esistenziale della verità generata dalla relazione tra Gesù, il Verbo di Dio e la complessità della vita concreta degli uomini e dei popoli che è la radice della missione della Chiesa.

La gioia della verità (*Veritatis gaudium*) esprime il desiderio struggente che rende inquieto il cuore di ogni uomo fin quando non incontra, non abita e non condivide con tutti la Luce di Dio. La verità infatti non è un'idea astratta, ma è Gesù, il Verbo di Dio in cui è la Vita che è la Luce degli uomini (Gv 1,4), il Figlio di Dio che è insieme il Figlio dell'uomo. Egli soltanto «rivelando il mistero del Padre e del suo amore, rivela l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione». [...] È questa la gioia che la Chiesa è spinta da Gesù a testimoniare e ad annunciare nella sua missione ... (VG, num. 1)

Precisi riferimenti cristologici, trinitari ed ecclesiologici garantiscono il fondamento teologico del discorso. La missione della Chiesa (e in essa quella della teologia, opera del popolo di Dio in cammino nella storia) è volta alla gioia della verità nell'impegno a illuminare col Vangelo il cammino dell'umanità verso la civiltà dell'amore in sincera e solidale compagnia con gli uomini e le donne di tutti i popoli. (VG, num. 1) Tale missione vive nel legame tra «gioia» e «uscita» che si traduce nel «condividere con tutti» in una «mistica del vivere insieme» fondata su Gesù Cristo Figlio di Dio fatto carne nel quale prende forma quel dono di sé che genera l'appartenenza alla comunità e la riconciliazione con la «carne» degli altri. (EG, num. 88) Missione e conversione pastorale (riforma) della Chiesa e delle sue istituzioni vi sono intrinsecamente unite.

In tale impegno la rete mondiale delle Università e Facoltà ecclesiastiche è chiamata a portare il decisivo contributo del lievito, del sale e della luce del Vangelo di Gesù Cristo e della Tradizione viva della Chiesa sempre aperta a nuovi scenari e nuove proposte. (VG, num. 3)

Obiiettivo di tutto ciò è la «coraggiosa rivoluzione culturale» invocata da Francesco nella LS (num. 114). Essa basata sul nesso tra questione sociale e questione antropologica che investe il destino dell'intera famiglia umana, (*Ivi* 3) si attua dove il dialogo dei cristiani con i popoli e le culture dà forma a un «nuovo umanesimo» in cui l'uomo ritrova se stesso

in Cristo e la società riconciliazione e pace e dove fede e vita, teologia e pastorale sono interiormente connesse. Questo obiettivo per essere raggiunto chiede »un deciso processo di discernimento, purificazione e riforma« (EG, num. 5) per il quale è decisivo un adeguato rinnovamento del sistema degli studi ecclesiastici affinché concorrano a realizzare

una sorta di provvidenziale laboratorio culturale in cui la chiesa fa esercizio dell'interpretazione performativa della realtà che scaturisce dall'evento di Cristo e che si nutre dei doni della Sapienza e della Scienza di cui lo Spirito Santo arricchisce in varie forme tutto il Popolo di Dio: dal *sensus fidei fidelium* al magistero dei pastori, dal carisma dei profeti a quello dei dottori e dei teologi. (VG, num. 3)

La varietà delle forme in cui lo Spirito arricchisce il popolo di Dio fa sì che nella Chiesa tutti possono partecipare al dialogo della fede e rende visibile l'interezza del vangelo nella sua inesauribile profondità grazie alla molteplicità delle sue modalità espressive che si traducono in quell'interpretazione performativa per cui il Vangelo permette di reinterpretare nel solco della Scrittura l'economia storica della rivelazione in relazione reciproca con tutti i suoi destinatari.

Per un tale rinnovamento degli studi ecclesiastici il *Proemio* propone quattro criteri-guida. Il primo, prioritario e permanente, è la contemplazione e la introduzione spirituale, intellettuale ed esistenziale nel cuore del kerygma. (VG, num. 4)

Di qui ancora l'accento peculiare, nella formazione a una cultura cristianamente ispirata, a scoprire in tutta la creazione l'impronta trinitaria che fa del cosmo in cui viviamo »una trama di relazioni« in cui »è proprio di ogni essere vivente tendere verso un'altra cosa«, propiziando »una spiritualità della solidarietà globale che sgorga dal mistero della Trinità.« (Iv)

L'essenziale concentrazione sul volto di Dio rivelato da Gesù Cristo nello Spirito come Padre ricco di misericordia (Ef 2,4) conduce a scoprire l'impronta trinitaria nella creazione e fa tutt'uno con l'esperienza del vivere come Chiesa quella mistica del noi che è lievito di solidarietà globale. In essa risuona l'imperativo ad ascoltare il grido dei poveri e della terra.

Il secondo conseguente criterio è il dialogo a tutto campo. Poiché la verità rivelata è *Logos-Agape* che crea *dia-logos* i cristiani s'impegnano in un'autentica e non tattica cultura dell'incontro in sinergia con tutte le istanze che fermentano la coscienza umana universale ove la verità immane. Questo criterio conduce a

rivedere [...] l'architettonica e la dinamica metodica dei curricula di studi proposti dal sistema degli studi ecclesiastici, nella loro scaturigine teologica, nei loro principi ispiratori e nei loro diversi livelli di articolazione disciplinare, pedagogica e didattica [...] giungendo a ripensare e aggiornare intenzionalità e organicità delle discipline e degli insegnamenti [...]: oggi infatti 'si rende necessaria un'evangelizzazione che illumini i nuovi modi di relazionarsi con Dio, con gli altri e con l'ambiente, e che susciti valori fondamentali. È necessario arrivare là dove si formano i nuovi racconti e paradigmi.' (*Ivi*)

Proprio perché la teologia si radica nella Scrittura e nella Tradizione vivente della Chiesa dove Dio incontra il mondo essa si accompagna ai processi culturali e sociali nella loro concretezza, in particolare alle transizioni difficili facendosi carico anche dei conflitti che sono dentro la Chiesa e nel mondo affinché possano raggiungere quella *pluriforme unità* che genera nuova vita. A ciò corrisponde il rifiuto di un modello culturale unico e la promozione di diverse espressioni di vita cristiana in base allo »stile di vita di una determinata società, del modo peculiare che hanno i suoi membri di relazionarsi fra loro, con le altre creature e con Dio« (EG, num. 115): il cristianesimo restando se stesso porta anche il volto delle tante culture e dei tanti popoli in cui è accolto e radicato. In questo la teologia è stimolata a crescere nella capacità di concepire sistemi di rappresentazione della religione cristiana capaci di entrare in profondità in sistemi culturali diversi.

Terzo criterio è l'inter- e trans-disciplinarietà esercitata con sapienza e creatività nella luce della Rivelazione⁶ secondo il principio dell'unità dei saperi corrispondente alla ricchezza multiforme del reale. Si tratta di perseguire quella sintesi orientativa di cui parlava Benedetto XVI e che

⁶ L'interdisciplinarietà – oltre la multidisciplinarietà (una migliore comprensione da più punti di vista di un oggetto di studio) – è qui pensata come transdisciplinarietà quale collocazione e fermentazione dei diversi saperi entro lo spazio di luce e di vita offerto dalla Sapienza che promana dalla Rivelazione di Dio. (Rondinara 2016)

oggi sembra spesso latitare e che sarà possibile se si riuscirà a cogliere il profondo nesso tra verità e giustizia, teoria e pratica nell'unità di scienza e santità.

Questo principio teologico e antropologico, esistenziale ed epistemico riveste un peculiare significato ed è chiamato a esibire tutta la sua efficacia non solo all'interno del sistema degli studi ecclesiastici garantendogli coesione insieme a flessibilità, organicità insieme a dinamicità; ma anche in rapporto al frammentato e non di rado disintegrato panorama odierno degli studi universitari e al pluralismo incerto, conflittuale o relativistico delle convinzioni e delle opzioni culturali. (VG, num. 4)

Infine il criterio del «fare rete» fra le diverse istituzioni accademiche ecclesiastiche e quelle pubbliche e private dei diversi Paesi ispirate a diverse tradizioni culturali e religiose dando anche vita a poli di eccellenza interdisciplinare e a centri e percorsi di ricerca specializzati finalizzati a studiare insieme i problemi che investono l'umanità quale unico popolo che abita una casa comune e a proporre opportune piste di risoluzione. Si tratta di elaborare strumenti intellettuali che permettano a tutti di ascoltare il Vangelo e ai cristiani di ascoltare tutti.

La presa di coscienza di questa interdipendenza «ci obbliga a pensare a un solo mondo, ad un progetto comune». La chiesa in particolare [...] è chiamata a sperimentare che la cattolicità che la qualifica come fermento di unità nella diversità e di comunione nella libertà esige per sé e propizia «la polarità tensionale tra il particolare e l'universale, tra l'uno e il multiplo, tra il semplice e il complesso». Si tratta pertanto di praticare una forma di conoscenza e di interpretazione della realtà nella luce del «pensiero di Cristo» (1 Cor 2,16) in cui il modello di riferimento e di risoluzione dei problemi «non è la sfera [...] dove ogni punto è equidistante dal centro e non vi sono differenze tra un punto e un altro», ma «il poliedro, che riflette la confluenza di tutte le parzialità che in esso mantengono la loro originalità». (Ivi)

Il *Proemio* ha a cuore un solo mondo, un progetto comune, nella prospettiva suggerita dalla metafora del poliedro radicata nella polarità

tensionale del reale:⁷ è l'interrezza del Vangelo che si fa visibile nella sua inesauribile profondità grazie alla molteplicità delle sue modalità di espressione. In questo la Chiesa diviene una »rdbomante missionaria« (Theobald 2014) che abitando le frontiere rintraccia con sensibilità spirituale ciò di cui si parla nel Vangelo come presente nella molteplicità del mondo.

3. Indicatori per il cammino

Quali prospettive dal *Proemio* per la teologia e le istituzioni teologiche? Muovendo dalla condizione della teologia in Italia ecco tre indicatori di prospettiva utili per orientare le scelte e il cammino.

(3.1) Oltre alle Università Pontificie in Roma⁸ in Italia sono oggi attive 9 Facoltà Teologiche (con i rispettivi Istituti teologici affiliati e Istituti Superiori di Scienze Religiose collegati) afferenti alle chiese locali e dislocate nel territorio nazionale. La Conferenza Episcopale Italiana tramite il »Servizio nazionale per gli Studi Superiori di Teologia e Scienze religiose« ne stimola la cooperazione e un migliore accreditamento qualitativo. (Congregazione per l'Educazione Cattolica 2011) Diversi professori e cultori di teologia italiani sono riuniti in associazioni teologiche nazionali: ciò favorisce momenti di approfondimento e ricerca e dà vita ad alcune riviste e pubblicazioni teologiche che affiancano quelle delle facoltà.⁹ Lo scenario della teologia in Italia risulta dunque caratterizzato da una pluralità di »soggetti« di varia entità e rilevanza e dalla presenza delle istituzioni teologiche accademiche ecclesiastiche fuori delle Università statali; la cosa dipende da motivi storici e da scelte compiute nel dopo-concilio e presenta dei punti di forza e di debolezza rispetto alla situazione di altri Paesi in cui le facoltà di teologia sono per lo più

⁷ La metafora del poliedro, presentata in EG, appartiene al percorso intellettuale di Bergoglio. Sullo sfondo possiamo rintracciare elementi della spiritualità ignaziana, dell'opposizione polare guardiniana e del pensiero dialettico dei gesuiti (Przywara, De Lubac, Fessard) e della cultura argentina (es. l'idea dell'unità di universale e particolare, centro e periferia di Amelia Podetti e il tomismo dialettico di Alberto Methol Ferrè). (Borghesi 2017)

⁸ Di carattere internazionale, formano molti docenti che insegnano nelle Facoltà teologiche italiane.

⁹ Per la situazione della teologia in Italia, Associazione Teologica Italiana. 1991; Sanna e Toniolo 2017; Toniolo (2011).

all'interno delle Università statali: su questo aspetto non ci è qui possibile soffermarci.

La riflessione teologica in Italia si caratterizza per il suo legame con la vita delle comunità cristiane che ha permesso una recezione abbastanza diffusa del Vaticano II e la formazione teologica di pastori, laici impegnati e insegnanti di religione cattolica per le scuole pubbliche. Tuttavia vanno anche notati – nonostante alcuni segnali in controtendenza – il dialogo ancora piuttosto debole di questa teologia con il mondo «laico» e una sua certa irrilevanza culturale che si traducono in una debole riconoscibilità negli ambienti accademici statali e nella sua poca valorizzazione professionale (sia in ambito ecclesiale che civile).

(3.2) Entro la situazione accennata ci sembra che un primo indicatore per il cammino della teologia che scaturisce da VG riguardi l'impegno nel suo essere-nel-mondo e dunque il rafforzamento della sua apertura e del suo dialogo con la realtà. Infatti, come affermava W. Kasper inaugurando nel 2005 la Facoltà teologica del Triveneto, «per ciò che riguarda la teologia attuale, un suo punto debole consiste nel fatto che essa, da una parte, è troppo impegnata con se stessa e coltiva troppo un positivismo biblico e magisteriale, e dall'altra ha perduto – o almeno corre il pericolo di perdere – il contatto con la realtà». (Kasper 2015, 285)

Il contatto con la realtà si rafforza incontrando e per la teologia (per il suo centro generativo nel *Logos-Agape* e nel servizio alla verità-giustizia per ogni uomo/donna che ne promana) modo privilegiato di incontrare è il dialogare. Come dice la radice greca il dialogo suppone l'intreccio (*dià*) tra due *lógoi* cioè tra due prospettive o visioni diverse sulla realtà senza irenismi o concordismi (la proposizione *dià-* designa infatti anche lo scendere «giù», in profondità nel discorso). Così la posta in gioco è che ogni autentico dialogo nasce da un es-porsi all'«altro» in una inter-locuzione fatta di ricevere e dare, dare e ricevere che non lascia le cose come stavano. «Nel dialogo vero qualcosa accade sul serio, io non so prima che cosa l'altro mi dirà perché in realtà non so neppure che cosa dirò io, anzi, non so neppure se parlerò; potrebbe essere l'altro a cominciare e anzi nei colloqui autentici per lo più è così.» (Rosenzweig, 57–58)

Come indica anche la metafora del poliedro la ricerca/approfondimento della verità/giustizia è un processo dialogico interminabile che

manifesta l'inesauribilità e prospettività della verità stessa. Così il dialogo diventa »l'esercizio di una comunicazione che connette le diverse prospettive fra loro senza sommarle dall'esterno, né integrarle in un sistema totale, ma facendo in modo che a ciascuna siano presenti le altre, come interlocutrici e collaboratrici in una ricerca comune nel rispetto dell'approccio proprio di ciascuna.« (Pareyson 1982, 80)

Pertanto occorre essere disponibili all'imprevedibile che può scaturire dialogando e al dipendere dagli altri e dal tempo che il dialogare comporta: in questo senso il dialogo dei cristiani e della teologia – come suggerisce EG quando dice che »il tempo è superiore allo spazio« e che »dare priorità al tempo significa occuparsi di iniziare percorsi più che di possedere spazi« (num. 223) – più che un duello è un duetto dove voci anche antitetiche coesistono, si interpellano, non perdono la loro identità, ma imparano rischiosamente ad affrontare le inevitabili divergenze e conflitti cercando e creando armonie senza annullare le differenze. (Balthasar 1979, 13–15)

La verità/giustizia che la teologia del *Logos-Agape* cerca e serve, pensata secondo il modello del poliedro e contrassegnata dall'*analogia veritatis*, dalla prospettività plurale¹⁰ e da un intrinseco carattere di paradossalità,¹¹ vive del gioco dialogico complesso e *in humanis* non totalmente risolvibile di unità e pluriformità che accade nelle vicende effettive dell'uomo quale essere-nel-mondo. Il che nel mondo occidentale chiede oggi alla teologia – consapevole che negli spazi del »postmoderno« ciascuno pone liberamente i propri punti di vista e liberamente ascolta quelli altrui (con possibilità e limiti che questo comporta) e che il nostro pensare limitato e limitante ha bisogno di lasciarsi interrompere dall'altro che viene da Dio – di confrontarsi concretamente con le questioni vitali nell'ottica

¹⁰ Le questioni poste circa l'analogia dai Greci fino ai nostri giorni e quanto emerge in alcune correnti di pensiero contemporanee (fenomenologia, ermeneutica, epistemologie).

¹¹ La portata teologica della paradossalità della verità-giustizia è bene espressa da Benedetto XVI: »Questo agire di Dio assume ora la sua forma drammatica nel fatto che Gesù Cristo insegue la 'pecorella smarrita', l'umanità sofferente e perduta. [...] Nella sua morte in croce si compie quel volgersi di Dio contro se stesso nel quale Egli si dona per rialzare l'uomo e salvarlo – amore questo nella sua forma più radicale« (*Dens caritas est*, num. 12). Per la sua portata epistemologica e filosofica Ciancio 1999.

della laicità e alla democrazia, caratteri emergenti e in evoluzione dalla modernità-in-trasformazione. (Scola 2007; Taylor 2009; Tommasi 2009, 462–475; Habermas 2013, Grassi 2017)

Il pensare teologico declina qui in modo concreto il tema pratico e teorico dell'inculturazione della fede e l'idea di una teologia in cammino nella storia, espressioni di una fede cristiana, scelta sempre da ripetere, che ha un nesso stretto con le forme della vita e dell'agire e le loro mutazioni storiche e culturali.¹² (EG, num. 52–75; Commissione teologica internazionale 1988; Angelini 2014) Qui emergono tre ambiti particolarmente interessanti per la teologia: quello della convivenza civile e sociale, quello della politica e quello delle scienze. Oggi in comunità e città dove con-vivono persone provenienti da diverse estrazioni sociali, culturali e religiose un tale dialogare è più necessario che in passato e chiede di allargare il proprio orizzonte facendosi accoglienti-ascoltanti gli uni gli altri. Senza di esso, poiché accanto a tante possibilità per alcuni stanno possibili privazioni per altri, risulterebbe difficile praticare il rispetto effettivo della vita e della dignità di ogni persona, scorgere che ogni uomo e cultura è una risorsa da esplorare, salvaguardare libertà e giustizia nell'unità delle differenze lasciando emergere il senso dell'umano comune. Ciò in un «occidente» che si è sempre basato sulla difficile ma proficua convivenza di politica e religione dalla quale non è dato uscire: se la politica ha il suo campo d'azione autonomo e così la scienza (ed entrambe possono anche pensare di poter fare a meno o di strumentalizzare le appartenenze religiose) la religione dal canto suo non è un fatto privato, né può diventare una dottrina di stato ed è piuttosto una risorsa pubblica che aiuta a tenere insieme la società e a rigenerare la coscienza individuale.

In questo cammino dialogico nessuno perde la propria identità o vi rinuncia. Sia nell'esperienza di osmosi tra rivelazione biblica e culture presente nelle Scritture (Ravasi 2017), sia nella storia della chiesa una tale esperienza di incontro tra fede cristiana e vita degli uomini è stata ed è, pur con alterne vicende, una delle caratteristiche della creatività culturale del cristianesimo che nell'autenticità vissuta della sua testimonianza non è «religione» di violenza e dominio, ma di incontro, di carità,

¹² Per la correlazione di teoria/prassi e la portata «pratica» della teologia, cfr. Tommasi (2011; 2012).

di pace.¹³ Il sapere teologico, di per sé impegnato a »vedere Dio e far vedere Dio« con tutto ciò che questo significa e comporta (Coda 2015), ha così una sua missione nel mondo e la formidabile responsabilità di dire e testimoniare per tutti, *gestis verbisque*, quel qualcosa dell'Ineffabile Dio-Amore nel quale è salvaguardato il »mistero«, la dignità effettiva e la libertà di ogni uomo e di ogni vita; e di farlo con discrezione, evitando quel dire troppo su Dio che renderebbe il discorso su di lui non degno di fede. Nel mondo attuale tentare di parlare del suo argomento a chi non ha familiarità con il pensiero e il linguaggio ecclesiale può rappresentare per la teologia cristiana un'impresa piuttosto »ostica e sconcertante« (Ratzinger 1971, 11) e tuttavia la sua voce (e di quelle delle altre teologie) è importante perché il silenzio su Dio fa sì che l'uomo non trovi più se stesso e il proprio posto davanti all'intero della realtà e al tutto unitario della propria esistenza correndo il rischio di venir manipolato e ridotto a un animale ingegnoso (Rahner 1978, 75–76; Givone 2018) o a scarto. Oggi la voce dialogante della teologia può rompere un tale silenzio portando in luce, a partire dal seme evangelico, la trascendenza immanente nascosta nel valore della fraternità umana.

(3.3) Un secondo indicatore riguarda il piano epistemologico e si traduce nella cura del rapporto della teologia con gli altri saperi. L'iperspecializzazione dei saperi cui oggi assistiamo (cioè la specializzazione che si ripiega su se stessa senza integrarsi in una problematica globale o in una visione d'insieme dell'oggetto di cui considera solo un aspetto o una parte) rischia di impedire di vedere il globale (che frammenta in particelle) così come l'essenziale (che dissolve) e non consente una giusta correlazione di dimensione calcolante (che mira all'utile) e meditante (che cerca il vero e il giusto) della ragione umana. (Morin 2000)¹⁴ In questa situazione di frammentazione i saperi rischiano di non aver più nulla da

¹³ In un mondo in cui al nome di Dio viene a volte collegata la vendetta, e perfino il dovere dell'odio e della violenza, quello del Dio *Logos-Agape* cristiano è dunque un messaggio dai significati generativi e molto concreti in ordine al bene fondamentale della pace nella giustizia, il quale soltanto assicura una convivenza umana in cui sia rispettata e custodita la dignità di ogni creatura, in particolare dell'uomo (*Deus caritas est*, num. 1).

¹⁴ La distinzione tra pensiero calcolante e pensiero meditante ricorre in Heidegger 1985: per il pensatore della Foresta Nera queste due modalità del pensare sembrano essere opposte e contraddittorie, noi pensiamo invece che la vera scommessa sia la loro articolazione.

dire gli uni agli altri e su noi uomini in quanto soggetti della libertà (e questo rappresenta un pericolo per la vita dei popoli e per il futuro della famiglia umana). (Husserl 1987, 34–36) In una tale situazione – esigenza sentita da molti – urge »riformare il pensiero«. E questo comincia con la capacità di mettere in relazione e in contesto le moltissime informazioni e prospettive che riceviamo riconoscendo l'unità in seno alla diversità e la diversità in seno all'unità, mediante un'attitudine a un pensare che non catturi ma si lasci plasmare e si confronti con le possibilità e le insidie della multidisciplinarietà, dell'interdisciplinarietà, della transdisciplinarietà e del dialogo tra le culture. (Jullien 2010)

La teologia cristiana, »scienza della fede« che si è via via costituita come una serie di tentativi di argomentare un discorso sensato sul rapporto Dio-uomo-mondo, lavora per mostrare che l'esperienza della fede cristiana richiede una capacità critica e interpretativa che diviene attitudine ad argomentare e offrire ragioni nello spazio pubblico. (Theobald 2014, 14–15; Ratzinger e Habermas 2005; Ferretti 2012; Tommasi 2013; Williams 2018) Di questo lavoro fa parte anche il chiarire a se stessa il proprio rapporto con le diverse scienze, saperi, stili di vita e cosmovisioni: senza di questo non può aspettarsi di essere riconosciuta dai suoi interlocutori.

Coltivare seriamente il rapporto con le altre scienze e saperi richiede alla teologia la consapevolezza dell'autonomia delle realtà terrestri e dei metodi e campi del sapere e ad un tempo del fatto che essa per la sua origine dalla Rivelazione mentre lavora a plasmare la coscienza cristiana serve quel dialogo per un'integrazione aperta tra i saperi che risulta preziosa per la verità-giustizia per tutti nelle società. (*Fides et ratio*, num. 85)

In questo la teologia partecipa dell'esigenza di quanti, interessati alla reciproca comprensione, cercano di »tradurre« il linguaggio proprio del proprio »campo del sapere« affinché – per quanto possibile e nonostante il fatto che ogni traduzione è interpretazione – si offra intelligibile e significativo per la comprensione e libertà degli altri. (Habermas 2008, 19–50; Huber 1988, 239–246) La teologia è autorizzata a con-correre rispettosamente a tutto ciò per la coincidenza del tema dello sviluppo integrale della persona e della società con quello dell'inclusione relazionale di tutte le persone e di tutti i popoli nell'unica famiglia umana che trova illuminazione decisiva in quel rapporto tra le persone della Trinità

nell'unica essenza divina che è la sua radice (e a tal scopo la relazione trinitaria è da pensare non tanto e solo come un »oggetto« fra altri, ma quale forma dinamica delle relazioni umane e delle relazioni tra i saperi). Tutto questo suppone l'»apertura« della ragione umana, differente dalla sua pretesa autosufficienza.

(3.4) Un terzo indicatore, infine, si riferisce alle istituzioni teologiche accademiche e dice la necessità di adeguarle/rinnovarle in rapporto alla missione della chiesa oggi. Ci sembra che un primo passo per raggiungere questo obiettivo sia quello di accrescere il dialogo/confronto effettivo e continuo fra i teologi (non solo quello con i grandi studiosi, ma anche fra colleghi nella stessa facoltà) e la loro capacità di lavorare, nella ricerca e nell'insegnamento, non solo in solitaria ma come comunità scientifica in dialogo con la vita della chiesa e del mondo. Ciò si può fare in tante forme concrete a partire dalle situazioni e dai contesti. Una tale attitudine, che assume anche un carattere testimoniale, è importante e valida se simultanea al saper mettersi in dialogo con gli altri saperi, al collaborare con le altre istituzioni accademiche (ecclesiastiche e non) e più ampiamente con il complesso mondo degli uomini.

Ma questo non basta. VG 4, come detto, chiede alle facoltà teologiche un ripensamento e aggiornamento dell'intenzionalità e organicità delle discipline e degli insegnamenti. Un tale ripensamento (che riguarda anche i piani di studio) va sviluppato avendo presente come la teologia cristiana (in se stessa e in quanto confrontata con la molteplicità dei saperi e delle scienze) è oggi attraversata da una complessità di prospettive, forme e discipline che si riverbera in larga misura anche nei piani di studio offerti dagli istituti e facoltà. Questa complessità disciplinare e metodologica della teologia accademica da un lato rappresenta una ricchezza in quanto vi traluce qualcosa della pluriformità e inesauribilità del mistero cristiano e del mondo, ma può diventare anche ostacolo per l'interlocutore e lo studente, soprattutto quelli di oggi immersi nella sensibilità postmoderna pluralistica e probabilistica. Di qui l'importanza che il ripensamento auspicato sgorgi dal cercare e promuovere quella unità interiore della teologia che, come visto, scaturisce dalla Trinità divina e dai suoi riverberi nella creazione, che da un lato la rende più comprensibile ed esistenzialmente rilevante e dall'altro conduce a saper disporre le diverse discipline teologiche in modo da farle convergere sinfonicamente nella progressiva apertura degli alunni verso il mistero

di Cristo che compenetra la vita e la storia degli uomini e agisce continuamente nella chiesa. Tutto ciò va di pari passo col riattivare i legami fra teologia ed esperienza spirituale superando la secolare scissione fra teologia scientifica e teologia spirituale e cogliendo nell'attuale riabilitazione della nozione di esperienza e nell'interesse per la narratività e il concetto di testimonianza elementi che vanno in questa direzione. Tutto questo non deve naturalmente far perdere alla teologia quel suo *habitus* critico e argomentativo che permette di affidare l'unità escatologica della nostra esistenza alla bontà di Dio e così soppesare, per sé e di fronte agli altri, per la chiesa e per le società le poste qui in gioco in ciascuna tappa della nostra vita. Un tale lavoro di rinnovamento permetterà alla teologia di meglio rivelare la propria portata formativa a delle identità aperte e relazionali capaci di discernere e di prendere posizione e agire per il bene attraverso l'ascoltare e pensare la novità inaudita del vangelo di Dio assieme all'infinita diversità e ricchezza dei suoi destinatari. La filosofia, le scienze, le arti e le letterature partecipano con la teologia a questo processo formativo secondo le inclinazioni dello studente o dell'uditore.

Abbreviazioni

EG	Evangelii gaudium
LS	Laudato si
VG	Veritatis gaudium

Riferimenti bibliografici

- Angelini, Giuseppe.** 2014. *La fede una forma per la vita*. Milano: Glossa.
- Associazione Teologica Italiana.** 1991. *Teologia e istanze del sapere oggi in Italia. Atti del XIII Congresso Nazionale dell'Associazione Teologica Italiana, 11-15 settembre 1989*. Padova: Messaggero.
- Balthasar, Hans Urs von.** 1979. *La verità è sinfonica. Aspetti del pluralismo cristiano*. Milano: Jaca Book.
- Benedetto XVI.** 2005. *Deus Caritas est*. Lettera enciclica. Roma.
- — —. 2009. *Caritas in veritate*. Lettera enciclica. Roma.
- Borghesi, Massimo.** 2017. *Jorge Mario Bergoglio, Una biografia intellettuale. Dialettica e mistica*. Milano: Jaca Book.
- Ciancio, Claudio.** 1999. *Il paradosso della verità*. Torino: Rosenberg & Sellier.
- Coda, Piero.** 2015. Per una teologia in uscita. *Studia Patavina* 62: 324-328.
- Commento alla Veritatis gaudium.** 2018. *Educatio catholica* 2: 3-157.
- Commissione teologica internazionale.** 1988. *Fede e inculturazione* (pubblicato nel 1989 In: *CivCatt* 140: 158-177).

- Congregazione per l'Educazione Cattolica.** 2011. Atti della Conferenza internazionale promossa dalla Congregazione per l'Educazione Cattolica nel 2010 su »Le Facoltà ecclesiastiche e il «Processo di Bologna»: bilancio e prospettive«. *Seminarium* 1: 9–238.
- Congregation for Catholic Education.** 2012. *Quality culture. A Handbook for Ecclesiastical Faculties*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Ferretti, Giovanni.** 2012. La teologia volto pubblico della fede. Le sfide del mondo contemporaneo. *Studia Patavina* 59: 151–174.
- Franciscus episcopus.** 2013. *Evangelii gaudium*. Esortazione apostolica. Roma.
- — —. 2015. *Laudato si*. Lettera enciclica. Roma.
- — —. 2018. *Constitutio apostolica Veritatis gaudium de universitatibus et facultatibus ecclesiasticis*. Città del Vaticano: Typis Vaticanis.
- Fusi, Giuseppe.** 2018. *L'educazione al tempo del Concilio. Percorso redazionale della Gravisimum educationis*. Padova: Messaggero, Facoltà teologica del Triveneto.
- Giovanni Paolo II.** 1979. *Sapientia Christiana: circa le università e le facoltà ecclesiastiche*. Costituzione apostolica. Vaticano.
- — —. 1998. *Fides et ratio: ai vescovi della Chiesa Cattolica circa i rapporti tra fede e ragione*. Lettera enciclica. Vaticano.
- Givone, Sergio.** 2018. *Quant'è vero Dio. Perché non possiamo fare a meno della religione*. Milano: Solferino.
- Grassi, Piergiorgio.** 2017. *Fede e laicità nel passaggio d'epoca*. Roma: Ave.
- Habermas, Jürgen.** 2008. *Tra scienza e fede*. Roma, Bari: Laterza.
- — —. 2013. *La religione e la politica. Espressioni di fede e decisioni pubbliche*. Bologna: Dehoniane.
- Heidegger, Martin.** 1985. Scienza e meditazione; Che cosa significa pensare?; Costruire, abitare, pensare. In: Martin Heidegger. 1985. *Saggi e discorsi*, 28–44; 85–95; 96–108. Mursia: Milano.
- Huber, Karl.** 1988. *Critica del sapere*. Roma: Pontificia Università Gregoriana.
- Husserl, Edmund.** 1987. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Milano: Il Saggiatore.
- Jullien, François.** 2010. *L'universale e il comune. Il dialogo tra le culture*. Roma, Bari: Laterza.
- Kasper, Walter.** 2015. Università e teologia di fronte alla questione della verità. In: Roberto Tommasi. Dieci anni di teologia a servizio della chiesa e della cultura. *Studia Patavina* 62: 285–92.
- Morin, Edgar.** 2000. *La testa ben fatta. Riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero*. Milano: Raffaello Cortina.
- Paolo VI.** 1964. *Ecclesiam suam*. Roma.
- — —. 1967. *Populorum progressio*. Roma.
- — —. 1975. *Evangelii nuntiandi*. Roma.
- Pareyson, Luigi.** 1982. *Verità e interpretazione*. Milano: Mursia.
- Rahner, Karl.** 1978. *Corso fondamentale sulla fede*. Roma: Edizione Paoline.
- Ravasi, Gianfranco.** 2017. Vangelo, cultura ed Evangelii gaudium. *Studia Patavina* 64: 217–235.
- Ratzinger Joseph.** 1971. *Introduzione al cristianesimo*. Brescia: Queriniana.
- — —. **Habermas, Jürgen.** 2005. *Etica, religione e stato liberale*. Brescia: Morcelliana.
- Rondinara, Sergio.** 2016. Ontologia trinitaria ed epistemologia della transdisciplinarietà. In: Piero Coda, Alessandro Clemenza e Julie Tremblay, ed. *Un pensiero per abitare la frontiera*, 51–62. Roma: Città Nuova, Istituto Universitario Sophia.
- Rosenzweig, Franz.** 1983. *Il nuovo pensiero*. Venezia: Arsenale.
- Sanna, Ignazio e Toniolo, Andrea,** ed. 2017. *Quale teologia per quale Chiesa. Il ruolo della teologia nella pastorale. Atti del Convegno nazionale delle Facoltà teologiche e ISSR italiani (Roma 26–28 gennaio 2017)*. Bologna: Dehoniane.
- Scola, Angelo.** 2007. *Una nuova laicità. Temi per la società plurale*. Venezia: Marsilio.
- Taylor, Charles.** 2009. *L'età secolare*. Milano: Feltrinelli.

- Theobald, Christoph.** 2014. *La lezione di teologia. Sfide all'insegnamento nella postmodernità.* Bologna: Dehoniane.
- — —. 2016. *Fraternità. Il nuovo stile della chiesa secondo papa Francesco.* Magnano (Bi): Qiqajon, Comunità di Bose.
- Tommasi, Roberto.** 2009. *La forma religiosa del senso. Al crocevia di filosofia, religione e cristianesimo.* Padova: Messaggero, Facoltà Teologica del Triveneto.
- — —. 2011. Teologia pastorale e istanze del pratico. La riflessione teologico – pastorale nella Facoltà teologica del Triveneto. *Studia Patavina* 58: 557–573.
- — —. 2012. Il pratico, le pratiche, l'esistenza. *Studia Patavina* 59: 35–48.
- — —. 2013. La vocazione ecclesiale e dialogale della teologia cristiana. *Studia Patavina* 60: 283–291.
- Toniolo, Andrea.** 2011. Stato e statuto della teologia in Italia in seguito al riordino degli studi teologici. *Studia Patavina* 58: 541–556.
- Williams, Rowan.** 2018. *Essere discepoli oggi.* Roma: Claudiana.

Svetilka z ovalnim trupom in jezičastim držajem, okrašena z izstopajočim motivom smrekove vejice

Najdišče: Hebron (?)

Višina: 3,3 cm

Dolžina: 9,1 cm

Inv. št.: 106

Datacija: bizantinsko obdobje (400–700)

Foto: Tomo Jeseničnik

Hrani: Teološka knjižnica Maribor



Trebušast lonec z lijakastim vratom, ravnim dnom in tremi pasovi z glavnikom izdelanih linij na ramenu

Najdišče: Ain Samiyeh

Višina: 21,5 cm

Premer ustja: 10,4 cm

Inv. št.: 15

Datacija: zgodnja bronasta doba (2300–2000 pr. Kr.)

Foto: Tomo Jeseničnik

Hrani: Teološka knjižnica Maribor





Maria Carmela Palmisano

Apostolska konstitucija *Veseljje resnice* (*Veritatis gaudium*): papeževi izzivi in naš(a) odgovor(nost)

Apostolic Constitution The Joy of Truth (Veritatis Gaudium): the Pope's Challenges and Our Response and Responsibility

Povzetek: Prispevek predstavlja Apostolsko konstitucijo *Veseljje resnice* (*Veritatis gaudium*) in nekatere papeževe izzive, ki veljajo za iztočnice pri načrtovanju pedagoškega in raziskovalnega dela teoloških fakultet po svetu. Članek jih skuša razumevati v luči slovenskega konteksta, da bi se povezali pogledi na človeka in sodobni svet vseh tistih, ki sodelujejo pri formaciji duhovnikov in laikov na teološki fakulteti, ter bi usmerjali skupne napore k iskanju odgovorov na vprašanja sodobnega človeka, ki temeljijo na Božjem razodetju in odpirajo nove priložnosti za pristen dialog med teologijo in drugimi znanostmi.¹

Ključne besede: Apostolska konstitucija *Veseljje resnice*, *Veritatis gaudium*, teološki študij, dialog, interdisciplinarnost, *Sapientia christiana*, *Evangelii gaudium*, Sinoda o mladih 2018

Summary: *The article presents Apostolic Constitution Veritatis Gaudium and some of the Pope's challenges that represent a starting point for planning the pedagogical and research work of the Faculties of Theology worldwide. The article tries to understand them in the light of the Slovenian, with the intention of connecting the views on a human person and the contemporary world of all those who collaborate in the formation of priests and laypersons at the Faculty of Theology and of directing the common efforts to searching the answers to the questions of contemporary man that rest on God's revelation and open new opportunities for an authentic dialogue between Theology and other sciences.*

Key words: *Apostolic Constitution The Joy of Truth, Veritatis Gaudium, theological studies, dialogue, interdisciplinarity, Sapientia christiana, Evangelii Gaudium, Synod on young people 2018*

¹ Prispevek je nastal kot rezultat dejavnosti raziskovalnega programa P6-0262 *Judovsko-krščanski viri in razsežnosti pravičnosti*, ki ga je sofinancirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna.

Uvod

V obsežnem uvodnem delu apostolske konstitucije (*Proemium*), ki je bila predstavljena v javnosti 29. januarja 2018, papež Frančišek umešča novi dokument v okvir doslej prehojene poti, ki se je začela z drugim vati-kanskim cerkvenim zborom, tj. z dokumentom *Optatam Totius* (zlasti štev. 13–21), posvečenim formaciji duhovnikov. Dekret je sodobnikom toplo priporočil temeljito reformo cerkvenih študijev. Reforma je bila predstavljena nekaj let kasneje v apostolski konstituciji *Sapientia christiana*, ki jo je 15. aprila 1979 izdal sveti papež Janez Pavel II. Po skoraj štiridesetih letih nova apostolska konstitucija papeža Frančiška z naslovom *Veritatis gaudium* (v slovenskem prevodu *Veselje resnice*, v nadaljevanju VR) posodablja prejšnjo konstitucijo. Ob upoštevanju duha, ki je v *Sapientia christiana* navdihoval posodobitev formacije duhovnikov, papež odgovarja na nujno potrebo po reviziji in posodobitvi cerkvenih študijev v sedanjem multikulturnem in multireligioznem okolju. Namenjena je papeškim univerzam in fakultetam, zlasti teološkim fakultetam, tudi tistim, ki delajo v okviru državnih univerz, kamor spada Teološka fakulteta v Sloveniji. Ob obhajanju petdesete obletnice delovanja Teološke fakultete – Enote v Mariboru je dokument dobra priložnost, da razmišljamo o teoloških študijih in o vlogi teologije v luči novega cerkvenega dokumenta, o nekaterih njegovih izzivih teologiji, teološkemu študiju in raziskovalnemu delu v današnjem svetu. Ob branju celotnega dokumenta postaja razvidno, da ima papež, preden posreduje normativ in navodila o prenovi cerkvenih študijev, predvsem namen sprožiti nov proces razločevanja, prečiščevanja in reforme v službi Božjega ljudstva, ki je danes poklicano, da se ustrezno pripravi na začetek novega obdobja evangelizacije.²

Zgradba in avtorji dokumenta

Apostolska konstitucija je sestavljena iz obsežnega uvoda (*Proemium*), ki mu sledita dva dela: prvi del predstavlja splošne norme o naravi, ciljnih in delovanju papeških univerz in fakultet; drugi del vsebuje posebne norme o delovanju papeških univerz, teoloških fakultet in nekaterih drugih fakultet, ki so povezane s Kongregacijo za katoliško vzgojo in delujejo

² VR 3. Prevod apostolske konstitucije, ki je predstavljen v članku, je pripravila avtorica članka.

tudi v okviru državnih univerz. Na podlagi splošnih in posebnih norm nove konstitucije so vse omenjene univerze in fakultete povabljeni, da do 8. decembra 2019 dopolnijo in posodobijo svoje statute ter jih predložijo omenjeni Kongregaciji. Papež Frančišek je potrdil in podpisal uvod in prva dva dela apostolske konstitucije. Drugemu delu konstitucije sledi uvod v prejšnjo apostolsko konstitucijo, *Sapientia christiana*, in nato aplikativne norme, ki jih je oblikovala Kongregacija za katoliško vzgojo (avtor tega dela apostolske konstitucije je prefekt za Kongregacijo za katoliško vzgojo, kard. Giuseppe Versaldi) v skladu z novo konstitucijo (VR 10). Aplikativne norme so namenjene cerkvenim univerzam in fakultetam ter teološkim fakultetam, ki delujejo v okviru državnih ustanov. Razdeljene so na dva dela: v prvem delu so predstavljene splošne aplikativne norme za delovanje omenjenih ustanov, v drugem delu pa posebne norme, namenjene posameznim fakultetam, s teološkimi fakultetami na čelu. Konstitucija se zaključuje z dvema prilogama: prva predstavlja norme in navodila za redakcijo statotov ali delov statotov posameznih univerz in fakultet, druga pa vsebuje seznam področij študijev in smeri študijev, ki jih je Kongregacija za katoliško vzgojo doslej zbrala v svoji elektronski podatkovni bazi (<http://www.educatio.va>). Na tem seznamu je tudi Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani s svojimi študijskimi programi.³

2. Nekateri ključni vidiki

Če se na kratko osredotočimo na nekatere ključne vsebine, ki jih nova apostolska konstitucija predstavlja, opazimo, da so te zajete med tretjim in šestim členom Uvoda, kjer papež Frančišek oriše novo in zelo široko obzorje, ki ga pred nami odstira in zaznamuje naš čas ter ki predstavlja neznansko nov izziv za cerkvene študije, da bi bili primerni za današnjo Cerkev, ki jo papež opredeljuje kot Cerkev v izhodu. Glede na to, da se v tej številki revije *Edinost in dialog* prof. Tommasi ustavlja pri refleksiji o vsebini celega Uvoda in jo umešča v razmišljanje o italijanski situaciji, bomo v tem prispevku povzeli nekatere vidike, ki jih papež opisuje predvsem v petem členu uvoda in so posebej aktualni za slovenski prostor. Potem ko si papež v tretjem členu želi, da bi bila akademska

³ Med programi, ki jih izvaja Teološka fakulteta, je doslej šel skozi postopek evalvacije in potrditve s strani Kongregacije za katoliško vzgojo Enoviti magistrski drugostopenjski program Teologija.

vzgoja in raziskovalno delo na univerzitetni ravni usmerjena k radikalni spremembi dosedanjih vzorcev razumevanja globalnega človeškega napredka in bi tako sprožila neko vrste »pogumne kulturne revolucije«, opisuje danes zelo razvidno potrebo

po pravi evangeljski hermenevtiki, da bi bolje razumeli življenje, svet, ljudi; ne potreba po sintezi, ampak po duhovnem ozračju iskanja in gotovosti, utemeljene v resnicah razuma in vere. Filozofija in teologija dajeta možnost, da pridemo do spoznanj, ki oblikujejo strukturo mišljenja, ga krepijo ter razsvetlujejo voljo [...] vse to pa je rodovitno, le če se živi z odprtim umom in na kolenih. (VR 3)

Sveti oče spodbuja teologe, da bi gojili odprto miselnost, nezaključeno miselnost, saj mora ta ostati vedno odprta za »*magis*«, ki izvira iz Boga. Daleč od tega, da bi predlagal poenostavljene oblike dialoga, ki po papeževem mnenju ne more biti »taktične« narave, ampak izraz notranje nuje, da bi kot skupnost izkusili veselje resnice, opisuje štiri kriterije, ki naj dajo nov zagon cerkvenim študijem za njihov doprinos Cerкви v njenem poslanstvu: zrenje trinitarične skrivnosti, odprt dialog, interdisciplinarnost in transdisciplinarnost ter povezanost v mrežnih sistemih. (VR 4d) Peta točka uvoda nas še posebej vabi k razmisleku o »raziskovanju na področju teologije« in cerkvenih študij. Izhajajoč iz prejšnje Konstitucije *Sapientia christiana*, ki je poudarila, da je raziskovalno delo temeljna dolžnost, da bi posredovali ljudem nauk o Bogu v različnih kulturah, papež naredi korak naprej in predlaga bistveno širjenje teh ciljev, saj v sedanji multikulturni družbi za odrešenijsko poslanstvo Cerkvne ne zadošča več njena skrb, da bi dosegla posameznike. Evangelij se namreč oznanja ne le posameznikom, ampak kulturam v njihovi celoti:

Cerkveni študiji se ne morejo omejiti le na posredovanje znanj, usposobljenosti ter izkušenj možem in ženam današnjega časa, ki želijo rasti v svoji krščanski zavesti, ampak morajo sprejeti nujno nalogo, da izdelajo intelektualna orodja, ki zmorejo postati uporabni vzorci delovanja in mišljenja za oznanilo v svetu, zaznamovanem z etičnim in verskim pluralizmom. To zahteva ne le globoko teološko zavest, ampak tudi zmožnost zasnovati, načrtovati in uresničevati sisteme, ki krščansko vero predstavijo kot sposobno globokega vstopanja v različne kulturne sisteme. Vse to kliče po dvigu kakovosti znanstvene raziskave in po postopnem napredovanju ravni

teoloških študijev in ved, ki so povezani z njimi [...] Nalogo »izvirne apologetike«, ki sem jo nakazal v Veselju evangelija (*Evangelii gaudium*), zaupam na prvem mestu raziskovanju, ki se izvaja na cerkvenih univerzah, fakultetah in v zavodih, da bi ti pomagali ustvarjati pogoje, da bi vsi prisluhnili evangeliju. (VR 5)

V nadaljevanju papež Frančišek poudarja vlogo raziskovalnega dela na vseh univerzah po svetu:

Univerze v vseh državah predstavljajo glavno središče znanstveno-raziskovalnega dela za napredek ved in družbe, ker imajo odločilno vlogo za ekonomski, družbeni in kulturni razvoj, predvsem v takem času, kot je naš, zaznamovanem s hitrimi, trajnimi in velikimi spremembami na področju znanosti in tehnologij. Tudi v mednarodnih dogovorih je poudarjena osrednja odgovornost univerz v politikah raziskovalnega dela ter potreba po njihovem usklajevanju z ustvarjanjem mrežnih povezav med specializiranimi centri. (VR 5)

Papež nas opominja na odgovorno nalogo, ki jo imajo univerze in fakultete kot raziskovalne ustanove in raziskovalna središča za napredovanje človeške miselnosti in spoznanj. V času, ko je raziskovalno delo pogosto predvsem ključna postavka za karierno napredovanje univerzitetnih učiteljev in se vedno bolj uveljavlja kot finančni vir in sredstvo za delovanje univerz, je poudarek papeža Frančiška pomenljiv, ker spominja na prvotno odgovornost, da bi bili pedagoški in raziskovalni sodelavci vključeni v ustvarjanje miselnosti, ki bo služila napredku človeštva. Ta vloga je še posebej pomembna za teološke fakultete, ki so na podlagi razodetja poklicane razvijati kulturo v službi človeka, kakor ga je želel Bog Stvarnik in Odrešenik. Pred nami so se na mednarodni ravni odprle velike možnosti pospeševanja raziskovalnega dela in mobilnosti raziskovalcev. Hkrati se je treba bolj zavedati, da morata vsebina in vizija raziskovalnega dela postajati vedno bolj poenoteni, da se ne bosta ujeli v mreže birokracije in prevelike razdrobljenosti našega znanstvenega dela v imenu vedno večje specializiranosti posameznih področij, temveč bosta uresničili poslanstvo papeških univerz in teoloških fakultet ter tako prispevali k celostnemu človeškemu razvoju.

Drug pomemben vidik, ki ga apostolska konstitucija vsebuje in ga razvija tudi letošnji sklepni dokument Sinode o mladih, je vključitev mladih v delovanje visokošolskih ustanov.

Sklepni dokument Sinode o mladih (159) omenja novo apostolsko konstitucijo o cerkvenih univerzah in fakultetah ter njen predlog o temeljnih kriterijih za načrt formacije, ki bi lahko odgovarjal na izzive časa, »tj. duhovno, intelektualno in bivanjsko zrenje kerigme; vsestranski dialog, transdisciplinarnost, ki naj se udejanji z modrostjo in ustvarjalnostjo, ter nujna potreba po ‘mreženju’ (VR 4d). Omenjena načela lahko navdihujejo vsa vzgojna področja; sprejetje teh načel bo najprej v pomoč formaciji novih vzgojiteljev s tem, da jim bodo pomagala odpirati se viziji modrosti, ki bo zmožna vključevati izkušnjo in resnico. Na svetovni ravni igrajo ključno vlogo papeške univerze, na celinski in državni ravni pa katoliške univerze in študijski centri. Redna evalvacija, zahtevna raven usposabljanja in nenehna prenova teh ustanov predstavljajo veliko strateško investicijo v dobro mladih in celotne Cerkve.«⁴

3. Nekatera izhodišča za razmišljanje o teoloških študijih v Sloveniji

1. Ob branju dokumenta in nekaterih obzorij, ki nam jih papež pogumno odstira, smo bralci in posebej tisti, ki delujemo na Teološki fakulteti, spodbujeni, da se odpremo velikemu izzivu, ki je pred nami, tj. predvsem »formacija novih teologov, bogoslovcev in laikov, ki bodo sposobni odprtega, globokega, pristnega dialoga z ljudmi današnjega časa, predvsem z drugače mislečimi«. Izziv je v prvi vrsti namenjen visokošolskim učiteljem in raziskovalcem, da za študente ne bi bili le posredniki zakladov kompetenc (nabranih v »skladiščih« znanj na univerzah), temveč da bi bili najprej sami pristni pobudniki »kulturnih delavnic« – ne znanstvenih, na katerih se »preizkušajo posamezne kompetence« – ki omogočajo, da se različne usposobljenosti, pridobljene na različnih področjih in ravneh, stekajo v skupno smer, v dobro človeka in njegovega celovitega razvoja.⁵ Pred nami sta zahtevna naloga in odgovornost, da načrtujemo korake, ki zaznamujejo pot do tega cilja.

2. Za doseg tega cilja smo visokošolski učitelji in raziskovalci povabljeni k takemu načinu delovanja, poučevanja in raziskovanja, ki je

4 Tako *Sklepni dokument škofovske sinode o mladih* (Documento finale del sinodo dei Vescovi sui giovani; Rim, 3.–28. oktober 2018, 159).

5 Simone D’Agostino, profesor filozofije na Papeški univerzi Gregoriana, razmišlja o procesu dialoga in odprtosti, ki ga papež opisuje kot tvegan, in vendar neizogiben proces (2018).

zaznamovan »s skupnim pogledom na človeka in na svet«, »skupnim«, ker nas povezuje in ima svoj temelj v Božjem razodetju. To nas zavezuje k medsebojnemu spoštovanju, razumevanju stališč drugega ter poznavanju drugih ved in drugih znanstvenih metod delovanja v iskanju novih odgovorov, ki imajo jasen izvor, saj izhajajo iz treh nakazanih vidikov: zrenja trinitaričnega Boga, ljubezni do Boga in ljubezni do človeka. Vse to v drži zaupanja do mladih, kar pomeni skupno hojo z njimi. V iskanju novih in primernejših odgovorov smo poklicani vzeti nase težo kriz in konfliktov, ki se odvijajo v svetu (zlasti »antropološke krize« in »krize družbe in okolja«, VR 3). Teologi smo poklicani, »da bi bili sami zgled teologije v izhodu«, kakor pravi teolog Piero Coda (2018).⁶

3. Ker izhajamo iz Božjega razodetja, smo poklicani, da bi realnost nenehno razumevali in brali v luči učlovečenja Jezusa Kristusa, kar papež opredeli kot »performativno interpretacijo« realnosti (VR 3). Kaj to pomeni? D'Agostino razumeva »performativno interpretacijo« kot »dejavno« interpretacijo, ki udejanji, kar razume, in razume zato, ker to izpolnjuje.⁷ V tem lahko prepoznamo dimenzijo pričevanja, ki je temelj

⁶ Avtor ob izidu apostolske konstitucije predstavlja pripravo Interdisciplinarnega leksikona znanosti in vere v treh zvezkih (*Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, 2002) kot primer dialoga med teologi in znanstveniki, ki ga dokument želi pospešiti. »In un tempo che, con la crisi della modernità anche a livello di coscienza epistemologica e con la conseguente tentazione pendolare di consegnarsi o alla resa (spesso tutt'altro che tollerante) della post-verità o alla resistenza (anch'essa violenta, perché disperata) del fondamentalismo, occorre ribadire la possibilità, come già indicava Giovanni Paolo II nella *Fides et ratio*, anzi la necessità vitale di 'giungere a una visione unitaria e organica del sapere. Questo è uno dei compiti di cui il pensiero cristiano dovrà farsi carico nel corso del prossimo [ormai l'attuale] millennio cristiano' (85). Il compito è senz'altro arduo, ma epocalmente decisivo.« (Coda 2018)

⁷ D'Agostino (2018, 10) trdi: »A sottolineare che, anche qui, si tratta non di spazi ma di processi, Francesco caratterizza l'azione di questi laboratori culturali come un 'esercizio', cioè propriamente un'azione ripetuta e destinata a trasformare colui che la compie, in questo caso la Chiesa. Questo esercizio consiste – secondo un'espressione alquanto innovativa nel magistero – in una 'interpretazione performativa', letteralmente una 'interpretazione che fa', ossia che non si limita a leggere in modo distaccato, ma allo stesso tempo compie ciò che comprende e lo comprende in quanto lo compie. Questa interpretazione performativa è riferita non tanto a un testo o insieme di idee astratte, come *Veritatis gaudium* afferma sin dalle prime righe, ma alla 'realtà' irradiata da una persona: 'La verità, infatti, non è un'idea astratta, ma è Gesù, il Verbo di Dio in cui è la Vita che è la Luce degli uomini (cfr. Gv 1,4)« (*Veritatis gaudium* 1).

delovanja vsakega teologa, saj to, kar išče in je razlog njegovega veselja, tudi sam živi in izpopolnjuje. Ta »novik« izraz, ki ga papež uporablja, je treba povezati z lastnostjo Božje besede, ki izhaja iz prvega poročila o stvarjenju, saj Bog ustvarja po besedi (»performativni besedi«), ki udejanji to, kar reče, npr. »Bodi luč in bila je luč« (1 Mz 1,3). Na podlagi razodetja razumemo papeževu spodbudo kot nalogo, da bi bilo naše iskanje in razumevanje človeka in sveta sposobno nagovoriti ljudi našega časa, da bi ti lahko iz razodetja črpali upanje ter videli luč za svoje konkretne življenjske in vsakdanje odločitve – pa tudi da bi bilo zgovorno za sodobne družbene in kulturne sisteme, kajti takšno razumevanje človeka in sveta je tesno povezano z resnico, ki jo je razodel Jezus Kristus, in se stalno izpopolnjuje po delovanju Svetega Duha, ki napaja Božje ljudstvo in ga usposablja, da bi v moči čuta vere (*sensus fidei*) prepoznalo resnico, ji prisluhnilo in iz nje živelo.

Sklep

Ko obhajamo petdeseto obletnico delovanja oddelka Teološke fakultete v Mariboru, predstavlja izid apostolske konstitucije *Veritatis gaudium* močno oporno točko za razmislek o dosedanjih izkušnjah in obenem »magno charto« pri načrtovanju prihodnjega delovanja Teološke fakultete tudi v Sloveniji. Dokument želi dati nov zagon teološkim študijem, da teologi ne bi skrbeli le za »prevajanje« pojmov in vsebin v razumljive sodobne »jezike«, v oblike in načine, ki jih sodobni človek lažje dojame, temveč da bi bili preroški v »oblikovanju novih vzorcev« razumevanja človeka in sveta, ki v vsestranskem in pogumnem dialogu z drugimi vedami predstavljajo poenoteno vizijo védenja, ki je odprta in sposobna tudi danes prekvasiti kulture sveta ter jih globoko nagovoriti, ker v njih razkrije žejo po več, po Resnici, po Drugem.

Kratica

VR *Veritatis gaudium*

57dc7a154 (pridobljeno 27. novembra 2018).

Reference

Coda, Piero. 2018. La teologia in uscita, missione della modernità. V: *Avvenire*. <https://www.avvenire.it/agora/pagine/teologi-8af38ecd45914fbc84873ad->

D'Agostino, Simone. 2018. *Veritatis gaudium: un rischioso processo di apertura e dialogo*. V: *La Gregoriana* 53: 8–10.

Papež Frančišek. 2017. *Veritatis gaudium: circa le università e le facoltà ecclesiastiche. Costituzione apostolica*. Vatikan.

Papež Janez Pavel II. 1979. *Sapientia Christiana: circa le università e le facoltà ecclesiastiche.*

Costituzione apostolica. Vatikan.

Papež Janez Pavel II. 1998. *Fides et ratio: ai vescovi della Chiesa Cattolica circa i rapporti tra fede e ragione. Lettera enciclica.* Vatikan.

Papež Pavel VI. 1965. *Optatam totius. Decreto sulla formazione sacerdotale.* Vatikan.

Škofovska sinoda. 2018. Documento finale del sinodo dei Vescovi sui giovani (Rim, 3.–28. oktober). Vatikan. <http://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2018/10/27/0789/01722.html> (pridobljeno 17. decembra 2018).

Enoročajni vrč z izbočenim dnom in horizontalno narebrenim trupom

Najdišče: neznano

Višina: 22,7 cm

Premer ustja: 3,7 cm

Inv. št.: 114

Datacija: zgodnja rimska doba (37 pr. Kr.–70 po Kr.)

Foto: Tomo Jeseničnik

Hrani: Teološka knjižnica Maribor



Odrpta svetilka školjkaste oblike z izvihanim ustjem

Najdišče: Neznano

Višina: 2,7 cm

Dolžina: 11,5 cm

Inv. št.: 33

Datacija: mlajša železna doba (720–587/586 pr. Kr.)

Foto: Tomo Jeseničnik

Hrani: Teološka knjižnica Maribor





Robert Petkovšek

Vesetje resnice in svetopisemski monoteizem

The Joy of Truth and Biblical Monotheism

Povzetek: Po apostolski konstituciji *Veritatis gaudium* papeža Frančiška je temeljno poslanstvo teologije prenos veselja resnice. To idejo bomo v razpravi postavili v zgodovinsko perspektivo, ki jo je odprl egiptolog Jan Assmann. Ob primerjanju svetopisemskega monoteizma z razvojem religije v starem Egiptu ugotavlja, da sta zanj značilni opciji za resnico in za zvestobo, ki narekujeta zahtevo po spreobrnjenju. To ustvari novega »monoteističnega človeka«. Čeprav je mogoče nastanek monoteizma razumeti v luči »osne dobe« (Karl Jaspers), ki je odprla »transcendentalno vizijo«, se svetopisemski monoteizem od drugih razlikuje po ločitvi politične in verske sfere, do katere so v Izraelu privedle travmatske izkušnje ob izgubi kraljestva v času asirske, babilonske, perzijske in helenistične nadoblasti. Izrael je svojo identiteto poiskal v Svetem pismu; pojem Izrael je s tem izgubil politični pomen in dobil religijskega. Pri tem je najpomembnejšo vlogo odigrala jezikovna redukcija, ki je razodetje skrčila na Pismo. Posledica te redukcije je bila jasno razlikovanje med resničnim Bogom in maliki, med katerimi je najmočnejši malik totalne države, v Svetem pismu simbolno prikazan kot »Egipt«. Ta zmožnost razlikovanja, imenovana tudi »mojzesovsko razlikovanje«, je najgloblja značilnost svetopisemskega monoteizma. Svetopisemska kultura promovira resnico, ki pa jo razume v šibkem smislu, kakor jo razume apostolska konstitucija.¹

Ključne besede: Jan Assmann, papež Frančišek, *Veritatis gaudium*, svetopisemski monoteizem, ločitev politike in religije, Sveto pismo, Izrael, resnica, zvestoba, »monoteistični človek«

Summary: *According to the apostolic constitution Veritatis gaudium by Pope Francis, the fundamental mission of theology is the transmission of the joy of truth. This idea will be discussed in the historical perspective developed by Egyptologist Jan Assmann. By comparing the rise of biblical*

¹ Članek je rezultat dela v raziskovalnem programu *Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiologija v kontekstu sodobne edukacije in nasilje* (P6-0269), ki ga financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

monotheism with the evolution of religion in ancient Egypt, he finds that the specificity of biblical monotheism provides two fundamental options: option for the truth and option for the faithfulness. They both require conversion, which creates a new »monotheistic man«. Although the rise of monotheism may be understood in the light of the Axis Era (Karl Jaspers), which opened a »transcendental vision«, biblical monotheism differs from other types of monotheisms because it separates the political and religious spheres. This separation was the consequence of Israel's traumatic experiences, namely, its loss of political autonomy under Assyrian, Babylonian, Persian and Hellenistic political supremacy. Israel found its new identity in the Bible. Therefore, the political dimension of Israel's self-understanding was substituted by religious meaning. In this regard, the most important role was played by linguistic reduction of the revelation to the Script. The reduction resulted in a capacity to distinguish between the true God and idols, among which the most powerful is the total state, symbolized in the Bible as »Egypt«. This new capacity of distinction is also known as »mosaic distinction«, arguably the most consequential aspect of biblical monotheism. Biblical culture, however, promotes the truth in a weak sense as in the manner presented in the apostolic constitution.

Key words: Jan Assmann, Pope Francis, Veritatis gaudium, biblical monotheism, separation of politics and religion, Bible, Israel, truth, faithfulness, »monotheistic man«

1. Teologija odličnosti

Osmega decembra 2017 je papež Frančišek izdal apostolsko konstitucijo z naslovom *Veselje resnice (Veritatis gaudium)* s podnaslovom *O cerkvenih univerzah in fakultetah*. Naslov konstitucije se dotakne bistva visokošolskih cerkvenih ustanov: njihovo poslanstvo je oznanjevanje veselja resnice. Pojem resnice je danes med najbolj spornimi: na eni strani je med najbolj zlorabljenimi, saj človek resnico pogosto uporablja za upravičevanje nasilja, po drugi strani pa je med najbolj zavrženimi pojmi, saj jo mnogi zavračajo kot škodljivo idejo, ki so si jo slabiči izmislili kot ščit pred resničnimi izzivi življenja, zaradi česar se je zahodno izročilo, osredotočeno na resnico, končalo v življenjski praznini, v nihilizmu. Izraz »doba postresnice«, ki so ga skovali zagovorniki slednjega, vidi v resnici nekaj, čemur se moramo odpovedati, da bi se na mesto nihilizma vrnilo življenje.

Katoliška teologija ima svoje izhodišče in temelj v pojmu resnice. To je osnovno sporočilo apostolske konstitucije *Veritatis gaudium*. Konstitucija kaže odprtost katoliške teologije, da svoje razumevanje resnice nenehno pogloblja. V tej luči se bomo v prispevku ozrli k izvirom katoliške teologije, to je k oblikovanju svetopisemskega monoteizma in svetopisemskega kanona. Za oblikovanje svetopisemskega monoteizma je bila odločilna devteronomistična teologija oziroma teologija zaveze, ki je v času od 8. do 6. stoletja pr. Kr. usmerjala oblikovanje kanona

hebrejskega Svetega pisma (*Tanak*). Ta obsega Peteroknjžje (*Tora*), pre-roke in spise, znotraj kanona pa je prevladala pripoved o izhodu Izraelcev »iz Egipta, iz hiše sužnosti« (5 Mz 13,11). Po prepričanju Jana Assmanna naša sodobna kultura stoji na mojesovskih temeljih. Sveto pismo je torej ustvarilo kulturne okvire, znotraj katerih se je razvilo zahodno izročilo. Ti so tudi določili način, kako je človek v tem izročilu dojemal, razumel in čutil svet, bližnjega in Boga. Obenem se Assmann sprašuje, ali človeštvo danes ni na pragu nove, digitalne dobe globalizacije, ki morda po svojem vplivu ne bo nič manj pomembna od svetopisemskega monoteizma. (Assmann 2008, 125; 2016, 76; Petkovšek 2017, 618)

Človeka, ki ga je oblikovalo mojesovsko monoteistično izročilo, Assmann imenuje »monoteističnega človeka« (2008, 109; 110; 121). Vprašanje je, ali ne bo tega človeka zamenjal drugačen, novi »digitalen človek«. Nasprotje med enim in drugim nekateri že opisujejo kot nasprotje med humanizmom in transhumanizmom ali celo kot nasprotje med humanizmom in antihumanizmom. Transhumanizem izhaja iz prepričanja, 1) da človek nima naravnih, inherentnih standardov in norm, zato lahko življenje oblikuje v moči samoregulativnih mehanizmov, in 2) da mu sodobna znanost in tehnologija te cilje omogočata uresničevati. Transhumanizem razvoja človeka ne vidi več v darvinistični perspektivi, ampak v luči razvoja samoregulativnih mehanizmov, ki človeku omogočajo uresničevati samega sebe s pomočjo genskega inženiringa, robotike, nanotehnologij in virtualne resničnosti. Obenem verjame, da so trpljenje, bolezen, staranje in smrt v nasprotju z idejo človeka in jih je zato treba preseči s tehnologijami za žlahtnjenje človeka v povezovanju tehnologije z nanotehnologijo in biotehnologijo. (Pohar 2016)

Sodobni izzivi torej ne prinašajo le površinskih sprememb, ampak se dotikajo samih temeljev naše in občečloveške kulture, zato papež Frančišek pravi, da nismo v »dobi sprememb«, ampak v »spremembi dob« (Frančišek 2015). Vprašanje, ki si ga v prispevku zastavljamo, zadeva tudi vlogo, ki jo bo teologija prevzela v novih okoliščinah. Vsaka teologija odgovarja na potrebe svojega časa. Tako so se v 20. stoletju v krščanski teologiji razvile smeri, med katerimi so nekatere poudarjale en pomemben vidik teološke misli, druge drugega, od teologije osvoboditve, holokavsta ali socializma prek feministične ali afriške teologije do personalistične, dialektične in transcendentalne ter drugih vrst teologije.

In kakšen naj bi bil odgovor teologije na sodobne izzive? Verjetno najboljši odgovor daje naslov apostolske konstitucije: veselje resnice. To pomeni, da ima teologija obenem nalogo, da človeka navdušuje za resnico in da razkriva resnico, ki je kot taka veselje.

Poleg »spremembe dob« zaznamujejo sodobnost napetosti med kulturami in druge globalne krize: ekonomske, finančne, politične, demografske, migracijske, okoljske itd. Te imajo za posledico neenakost, revščino, nezaposlenost in izkoriščanje. Razlog za to mnogi analitiki sodobne družbe vidijo v izgubljanju kulturne baze, ki jo je človeštvo ustvarjalo in krepilo skozi tisočletja. O tem je govoril Nietzsche, ko je zapisal: »Že davno več ne zbiramo, ampak razsipamo kapital naših prednikov.« (1980, 13:398) Drugi to danes opisujejo z izrazi, kakor sta »razkulturenje« (Gauchet 2008, 9) ali barbarstvo (Michel Henry, Jean-François Mattei). René Girard ugotavlja, da se je z novim vekom začela erozija kulturnih institucij, ki so človeku pomagale uresničevati njegovo človečnost. Take ustanove so etični in religijski sistemi; mednje Girard šteje celo »institucijo vojne«, katere namen je bil z določeno etiko vojne nasilje odvrčati od skrajnih oblik, h katerim vsako nasilje najgloblje v sebi teži. Demonske oblike nasilja 20. stoletja so posledica te erozije kulturnih, etičnih in religijskih institucij v zadnjih stoletjih. Dokument *Vzgoja za bratski humanizem*, ki ga je izdala Kongregacija za katoliško vzgojo (2017, tč. 4), je to stanje opisal z besedo »dekadentni humanizem«, katerega bistvena značilnost je »indiferentnost«. (Pevc Rozman 2017)

Danes stojimo ob izteku izročila, ki ima svoje korenine v svetopisemskim monoteizmu – tako meni Assmann in dodaja, da sta zanj značilni dve temeljni opciji, ki ju je svetopisemsko izročilo prineslo: opcija za resnico in opcija za zvestobo. Teologije, ki ima svoje temelje v svetopisemskem monoteizmu, ni mogoče ločiti od teh temeljnih opcij, ki ju Assmann poimenuje »monoteizem resnice« in »monoteizem zvestobe«. Tu se zdaj zastavlja vprašanje o tem, na kakšen način bo teologija ti dve temeljni razsežnosti svetopisemskega monoteizma posredovala svetu, če bo izgubil mojzesovske temelje. Kako bo morebitni iztek »mojzesovske dobe« vplival na teologijo? Tako radikalna sprememba, kakršna bi bila konec mojzesovske dobe, bi od teologije zahtevala veliko večjo spremembo, kakor so jo od nje v preteklosti zahtevale značilnosti enega ali drugega časa, zaradi česar se je ta izrekala na različne načine: kot teologija osvoboditve ali socializma, kot feministična ali afriška teologija

in podobno. Sodobni izziv teologiji ne bi mogel biti bolj radikalen in usoden. Tu se zastavlja vprašanje o možnosti oznanjevanja, ki od teologije terja radikalen in temeljen odgovor, kakršen ne bo odgovarjal samo na partikularne, trenutne potrebe, ampak bo teologijo razkrival v njenem neminljivem poslanstvu, v njeni odličnosti in univerzalnosti. Takšno teologijo lahko poimenujemo teologija odličnosti, njena naloga pa je, da v navzkrižnem ognju teoloških interesov pred radikalnimi izzivi našega časa spregovori nezainteresirano in iz svoje izvirnosti, ki ji tudi ob »spremembi dob« zagotavlja preživetje. Zato se je treba vrniti k njenim izvirom in premisliti, kako je mogoče opciji, ki ju je svetopisemski monoteizem uveljavil, na novo ponuditi danes.

2. Temelji svetopisemskega monoteizma po Janu Assmannu

2.1 Revolucionarna moč svetopisemskega monoteizma

Krščanska oziroma katoliška teologija ima svoje začetke v hebrejskem Svetem pismu, ki se je dopolnilo v Novi zavezi. To teologijo, ki ima svoje temelje v Svetem pismu, bomo za tokratno uporabo imenovali »svetopisemska teologija«. Ta je svoj prvi vzgib našla v devteronomistični teologiji, znotraj katere sta se oblikovala teologija zaveze in svetopisemski monoteizem. Svetopisemska teologija se je seveda razvijala že v samem procesu nastajanja svetopisemskega kanona in ob poznejši eksegezi. V njej ima katoliška teologija svoje temelje. Velika zasluga Jana Assmanna pa je, da je pokazal posebnost svetopisemskega monoteizma glede na politeizem in na druge oblike monoteizma.

Za politeizem sta bili značilni prevedljivost in zamenljivost božanstev. V politeizmu lahko isti vernik istočasno ali zaporedoma časti različne bogove, ne da bi to za boga, ki ga je zapustil, pomenilo izdajstvo ali zatajitev. Druga značilnost pa je prevedljivost bogov: isto funkcijo, ki jo ima bog v eni skupnosti pod enim imenom, ima v drugi skupnosti pod drugim imenom. V tem smislu so božanstva prevedljiva. Bogovi, ki opravljajo isto funkcijo, imajo pri različnih ljudstvih različna imena.

V 14. stoletju pr. Kr. pa je tudi že Egipt poznal monoteizem v času faraona Ehnatona, ki je ukinil tradicionalno mnogoboštvo in za edinega boga razglasil boga sonca Atona, sebe pa za božjega sina. A za Ehnatonov monoteizem je bilo značilno, da sta bili v njem politična in

verska sfera zlti v eno in da med njima ni bilo razlike. Stari Egipt zato ni poznal individualnosti. V njem je bilo življenje posameznika povsem podrejeno državi, kakor je bilo to značilno za vse tedanje družbe. Kakor bomo videli, do ločitve med politično in versko sfero pride šele v svetopisemskem monoteizmu. V tem je posebnost svetopisemskega monoteizma po Assmannu, ki ga vprašanje o enkratnosti svetopisemskega monoteizma posebej zanima in ga kot sloviti egiptolog lahko ocenjuje primerjalno glede na razvoj religije v starem Egiptu in v drugih visoko razvitih sosednjih kulturah. Tako ugotavlja, da sta drugače od filozofskega monoteizma, ki je vključevalen – mistična izkušnja edinega in neizrekljivega Enega Plotinu ni prepovedovala udeležbe pri poganskih obredih – Ehnatonov in svetopisemski monoteizem izključevalna in da mnogoboštvo zavračata. Vseeno pa po Assmannu tudi Ehnatonovega in svetopisemskega monoteizma ni mogoče izenačiti. Izključevalnost, značilna za svetopisemski monoteizem, je močnejša. V nadaljevanju bomo poskušali najti zanjo razloge in pojasniti njeno posebnost.

Svetopisemski monoteizem je od Izraelca najprej zahteval zvestobo Jahveju, to je odrešeniku, ki je izvoljeno ljudstvo odrešil iz Egipta, zato – ne da bi zanikal njihov obstoj – prepoveduje čiščenje drugih bogov. Pozneje se razvije tudi prepričanje, da je Jahve edini resnični Bog, medtem ko so drugi bogovi lažni. Svetopisemski monoteizem torej temelji na zvestobi in resnici. Zvestoba od vernika zahteva pripadnost Jahveju, resnica pa od njega zahteva, da zavrže vse, kar je lažno in neresnično, torej lažne bogove in malike. Ti dve zahtevi sta bili revolucionarni. Ustvarili sta novo kulturo in novo semantiko – »semantiko preloma«. Ta je temeljila na pripovedi o rešitvi Izraelcev iz egiptovske hiše sužnosti in o prihodu v novi svet. Po Assmannu je to »najbolj radikalen skok, ki ga je kultura kadarkoli naredila; tu gre za preobrat od politeizma in k temu, kar danes razumemo kot 'religijo'« (2016, 23). V tem prehodu je treba videti prelom s starimi kulturami, s starim načinom življenja in utemeljitev povsem novega načina življenja in kulture. Svetopisemski monoteizem je torej imel moč, da ustvari temelje in okvire povsem nove kulture, ki določa tudi naš sodobni svet. Svojo moč pa je po Assmannu črpal predvsem iz svoje izključevalnosti, ki izhaja iz zahtev po zvestobi, po resnici in po spreobrnjenju. V politeizmu teh zahtev ne najdemo.

Tu se zastavlja vprašanje: V čem je revolucionarna moč svetopisemskega monoteizma, ki je novi kulturi omogočila, da se dvigne nad politeistični svet in postane temelj novega sveta?

2.2 Monoteizem zvestobe

Za prvo obdobje v razvoju svetopisemskega monoteizma je bil značilen »monoteizem zvestobe«. Ta je zahteval monolatrijo, to je zvestobo in služenje enemu Bogu, Jahveju (Assmann 2016, 52). Jahveja prikazuje kakor odrešenika, ki mu Izrael dolguje hvaležnost za osvoboditev, kakor ljubosumnega Boga, ki mu Izraelci goreče služijo, kakor ženina in druge bogove kakor zvodnike. Tako so se oblikovali drža, čutenje in mišljenje izvoljenega ljudstva. Zvestoba je Jahveja zbližala z izvoljenim ljudstvom. Monoteizem zvestobe se je dopolnil v sklenitvi zaveze na gori Sinaj, ki Boga in izvoljeno ljudstvo zaveže k medsebojni pripadnosti, ljubezni in odgovornosti. Ta teologija zaveze se je oblikovala pri zgodnjih prerokih (Ozej), v Peteroknjižju, zlasti v 5. Mojzesovi knjigi, v Devteronomiju. Na tej razvojni stopnji, katere nosilna pripoved je pripoved o izhodu Izraelcev iz egiptovske hiše sužnosti (*exodus*), »bistvo semantičnega jedra ni spoznanje enosti in edinosti Boga, ampak zvestoba enemu osvoboditelju in strog odklon od češčenja drugih bogov« (Assmann 2016, 43–44). Ta devteronomistična besedila spadajo med »absolutno osrednja temeljna besedila judovske in tudi krščanske kulture« (Crüsemann 1992, v: Assmann 2016, 43).

Devteronomistično izročilo se je začelo krepiti v 8. stoletju pr. Kr., v času, ko so Asirci leta 722 pr. Kr. uničili severno izraelsko kraljestvo, nato pa v času padca judovskega kraljestva in babilonskega izgnanstva (597–539 pr. Kr.) in v času po vrnitvi iz izgnanstva. V teh okoliščinah je devteronomistično izročilo prevzelo semantiko vzhodnjaškega despotizma. Izraelci, ki so izgubili svojo politično samostojnost in poiskali svoj temelj v Bogu, so iz vzhodnjaškega sveta za opis Boga prevzeli oznake vzhodnjaških despotov. Razlog za to je bil v tem, da Jahve tudi na pripovedni ravni ni smel biti slabotnejši od političnih oblastnikov, ki so si izvoljeno ljudstvo v tem času zunanje podredili. To je izvor tistih starozaveznih pripovedi, v katerih nekateri vidijo predpodobe holokavsta v 20. stoletju. »Ti, povsem sadistično navdihnjeni opisi izničenja, razdejanja, iztrebljenja ljudstva, ki je postalo nezvesto, se berejo kakor slutnja Auschwitzta.« (Assmann 2016, 40) Absolutistični lojalizem, ki ga

po zgledu vzhodnjaških despotov devteronomistična teologija zahteva od vernikov v razmerju do Jahveja, je torej odmev političnih zgodovinskih okoliščin, v katerih so Izraelci iz asirskega totalitarnega represivnega političnega sistema moči prevzeli tudi jezik nasilja. A ti odlomki imajo po Assmannu le narativno, pripovedno vrednost, in ne zgodovinske, saj arheoloških dokazov, ki bi dokazovali zgodovinsko resničnost nasilnih pripovedi, ni (118). Ta semantika nasilja, ki je v Staro zavezo vstopila v določenih zgodovinskih okoliščinah in je z njimi pogojena, zato ne spada k bistvu svetopisemskega monoteizma. To je eden izmed bistvenih Assmannovih poudarkov. (Osredkar 2014)

Devteronomistično izročilo je s svojo semantiko preloma torej oblikovalo nov tip človeka in življenja. Od izvoljenega ljudstva zahteva spreobrnjenje in ločitev od starih kanaanskih običajev. Nasilje, o katerem govorijo svetopisemske pripovedi, ni obrnjeno navzven, k tujim ljudstvom, ampak navznoter, k ljudstvom starega Kanaana. Ti opisi »nasilja navznoter« imajo simboličen pomen, in ne zgodovinskega: predstavljajo namreč strah Izraelcev, da bi zapadli nazaj v stare, kanaanske, poganske oblike življenja, ki z vidika zaveze med Jahvejem in izvoljenim ljudstvom niso bile več sprejemljive.

2.3 Monoteizem resnice

Naslednjo stopnjo v razvoju svetopisemskega monoteizma Assmann imenuje »monoteizem resnice«. Najdemo ga pri poznejših prerokih (Jeremija, Drugi Izaija, Danijel), v nekaterih psalmih in v modrostni literaturi (Assmann 2016, 32), nastal pa je stoletje po nastanku monoteizma zvestobe. Drugače od monoteizma zvestobe, ki temelji na zapovedi »Ne imej drugih bogov!«, je osrednja misel monoteizma resnice: »Ni drugega Boga razen mene.« Zvestobi Jahveju se zdaj pridruži prepričanje, da je samo Jahve resnični bog: »Ni nobenega razen mene, jaz sem Gospod in drugega ni.« Monoteizem resnice prikazuje Jahveja kot boga, ki je stvarnik nebes in zemlje in je edini resničen.

Monoteizem resnice se ne izraža v pripovedih o fizičnem nasilju, ampak v obliki semantične vojne. S satiro smeši tuja verovanja in bogove. Kaže, da so podobe bogov v drugih religijah prazne, nesmiselne in neutemeljene ter da druga ljudstva ne častijo pravega boga, ampak lažne, prazne podobe. V drugih religijah vidi nereligijo, ateizem, delo

hudega duha, malikovanje, patologijo ali greh. Kakor v monoteizmu zvestobe prevladuje gorečnost, naperjena proti izdajalcem, zlasti iz notranjih vrst, ki namesto Jahveju, odrešeniku, darujejo tujim bogovom, tako v monoteizmu resnice prevladuje zavračanje češčenja neresničnih podob in malikov. Te zavrača z religijsko satiro, s satiričnim diskurzom in tudi s sovražnim govorom. Častilce tujih bogov najprej prikaže kot neumneže, knjiga Salomonove modrosti (2. stoletje pr. Kr.) pa v njih vidi že zločince. Pred očmi nima starih kanaanskih ljudstev, ampak grško, rimsko, egiptovsko in babilonsko poganstvo. Bog Jahve zdaj ni več samo etnični bog, odrešenik izvoljenega ljudstva iz egiptovske sužnosti, ampak je Bog stvarnik sveta. To pa je ideja, ki so jo Hebrejci prevzeli iz Babilonije ali iz Perzije.

2.4 Spreobrnjenje

Svetopisemski monoteizem, ki ima za svoj temelj zvestobo in resnico, oblikuje novega, »monoteističnega človeka«, ki je sad spreobrnjenja. Zvestoba in resnica zahtevata spreobrnjenje, s katerim se monoteistični človek jasno loči od drugih bogov in od vsega, kar človek morda po božje časti. V skušnjavah, ki jih s seboj prinašajo bogastvo, politična moč ali spolnost, se skrivajo lažni bogovi, ki jih je treba ostro zavrniti. Zahteva po spreobrnjenju je zahteva po zavračanju starega načina življenja, po samoomejevanju, po nenehnem obnavljanju spomina na odrešitjske dogodke in po nenehnem notranjem prenavljanju. Strah, da bi padel nazaj v staro obliko življenja, dela monoteističnega človeka nestrpnega do tujega.

To držo so Izraelci razvili v času ponavljajočih se katastrof, ko so edino upanje našli v Jahveju. Spreobrnjenje ni bilo samo individualno, ampak kolektivno. Na novo je zaživel vse ljudstvo. Ljudstvo se očisti tako, da iz svoje srede očisti vse pogansko in vse nečisto.

V novem odnosu z Bogom, ob katerem ni več drugih sobogov, postane Jahvejev sogovornik človek sam. »Jaz« postane oder, na katerem se odvija drama odnosa Bog-človek pa tudi drama človekovega odnosa do sočloveka in do sveta. Na tem polju se zdaj začne izražati Bog v svoji presežnosti in transcendenci; Izraelov Bog je presežen, edinstven in edini. Odnos do Boga, ki vstopa v ta svet v jasni obliki presežnosti, ustvari povsem novo podobo notranjosti človeka; človeka poglobi in

radikalizira v njegovi subjektivnosti, ki se izraža v obžalovanju in kesanju. Druge religije iz tistega časa kesanja na primer ne poznajo. Spreobrnjenec se kesa svojega nekdanjega življenja, katerega lažnost in neresničnost je v spreobrnjenju spoznal. Vse to se dogaja v globini človeka – to pa je obenem tudi odkritje notranjosti. (Assmann 2016, 75)

3. Vpliv osne dobe na svetopisemski monoteizem

Analizo svetopisemskega monoteizma, ki smo ji doslej sledili, je Assmann podal v svojem delu *Totale Religion* (2016). To bomo v nadaljevanju dopolnili z izsledki njegovega drugega dela *Of God and gods* (2008). V njem prikaže nastanek monoteizma kot gibanja, ki ga je omogočila »osna doba« (nem. *Achsenzeit*), kakor je to obdobje poimenoval Karl Jaspers (Assmann 2008, 76–89). James D. Whitehead in Evelyn E. Whitehead (v: Assmann 2008, 76) sta osno dobo opredelila takole: »Obdobje 600–300 pr. Kr. priča o eksploziji človeške zavesti. Istočasno so se v geografsko neodvisnih kulturah Kitajske, Indije in sredozemskega območja zastavila nujna vprašanja o smislu človekovega življenja. Konfucij, Sokrat, Buda, Jeremija so se poglobljeno srečali z ugankami človeškosti: Kakšen je namen življenja? Ali nad našimi življenji vlada kaj več kot usoda? Za kaj smo odgovorni? Kako lahko osmislimo življenje in smrt?« Izraz označuje dobo, v kateri so istočasno in neodvisno v različnih kulturah odkrili kritični razum. Tega je Benjamin Schwartz² opisal kot zmožnost »stopiti nazaj in pogledati onkraj« (*standing back and looking beyond*). Ta zmožnost je človeku omogočila, da se je dvignil nad *neposredno danost* in jo podvrjel kritiki, reformi ali celo revoluciji; omogočila mu je torej, da na neposredno danost pogleda »iz oddaljenosti«, in sicer skozi oči »transcendentalnih konceptov« resnice in reda. Taka »transcendentalna vizija« mu omogoči kritičen pogled na resničnost. Eric Voegelin je v svojem delu *Order and History* (1956–) pokazal, da je osna doba človeka osvobodila kozmološkega pogleda na svet, ki je bil značilen za mit, in mu omogočila, da nanj pogleda v luči filozofije in metafizike v klasični Grčiji oziroma v luči zgodovine in monoteizma v Izraelu. Voegelin je ta prodor opredelil kot proces konceptualne transformacije

² »If there is some common underlying impulse in all these 'axial' movements, it might be called the strain towards transcendence [...] a kind of standing back and looking beyond – a kind of critical, reflective questioning of the actual and a new vision of what lies beyond.« (Schwartz 1975, 3–4)

iz kompaktnosti v diferenciacijo. Prehod iz konceptualne kompaktnosti v konceptualno diferenciacijo pomeni prehod od sintetično-simbolnega k analitično-pojmovnemu razumevanju resničnosti. (77)

Konceptualna diferenciacija (konceptualno razčlenjevanje) je v svetopisemskem izročilu privedla do ločitve med področjem vere in področjem politike. Ti dve področji sta bili dotlej – kakor je bilo to značilno za Ehnatonov monoteizem – še zlit v eno samo; bili sta torej kompaktni, neločeni in nerazčlenjeni. Razčlenitev teh dveh področij je po Assmannu bistvena enkratnost svetopisemskega monoteizma, do katere je prišlo pod vplivom zunanjih zgodovinsko-političnih okoliščin. Ta novost ali iznajdba je bila posledica vrste političnih travmatičnih izkušenj, ki so na duhovnem področju sprožile revolucijo in omogočile Izraelcem enkraten duhovni prodor. (78)

Oсна doba je v Egiptu sprožila tri vrste sprememb – spremembo pogleda na posmrtno sodbo, nastanek osebne pobožnosti in uvedbo monoteizma v času faraona Ehnatona – ni pa imela za posledico ločitve med politiko in vero. Zgodovinske in politične okoliščine, v katerih se je znašel Izrael, pa so bile posebno travmatične. V okoliščinah, ki so Izraelu vzele zunanjo politično samostojnost, je Izrael na novo iznašel samega sebe in svojo identiteto na duhovnem področju (83). Prevzel je politično semiologijo Egipčanov, Hetitov in Babiloncev, zlasti pa asirske zunanje politike (oblika vazalskih pogodb), ter jo prenesel na področje teologije: to politično semiologijo je posvetil in »teologiziral«. Teologija zaveze je prevzela obliko vazalske pogodbe, ki so jo Asirci sklepali z drugimi ljudstvi.

Teologija zaveze in svetopisemski monoteizem sta se razvila po padcu najprej Samarije in nato Jeruzalema, pred babilonskim izgnanstvom, med njim in po njem, po izgubi države in templja, to je po najbolj travmatični seriji izkušenj, ki bi lahko v tistem času uničile Izrael. Iznajdba, ki je temu sledila, je po pomembnosti ustrezala teži zgodovinske travme, ki je daleč preseгла vse, kar se je predtem zgodilo na primer v egiptovski zgodovini. (84) Izrael je tako ustvaril povsem novo obliko religije. Prisvojil si je politično teologijo Asircev in jo uporabil na način »subverzivne inverzije« (84) kot svojo politično teologijo. Medtem ko je asirska politična teologija poudarjala neločljivo enost božjega in svetega, je nova politična teologija Izraelcev izhajala iz kategorične ločitve teh

dveh področij. Tako je Izrael, ki je izgubil samostojnost po padcu severnega kraljestva, na novo iznašel samega sebe. Ime »Izrael« je vse manj označevalo politično identiteto. S tem se je začela redefinicija pojma »Izrael«, ki se je končala s transformacijo pojma v povsem verski smisel. Ta cilj pa je dosegel šele sv. Pavel z radikalno deetnizacijo koncepta »Izrael«. Bistvo redefinicije pojma »Izrael« je v preseganju meja politične »nacije«. »Izrael« zdaj postane »kraljestvo duhovnikov«, »občestvo vernikov« in »sledilcev Jahveja« ter »izvoljeno Božje ljudstvo«. To identiteto opredeljuje ekskluzivna pripadnost Jahveju, ki je močnejša od pripadnosti kateremukoli političnemu vladarju.

Kaj se zgodi? Religija oziroma vera se v teh okoliščinah loči od vseobsežnega sistema kulture (politika, moralnost, zakon). S tem postane svobodnejša; tako se poveča tudi njena zmožnost razlikovanja med resničnim in neresničnim na področju religije. To je temeljno razlikovalno znamenje monoteizma: monoteizem vidi sebe kot resnično obliko verovanja. Razlikovanje med resnično in neresnično religijo je bilo primarnim religijam tuje (*primary religion*) (84). Te so temeljile na razlikovanju med svetim in profanim ter med čistim in nečistim. V uvedbi razlikovanja med resničnim in neresničnim pa se pokaže vzpon nove, monoteistične oblike religije. S tem se monoteizem ne oddalji samo od starih politeističnih verstev, ampak se loči tudi od drugih področij, kot so kultura, politika, ekonomija ali zakon. Postane samostojno področje, ki zase zahteva celo višjo avtoriteto in normativnost od drugih področij. Zdi se, da Assmann v nastanku monoteizma vidi nastanek odgovornosti do resnice, ki s seboj prinaša zahtevo po razločevanju.

Že Ehnaton je tradicionalno politeistično verovanje ukinil kot neresnično, ni pa ločil religijske sfere od politične. Ves potencial, ki ga je s seboj prineslo razlikovanje med resnično in neresnično religijo in ki ga Assmann imenuje »mojzesovsko razlikovanje« (*mosaic distinction*), pa se pokaže v izročilu *exodusa*. Bistvo izhoda Izraelcev iz Egipta ni želja po tem, da bi se Izrael rešil iz suženjstva, ampak v zavračanju lažne politike, ki je hiša suženjstva. Suženjstvo ni v skladu s temeljno resnico, ki je resnica o dostojanstvu slehernega človeka. Zaveza, ki so jo Izraelci sklenili z Jahvejem na gori Sinaj, pomeni predvsem odrešitev izpod vzhodnjaškega načela državnosti, ki je totalna in božanska (*statehood*). Z zavezo Izraelci ustvarijo tip protidružbe, ki je izraz odpora. Ko so se hebrejska plemena preoblikovala v Božje ljudstvo na temelju božansko urejenega

legislativnega telesa, je verjetno prvič prišlo – kakor meni Assmann – do ostre razmejitve med državo in družbo. Izrael razglasi egiptovski model totalne države za lažnega, zatiralskega in ponižujočega. Bog se v Izraelu na ljudstvo ne obrača več prek kralja ali države, ki bi bila božja zastopnika ali »reprezentanta«, ampak kot »živi Bog« v zavezi, sklenjeni na gori Sinaj. Izraelov Bog ne potrebuje zastopništva ali reprezentacije; ne skriva se za zastopnike in v podobe. Funkcija zaveze je torej ikonoklastična; ruši državo kot zastopnika boga. Zato sta odslej politika in religija ločeni področji, ki bosta v nenehnih napetostih, te pa bo treba skrbno urejati s pogajanjem. Politična teologija Izraela je odslej diskurz, ki je kritičen do oblasti. V stari Grčiji pa se ta kritičnost razuma, ki jo je vzpostavila osna doba, kaže kot filozofska kritika religije. Medsebojna kritičnost in napetost sta torej značilni za ločitev področij in se kažeta v kritičnosti monoteizma do svetnih oblasti in v kritičnosti filozofije do religije.

Naredimo še korak naprej! Zmožnost razlikovanja med resnično in neresnično religijo, ki jo je prinesel monoteizem in so jo Izraelci v subverzivni obliki prevzeli za svojo politično teologijo, pomeni najprej zavračanje malikovanja. Po Assmannu »malikovanje prvotno pomeni legitimiranje države kot zastopnice boga« (87). V tem, da Egipt v faraonih vidi božje zastopnike, vidi Sveto pismo malikovanje – z vidika Egipta pa je bistvo države prav v tem, da faraon zastopa boga in božji red na zemlji ter da izganja nered. V Egiptu je po božji podobi ustvarjen kralj, v Izraelu pa je božja podoba vsak človek. »Živi Bog« (*Elohim hayim*) se torej razodeva sam, kjer in kakor sam hoče. V času Mojzesove odsotnosti – njemu edinemu je bilo dano zastopati Boga – so zato Izraelci naredili zlato tele, malika, da bi zastopal boga. Uničenje zlatega teleta pa je pomenilo prelom s tem, da bi Bog imel svojega zastopnika na politični ravni. Kakršnokoli zastopanje Boga na politični ravni ali na ravni podob je bilo v očeh Svetega pisma malikovanje, ki ga mora svetopisemski vernik strogo zavreči. S tem se svetopisemski monoteizem osamosvoji, kot tak pa zdaj tudi položi temelje za preobrazbo in osamosvajanje drugih kulturnih področij, kakor so ekonomija, estetika, erotika in drugo. Med samostojnimi področji, med katerimi ima tudi vsako področje svojo normativnost, se zdaj ustvarjajo napetosti in diferenciacija. Ta napetost je značilna za moderne družbe. Aleida Assmann zato upravičeno trdi, da »se je z izhodom iz Egipta zgodil prapok modernizacije« (v: Assmann 2016, 23). Zmožnost razlikovanja med resničnim

in neresničnim verovanjem je monoteizem dvignila nad mitologijo, ki je bila zaradi svojega razčlenjevanja nezmožnega mišljenja kompaktna, nediferencirana in s tem totalitarna, vseobsežna. Konceptualna diferenciacija je torej duhovni proces, ki je v osni dobi prek svetopisemskega monoteizma odprl pot moderni racionalizaciji in individualizaciji, to je svobodi posameznika.

4. Konceptualna diferenciacija in kanonizacija hebrejskega Svetega pisma

Oсна doba, ki je odprla transcendentalno vizijo, sama po sebi ni zadoščala, da bi misel premagala kompaktno prepletenost med politično in versko sfero, značilno za vzhodnjaški despotizem, in s tem malikovalski odnos do države. Konceptualna diferenciacija se je dovršila šele v svetopisemskem monoteizmu, ki se je oblikoval v Izraelu kot posledica vrste travmatskih političnih izkušenj. Po Assmannu je k oblikovanju kanona hebrejskega Svetega pisma, znotraj katerega se je oblikoval svetopisemski monoteizem, vodilo pet temeljnih stopenj. Ko govori o »mojzesovskem temelju« naše kulture, Assmann misli na hebrejski svetopisemski kanon (Tora, preroki in pisci), ki je prevzel in pod vplivom devteronomistične teologije preoblikoval izročila prednikov v času od 8. do zgodnjega 5. stoletja pr. Kr. ter najgloblje določil prihodnji razvoj judovske skupnosti in vse zahodne kulture.

Za devteronomistično teologijo so pomembne tri značilnosti: 1) Ustvari kanon hebrejskega Svetega pisma. 2) Ustvari čisti monoteizem: iz politeizma vodi pot najprej v monolatrijo in nato v monoteizem. V politeizmu so bogovi zamenljivi in prevedljivi, monolatrija prepoveduje češčenje drugih bogov, monoteizem pa zanika resničnost drugih bogov. Zato češčenje drugih bogov obravnava kot malikovanje. 3) Devteronomistična teologija je politična teologija. V času zunanjih pritiskov in izgube politične samostojnosti najde svojega suverena v Bogu in v Božjem zakonu, ki zvestemu ljudstvu zagotavlja preživetje in mu daje identiteto.

Spodbude, ki so vodile k oblikovanju svetopisemskega kanona in monoteizma, pa so prišle od zunaj: asirski despotizem, babilonsko izgnanstvo, perzijska oblast, helenizacija. Tuje oblasti, ki so jim bili Izraelci podvrženi po izgubi samostojnosti, so ogrožale njihovo preživetje, devteronomistična teologija pa je na te grožnje odgovarjala s svojo zgodbo,

z monolatrijo in monoteizmom, ki sta postala kanonična in sta korenito spremenila življenje ljudstva. V teh okoliščinah in z vidika kritične in revolucionarne transcendentalne vizije je uspela ustvariti svoj mesijanski svet, ki temelji na pravičnosti in miru. Assmann verjame, da sta pravičnost in mir temeljno sporočilo bibličnega monoteizma (2008, 144).

K oblikovanju svetopisemskega kanona in monoteizma je vodilo pet stopenj (90–105):

Prva stopnja je bila raztelesenje zakona. Doslej je zakon utelešal kralj; kralj osebno je bil zakon. Zdaj pa vlogo zakona prevzame Tora. Ta prenos se je zgodil v 7. stol. pr. Kr. v času kralja Jošija. Odslej vidijo Izraelci vir zakona v Tori, ki se sklicuje na davno zgodbo o rešitvi Izraelcev iz Egipta. Zgodba o izhodu Izraelcev iz Egipta je temeljna in okvirna. Po Assmannu je to najbolj vplivna zgodba v naši zgodovini. Ta prenos je imel revolucionarne in antimonarhične posledice. V središče je postavil spomin, ki prikazuje Boga kot odrešenika, vodjo in zakonodajalca. Že s tem prevzame Tora politično vlogo.

Druga stopnja je bila raztelesenje izročila. To je bil odgovor na babilonsko izgnanstvo. Judje so izgubili vse, tudi svoje izročilo. Ostalo jim je le Sveto pismo; to je postalo njihova »prenosna domovina«, v njem so našli izročilo o tem, kako živeti. Izročilo se zdaj ne prenaša več v živo, ampak se uči iz Svetega pisma. Sveto pismo je vedno bolj središče, do katerega imajo vsi dostop in pripada vsem. V tem se kaže duh demokratizacije. Sveto pismo deluje kot kraj razprave, kakor *agora* pri Grkih.

Tretja stopnja je bila nastanek eksegeze v času perzijskega kraljestva. Perzijci so svojim podanikom dopuščali, da so živeli po svojih običajih in verskih zakonih. Tako je dobil Ezra navodilo, naj se vrne v Jeruzalem in popiše stara izročila. V tej situaciji perzijskega gospostva dobi Sveto pismo podporno vlogo; služilo je kot poddržavna organizacija judovskega življenja. Znotraj perzijske satrapije ni bilo potrebe po judovskem kralju in njegova nadomestitev s knjigo je bila skladna s principi perzijskega zakona. Tako je imelo Sveto pismo za posledico depolitizacijo judovske skupnosti. V tem času tudi usahne preroški duh, rodi pa se eksegeza.

Četrta stopnja je bila vzpostavitev kulture enklav v času helenizma, ki je ogrožal judovsko kulturo. V tem okolju je Sveto pismo v diasporah delovalo kot jedrna knjižnica (*core library*), ki ne vsebuje vseh znanih

knjig, ampak samo najpomembnejše, normativne knjige. S tem je skupnosti zagotavljalo identiteto, po kateri so se Izraelci razlikovali od tujcev. Sveto pismo se ne bere, ampak se živi; deluje totalizirajoče. »Morda je najbolj revolucionarna iznajdba svetopisemskega monoteizma zahteva po urejanju življenja v njegovi celostnosti, in ne samo z vidika bogočastja, obreda in praznikov.« (120)

Stopnje, ki smo jih doslej našli, najdemo tudi v drugih kulturah. Zadnji, peti korak pa je ekskluzivno judovski.

Peta stopnja je bila jezikovna redukcija – redukcija na pisano besedo, na »pisno« oz. na »pismo«. Svetopisemski koncept malikovanja je posledica te pete stopnje (Klun 2016). Prve štiri stopnje so iz Svetega pisma že naredile vir zakona, prenosno domovino, kraj debate, izvor identitete. Peti korak pa je radikalizacija prvih štirih: Sveto pismo postane kraj resničnega Boga, vrsta templja, predmet študija, kontemplacije in češčenja. V času, ko so bili brez templja, so Izraelci tempelj našli v Svetem pismu, ki je zanje postalo nekaj svetega. Sveto se s tem skrči na Pisno. Bog, ki se razodeva v Pisnem, se razodeva kot eden, edini in resnični. V Pisnem najde monoteizem trdnost in jasnost; Bog, razodet v pisni besedi, je edini resničen – drugi so lažni. Samo Pismo predstavlja resničnega Boga, drugi bogovi so neresnični in maliki. Razodetje, zapisano v besedo, zdaj predstavlja kralja, tempelj, obred, teater, umetnost, politiko – svet. Gre za radikalen zdrs v pisni jezik. Monoteistično človek živi ves v Svetem pismu – »Jaz sem tujec na zemlji ...« (Ps 119,19; v, Assmann 2008, 105) Zato mora pozabiti svojo pogansko preteklost in ves živeti iz spomina, da je Bog njegov odrešenik. Zaradi te jezikovne redukcije Boga in njegovega razodetja, ki je jedro biblične kanonizacije in bibličnega monoteizma, je judovsko ljudstvo drugačno od drugih ljudstev in je temelj zahodne civilizacije. Jedro svetopisemskega kanona postane zgodba o osvoboditvi iz egiptovske sužnosti, ki je prinesla zahodni civilizaciji večje in obsežnejše spremembe kot vse druge vojne in revolucije (Assmann 2008, 91). Koncept malikovanja pa je osrednji koncept, ki ga je povzročila jezikovna redukcija.

Svetopisemski monoteizem, ki se je oblikoval s kanonizacijo hebrejskega Svetega pisma, je torej prinesel vero v enega in resničnega Boga, ki mu stojijo nasproti lažni bogovi. Zavračanje lažnih bogov je zato ena bistvenih posledic novega monoteizma. Grški filozofski monoteizem

na primer ne zavrača politeističnih božanstev in verstev. Ta je politeistične bogove povzel vase, svetopisemski monoteizem pa jih preganja, ker zavrača češčenje vseh lažnih bogov, ki jih človek časti po božje. Prav tako zavrača malikovalski odnos do bogastva,³ spolnosti ali oblasti. Ni torej mogoče zanikati dejstva, da imata svetopisemski opciji za zvestobo Jahveju in za enega resničnega Boga za posledico izključevanje slehernega malikovanja. V tem nasprotovanju se kaže svojskost in enkratnost svetopisemskega monoteizma.

5. Monoteistični človek

Človeka, ki ga je oblikovalo mozesovsko monoteistično izročilo, kakor se je to izrazilo v kanonu hebrejskega Svetega pisma, imenuje Assmann »monoteistični človek« (2008, 109; 110; 121). Tora, tj. Mojzesove knjige oziroma Peteroknjžje, temelji na pripovedi o rešitvi Izraelcev iz Egipta. To kaže, da je funkcija Tore predvsem spominska: sedanjost in prihodnost gradi na preteklosti, upanje na spominu. Tora zato ni najprej spomin na dogodek, ampak je dogodek spomina. Iz spomina naredi nosilca identitete, ki se vzpostavlja v razlikovalnem nasprotovanju. V nasprotovanju je spomin našel sredstvo za vzpostavljanje razlik med »nami« in »njimi«, med starim in novim, med lažnim in resničnim. Spomin tu deluje kot nosilec transcendentalne vizije, ki odpira upanje, nov svet, s tem pa ustvarja prostor novi religiji in kliče k spreobrnjenju od starega k novemu. Spomin, ki deluje na tak način, ustvari novega, monoteističnega človeka.

Kakšen je ta človek? Assmann (2008, 110) pravi, da na novo odkrije svoj jaz in nove razsežnosti subjektivnosti. Pripiše mu tri temeljne značilnosti: 1) odkritje notranjosti: iz notranjosti živi, v njej se srečuje s svojim Bogom (Platovnjak 2017a, 86–7; 2017b, 138–44); 2) gorečnost: njegov suveren je Bog, on pa se mu vsega izroča; v gorečnosti je pripravljen monoteistični človek za Boga umirati in ubijati; 3) izpolnjevanje Pisma.

Tretji vidik je osrednji: monoteistični človek je poslušen imperativu, »da se izpolnijo pisma« (Mr 14,49). Monoteistični človek Sveto pismo živi;

³ Malikovalski odnos do bogastva in materialnih dobrin prepoveduje deseta zapoved dekaloga, ki na semantični ravni z izbiro korenov *bmd* in *'wb* zahteva od človeka ponotranjeno držo svobode – od tuje lastnine (Skralovnik 2013, 59–76; 2016, 89–99).

živi v citatih, ki so zanj odločilni; Sveto pismo ga napolnjuje, spreminja in ga spreminja v novega človeka. Zato ne pripada več sebi, ampak svojemu Odrešeniku. To ga dviguje nad neposredno danost, nad politično vsemogočnost države. V jedru tega novega človeka pa je mojzesovsko razlikovanje: zmožnost, da spozna resničnega Boga, ga loči od malikov in se zanj odloči. To je najgloblja zmožnost, ki jo prinaša svetopisemski duh: monoteističnega človeka opremlja z zmožnostjo, da kakor ladijski gredelj zareže v najglobljo resničnost in loči resnično od neresničnega. Ta distinkcija je temeljna, bistvena in zahtevna; zato je tudi pojem Boga, v katerem monoteistični človek prepozna resničnega Boga, intenziven, empatičen, goreč. Monoteistični človek ne sprejema malikovanja; proti njemu se bori; dopustiti malikovanje pomeni odpreti vrata utvari, neresnici ter s tem krivici in zlu. V jedru malikovanja je neresnica, laž – ta pa je vzrok vsega zla.

Biblični imperativ »da se izpolnijo pisma« v svetopisemskem jeziku pomeni temeljno življenjsko odločitev živeti iz Svetega pisma, to je odločitev za resničnega Boga proti lažnim malikom. Ta temeljna življenjska opcija se v svetopisemskih pripovedih kaže tudi v nasilnih oblikah, a Assmann nenehno poudarja, da te nasilne pripovedi nimajo zgodovinske veljave, ampak le pripovedno. Z namenom kljubovanja vzhodnjaškemu despotskim sistemom so Izraelci prevzemali njihov nasilni jezik. S tega vidika svetopisemska resnica ni zgodovinska, ampak narativna; njen namen je vzdrževati novo obliko eksistence, ki jo je moral monoteistični človek živeti in obvarovati znotraj nasilnega despotskega okolja. Jezik, ki ga je prevzel iz nasilnih despotskih okolij, je monoteistični človek uporabljal subverzivno; uporabil ga je z namenom rušenja vsemogočne despotske oblasti, ki je bila v svojem jedru poganska in je ščitila mogočne. V iluziji, da na zemlji utelešajo boga in božji red, ustvarjajo mogočni tega sveta krivičen in lažen svet. Mogočnost ustvarja utvaro, iluzijo, ki se kaže v božjem čiščenju oblasti. Monoteistični človek, ki neizprosno pripada Bogu, pa je poklican, da temu nasprotuje in vsemogočnost oblasti in vzhodnjaškega despotizma spodjeda s subverzivno uporabo jezika mogočnežev samih.

Že Stara zaveza nedvomno pokaže, da merilo pravičnosti in resnice niso mogočni, ampak ubogi. Poganski bogovi so na strani močnih, svetopisemski Bog pa je na strani ubogih. Ps 82,1-4 jasno obsoja krivične poganske bogove: »Bog vstane v Božjem zboru, sredi bogov sodi: 'Doklej

boste sodili napačno, dajali prednost krivičnim? Sodite za slabotnega in siroto, odločajte prav za nesrečnega in revnega. Osvobajajte slabotnega in ubogega, rešujte ga iz rok krivičnih.'« Poganski bogovi »ne spoznajo, ne razumejo, v temi tavajo ...« (v. 5). Niso torej v resnici, v luči, ampak se slepijo v temi, v samoprevari. Lažno spoznanje, neresnica je torej izvir krivice. To neresnico, ki se kaže kot iluzija o človeški božji mogočnosti, resnični Bog zavrača in stopa na stran nemočnih, da bi živel v resnici, in ne v laži. Moč resničnega Boga je v odpovedi svoji vsemogočnosti; v tem je bistvo svetopisemskega razumevanja resnice. Zato resnični Bog ne živi v temi, v iluziji, ampak v svetlobi in je torej Odrešenik, ki človeka rešuje izpod iluzornih oblasti tega sveta. Za vse, kar je resnično, je resnični Bog odprt in vključevalen – in izključevalen za vse, kar je lažno in iluzorno.

6. Sklep

Tu prihajamo do izraza »mojzesovsko razlikovanje« (*mosaic distinction*), h kateremu usmerja naslov apostolske konstitucije »veselje resnice«. Izraza »mojzesovsko razlikovanje« in »veselje resnice« se prekrivata, čeprav nista identična: oba v jedru pomenita empatično odločitev za resnico in, še več, za resničnega Boga. Spoznanje resnice je veselje, ki privlači in zavezuje. »Mojzesovsko razlikovanje«, ki kot malikovanje ni zavračalo samo poganskega upodabljanja Boga, ampak tudi stapljanje politične in verske sfere v eno, se razlikuje od Ehnatonovega monoteizma in od grškega filozofskega monoteizma. Je izključujoče – od tod je črpalo moč, da se je osvobodilo politične vsemogočnosti in ločilo vero od politike. V tem je njegova enkratnost, zaradi katere velja za absolutno novost v zgodovini religij. Ta je postala temelj nove, mojzesovske dobe, katere del je naša globalna sodobnost. V njej lahko človek živi svobodno, ker se je v svetopisemskem izročilu monoteistični človek osvobodil izpod vsemogočne diktature politike in države, ki jo v Svetem pismu simbolno predstavlja faraonski Egipt.

Mojzesovskemu razlikovanju postavi Assmann nasproti pojem »globoke religije«. »Globoka religija« se razlikuje od konkretnih, »površinskih« religij, ki so ujete v končne podobe. Obstajajo »različne oblike visoko kompatibilnih – čeprav ne konvergentnih – oblik religijskih 'modrosti' ali 'globoke religije', kakršne so predstavljali Albert Schweitzer, Mahatma Gandhi in Rabindranath Tagore. Obstaja mnogo konkretnih ali

‘površinskih’ religij, a le ena ‘globoka’ religija.« (2008, 139) Razlikovanje med »površinskimi« religijami in eno »globoko« religijo Assmann primerja z razlikovanjem med mnogimi jeziki (fr. *langue*) in eno jezikovno zmožnostjo (fr. *langage*). Jezikovna zmožnost, lastna vsakemu človeku, vsem omogoča, da se naučijo določen konkretni jezik. Kakor torej ne govorimo vsi enega samega jezika, tako tudi nimamo vsi ene same in iste religije. Ljudje imajo različne religije, a »eno skupno zmožnost za religijo in eno skupno iskanje univerzalne resnice« (140). To je pomen, ki ga pripisuje pojmu »globoka religija«. »Globoka religija se osredotoča na točko, ki je onstran mojzesovskega razlikovanja med resnično in lažno religijo.« (140)

Assmann torej razlikuje med »mojzesovskim razlikovanjem« in »globoko religijo«. Mojzesovsko razlikovanje nedvomno omogoči razlikovanje med Bogom in maliki, med resničnim Bogom in lažnimi bogovi. Mojzesovsko razlikovanje pa se ne zaustavi tu. Pravilno razumevanje »mojzesovskega razlikovanja« pove, da je »Bog različen tudi [...] od vseh predstav, ki jih lahko ustvarijo konkretne religije. Ta absolutna božanska različnost izključuje sleherno nestrpno vztrajanje na ekskluzivni posesti resnice. Seveda ne smemo pozabiti, da je svetopisemski monoteizem Zahodnjake poučil o tej božji različnosti.« (142)

Za zgodovinske, »površinske« oblike religij so značilne konkretne posebnosti, ki se jim te ne morejo odpovedati; zato se konkretne zgodovinske religije razlikujejo druga od druge. K večjemu medsebojnemu razlikovanju je pripomoglo mojzesovsko razlikovanje. Z njim se je monoteizem strogo ločil od politeizma. Na zgodovinski ravni se lahko takšno razločevanje spremeni tudi v izključevanje, nasprotovanje in sovraštvo. Tu pa se po Assmannu pokaže zdravilna funkcija globoke religije. »Potrebujemo obliko ‘modrosti’, ki nas usposablja pogledati prek površinskih oblik konkretnih religij in njihovih ireduktibilnih razlik in razločevanj ter se osredotočiti na transcendentalno točko onstran teh razlik, v odnosu do katere [...] postane mogoča resnična strpnost.« (142)

Mojzesovsko razlikovanje je usposobilo človeka za razlikovanje med resničnim in lažnim bogom. To razlikovanje se lahko spremeni v nasilje. Tu pa Assmann opozori, da mora iti mojzesovsko razlikovanje še globlje k vprašanju o tem, kaj je najgloblje poslanstvo religije – kaj je torej »globoka religija«. Po njegovem prepričanju je bistvo religije v tem,

da »naredi človeka ljubega ljudem in Bogu«, kakor je to zapisal Lessing v *Modrem Natanu* (2016, 162). Isto verjame Assmann tudi za monoteizem: »Resnično se zavedam, da sta mir in pravičnost zaprisežena cilja monoteizma.« (2008, 144) Ne nazadnje trdi, da so preroki v nasprotovanju žrtvovanjskemu obredju »povzdignili idejo, da je v očeh Boga pravičnost pomembnejša od žrtvovanj. Tako se je pravičnost pomaknila v središče religije.« Po njegovem je »ta korak ključen za razumevanje revolucionarne novosti, ki jo je prinesel svetopisemski monoteizem«. (12) Assmannovo idejo »globoke religije« lahko zato razumemo kakor naraven čut za to, kaj je poslanstvo religije kot religije. Avery Dulles v svojem delu *Models of Revelation* med različne modele razodetja uvrsti tudi model »razodetja kot notranje izkušnje«, ki ga opiše s pomočjo izraza »notranji religijski čut«: »Človeku je mogoče zaznati božjo navzočnost v religijski izkušnji (ki jo nekateri naši avtorji pripisujejo 'religijskemu čutu' ali 'religijskemu a priori').« (Dulles 1983, 70) Ta model, ki Božje razodetje razume prvotno kot notranjo mistično izkušnjo, poudarja pomen notranje izkušnje pred dogmo. V očeh tega modela enačenje dogme z razodetjem že pomeni malikovanje. Teologi različnih smeri (liberalni protestantizem, anglikanizem, prezbiterijanizem, katoliški modernizem, transcendentalna teologija) so pod vplivom Friedricha Schleiermacherja in Albrechta Ritschla razodetje opredeljevali kot »notranje čutenje občestvenosti z Bogom« (Wilhelm Hermann), kot »pozitivno razodetje Boga v pobožnosti« (Auguste Sabatier), kot »neposredno notranjo izkušnjo Božje odrešujoče navzočnosti« (George Tyrrell), kot »mistično izkušnjo« (John Hick), kot »skrivnostno izkušnjo občestva z Bogom« oziroma kot »izkušnjo milosti« (transcendentalna teologija Karla Rahnerja). Teologi, kakršna sta bila Karl Barth in Dietrich Bonhoeffer, pa krščanstva niti ne razumejo kot konkretno zgodovinsko religijo, ampak kot vero, ki odgovarja na Božje razodetje, in ga je zato treba razumeti v smislu globoke religije. (Žalec 2014)

Vidimo torej, da mozesovsko razlikovanje med resničnim in lažnim bogom, med resnično in lažno religijo ne pomeni nujno izključevanja in nasilja. V transcendentalni luči, ki jo odpira »globoka religija« – tj. nekakšen globinski čut za religijo, *a priori*, ki človeka usposablja za religijo – mozesovsko razlikovanje deluje vključevalno. Model »razodetja kot notranje izkušnje«, kakor ga opredeli Dulles, je izrazito ekumenski in je odprt za druga verstva.

Kako torej Assmann razume »mojzesovsko razlikovanje«? »Morda je za razlikovanje, na katero mislim, najboljše to, da ga sploh ne opredelimo, ampak da ga vzamemo kot vrsto globokostrukturnega koncepta, ki se na površju artikulirane govornice lahko izraža v pojmih dobrega in zlega, pravičnega in nepravičnega, čistega in nečistega, svobode in suženjstva, lojalnosti in nelojalnosti, religije in malikovanja, pravovernosti in herezije. Po možnosti se lahko celo izraža v pojmih resnice in neresnice, boga in sveta, duha in stvari, pa tudi v vrsti drugih kategorij. Mnoga od teh 'površinskih' razlikovanj (z izjemo religije in malikovanja, pravovernosti in herezije) lahko najdemo tudi v drugih religijah in kulturnih kontekstih, toda tam ti niso vezani na isto globokostrukturno razlikovanje, ki kliče k zavezanosti in k spreobrnjenju (*commitment and conversion*).« (Assmann 2008, 128)

Vrednost pojmov »resnična religija« ali »lažna religija« prvotno nima teoretične vrednosti. Njuna vrednost je najprej praktična. Izrazi resnične religije so dobro, pravično, čisto, svoboda, lojalnost, religija in tudi pravovernost. Izrazi lažne religije pa so zlo, nepravičnost, nečistost, suženjstvo, nelojalnost, malikovanje in tudi herezija. Po Assmannu je mojzesovsko razlikovanje – zmožnost razlikovanja med resnično in neresnično religijo – specifično svetopisemska lastnost, ki je v drugih religijah ni. In na vprašanje, kaj točno naj bi bila značilnost tega razlikovanja, Assmann končno nima več odgovora – jasno je le, da se kaže »resnično« na površju v pozitivni obliki religije, »neresnično« pa v negativni obliki religije. Assmann pravi, da so le različne oblike religij (pozitivne in negativne), kakor so različne oblike konkretnih jezikov; ni pa (ne) resničnih religij, kakor ni resničnih in neresničnih jezikov. In vendarle je v globini monoteizem zmožen razlikovati med resničnim in neresničnim. A tega, kaj je resnično in kaj neresnično, ne moremo razumeti neposredno; to lahko razumemo le iz del. »Po njihovih sadovih jih boste spoznali.« (Mt 7, 16) Ortopraksija je preddverje ortodoksije; dela razodevajo resnico. Mojzes Izraelcev ni izpeljal iz Egipta, ker bi spoznal, da je egiptovska religija lažna. Izpeljal jih je, da jih je osvobodil suženjstva. Vendar pa se pod njegovim dejanjem, s katerim je Izraelce osvobodil, skriva tudi globokoreligijska zmožnost razlikovanja med resničnim in neresničnim bogom. Zato mojzesovska distinkcija ni parmenidovska distinkcija (127). Zmožnost razlikovanja, ki ga Assmann pripisuje Mojzesu v izrazu »mojzesovsko razlikovanje« ali »mojzesovska distinkcija«,

ni samo razlikovanje med resnico in neresnico. Mojzesovsko razlikovanje je zmožno razlikovati med resnico in neresnico – a je tudi veliko več in veliko globlje. Je razlikovanje, ki je postalo temelj novega načina življenja; je razlikovanje med resničnim Bogom, v katerem se človek svobodno uresničuje, in maliki, ki ga zasužnjujejo.

Sklenimo z Assmannovimi besedami: »Moč religije je v nenasilju; samo s popolno zavrnitvijo nasilja je monoteizem zmožen izpolnjevati svoje osvobajajoče poslanstvo, ki je oblikovanje alternativne protimoči proti totalizirajočim zahtevam političnega. Ne predlagam, da se vrnemo v 'Egipt', v politeistični sistem medsebojne prevedljivosti in prepoznavanja, ampak pričakujem korak naprej k religiji, ki se naslanja na idejo enotnosti Boga in se zavezuje moralnim zakonom, istočasno pa se obrača k šibkemu pojmu resnice, ki sta ga zagovarjala Mendelssohn in Lessing – resnice, ki je onstran absolutnega vedenja človeških bitij – resnice, ki jo lahko samo zasledujemo kot cilj, nikoli pa je ne moremo posedovati.« (145)

Monoteistična zavrnitev poganstva je torej dejanje, ki osvobaja človeka izpod vsemogočnosti države in političnega totalitarizma. Ta zavrnitev izhaja iz spoznanja dostojanstva slehernega človeka – je torej sad spoznanja resnice, tj. rezultat zmožnosti razlikovanja med resničnim in neresničnim. Svetopisemski Bog je na strani šibkih – ne na strani mogočnih. Mojzesovsko razlikovanje torej zarisuje novo obliko eksistence: sprejeti to obliko eksistence pomeni spreobrniti se, zavrniti to obliko eksistence pa pomeni odpad, apostazijo. Sprejeti to obliko življenja še ne pomeni, da resnico posedujemo – nasprotno, pomeni, da smo šele na poti k resnici, ki jo kot existenco nenehno izvršujemo in živimo (Strahovnik 2015). To je pomen izraza »šibki pojem resnice«, ki ga Assmann uporabi. Resnica se živi, se »delata«. Človek je na poti k resnici, zato je vsak trenutek njegovega življenja ikonoklastičen. Ikonoklazem je tudi temeljna funkcija mojzesovskega razlikovanja, ki človeku omogoča, da presega zasužnjujoči svet podob in gre živemu Bogu naproti.

Reference

- Assmann, Jan.** 2008. *Of God and gods: Egypt, Israel, and the rise of monotheism*. Madison, Wisc.: University of Wisconsin Press.
- — —. 2015. *Exodus: die Revolution der Alten Welt*. München: C. H. Beck.
- — —. 2016. *Totale Religion: Ursprünge und Formen puritanischer Verschärfung*. Dunaj: Picus Verlag.
- Dulles, Avery.** 1983. *Models of Revelation*. Garden City: Doubleday.
- František.** 2015. Rencontre avec les participants au V^e congrès de l'église italienne. Firenze, 10. 11. [Http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2015/novembre/documents/papa-francesco_20151110_firenze-convegno-chiesa-italiana.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2015/novembre/documents/papa-francesco_20151110_firenze-convegno-chiesa-italiana.html) (pridobljeno 15. novembra 2018).
- — —. 2017. Veritatis gaudium: sur les universités et les facultés ecclésiastiques. Apostolska konstitucija. Vatikan, 8. 12. [Http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html) (pridobljeno 15. novembra 2018).
- Gauchet, Marcel.** 2008. Težave demokracije. *Tretji dan* 37, št. 3/4: 5–8. Izvirnik, La démocratie difficile. Jean-Marie Lustiger. *Dialogue entre la foi chrétienne et la pensée contemporaine*. Conférences de Carême 2005, Notre-Dame de Paris. Pariz: Parole et Silence, 2005.
- Klun, Branko.** 2016. Marionovo razlikovanje med malikom in ikono in vprašanje hermenevtike. *Bogoslovni vestnik* 76: 25–35.
- Kongregacija za katoliško vzgojo.** 2017. Educating to fraternal humanism: Building a »civilization of love«; 50 years after Populorum progressio. 17. 4. [Http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20170416_educare-umanesimo-solidale_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20170416_educare-umanesimo-solidale_en.html) (pridobljeno 15. novembra 2018).
- Nietzsche, Friedrich.** 1980. *Sämtliche Werke*. 15 zv. München: dtv.
- Osredkar, Mari Jože.** 2014. Jan Assmann: monoteizem in nasilje. *Bogoslovni vestnik* 74: 271–280.
- Petkovšek, Robert.** 2017. Vloga razuma v samorazumevanju svetopisemskega monoteizma po Janu Assmannu. *Bogoslovni vestnik* 77: 615–636.
- Pevc Rozman, Mateja.** 2017. Pomen in vloga religije v sodobni postmoderni družbi in iskanje bistva religioznega fenomena. *Bogoslovni vestnik* 77: 289–301.
- Platovnjak, Ivan.** 2017a. Goodness and Health: The Culture of Goodness. *Synthesis philosophica* 63: 79–92.
- — —. 2017b. Man as a Spiritual Being. *Studia Gdańskie* 40: 137–145.
- Pohar, Borut.** 2016. Postpozitivistična filozofija znanosti kot sredstvo sodobne apologetike. *Bogoslovni vestnik* 76: 509–522.
- Schwartz, Benjamin I.** 1975. The Age of Transcendence. *Daedalus* 104 [posebna številka: *Revelation, and Doubt: Perspectives on the First Millennium*] (Spring): 1–7.
- Skralovnik, Samo.** 2013. Interpretacija poželenja v deseti božji zapovedi. *Bogoslovni vestnik* 73: 59–76.
- — —. 2016. The Tenth commandment (Deut 5:21): two different verbs, the same desire. *Bogoslovni vestnik* 76: 89–99.
- Strahovnik, Vojko.** 2015. Resnica, zgodovina, integriteta in sprava. *Bogoslovni vestnik* 75: 253–263.
- Žalec, Bojan.** 2014. Ljubezen kot enost mnogoterega: kierkegaardovski pogled. *Bogoslovni vestnik* 74: 201–214.



Mateja Pevec Rozman

Slavnostna akademija ob 50-letnici Teološke fakultete v Mariboru

Solemn Academy on the Occasion of the 50th Anniversary of the Faculty of Theology in Maribor

V sredo, 7. novembra 2018, je v Kazinski dvorani Slovenskega narodnega gledališča Maribor potekala slavnostna akademija ob 50-letnici enote Teološke fakultete v Mariboru. Prireditve na zavidljivo visoki kulturno-umetniški ravni je navdušila domače in tuje goste, ki so do zadnjega kotička zapolnili slavnostno dvorano.

Prireditve so se udeležili visoki gosti, med njimi akademik prof. dr. Jože Krašovec, akademik prof. dr. Janez Juhant, akademikinja prof. dr. Zinka Zorko, akademik prof. dr. Marko Jesenšek, nekdanji rektor Univerze v Mariboru in predsednik Alme Mater Europaeae prof. dr. Ludvik Toplak, mariborski nadškof in metropolit msgr. Alojzij Cvikl, v imenu ljubljanskega nadškofa metropolita in velikega kanclerja Teološke fakultete msgr. Stanislava Zoreta ljubljanski pomožni škof msgr. dr. Franc Šuštar, koprski škof msgr. dr. Jurij Bizjak, upokojeni celjski škof msgr. dr. Stanislav Lipovšek, upokojeni mariborski nadškof msgr. dr. Marjan Turnšek, upokojeni mariborski nadškof msgr. dr. Franc Kramberger. Opravičili so se in čestitali murskosoboški škof msgr. dr. Peter Štumpf, novomeški škof msgr. Andrej Glavan, ljubljanski pomožni škof msgr. dr. Anton Jamnik, rektor Katoliškega inštituta in upokojeni ljubljanski nadškof prof. dr. Anton Stres, upokojeni ljubljanski nadškof msgr. Alojz Uran, upokojeni mariborski pomožni škof dr. Jožef Smej, župan mesta Maribor dr. Andrej Fištravec, minister za izobraževanje, znanost in šport RS dr. Andrej Pikalo in rektor Univerze v Ljubljani dr. Igor Papič.

V uvodnem nagovoru je voditeljica večera, doc. dr. Mateja Pevec Rozman, umestila zlati jubilej Enote v okvir praznovanja stoletnice Univerze v Ljubljani in 160-letnice visokega šolstva v Mariboru, ki bosta obeleženi prihodnje leto. Izpostavila je bogato tradicijo teološkega študija v Mariboru, ki sega v 19. stoletje, ko je škof Anton Martin Slomšek po prenosu škofijskega sedeža v Maribor leta 1859 ustanovil prvo Visoko bogoslovno šolo na Slovenskem s pripadajočo knjižnico. Leta 1968 se je na pobudo škofa Maksimilijana Držečnika začel izvajati univerzitetni teološki študij na enoti Teološke fakultete v Mariboru.

Prisotne so uvodoma pozdravili in izrekli čestitke izr. prof. dr. Stanislav Slatinek, prodekan in predstojnik enote Teološke fakultete v Mariboru, prof. dr. Robert Petkovšek, dekan Teološke fakultete Univerze v Ljubljani, mariborski nadškof in metropolit msgr. Alojzij Cvikl, v imenu rektorja Univerze v Mariboru prof. dr. Zdravka Kačiča prorektorica Univerze v Mariboru izr. prof. dr. Lučka Lorber, prof. dr. Mario Cifrak, dekan Katoliške bogoslovne fakultete Univerze v Zagrebu, in doc. dr. Zdravko Jovanović, predstavnik Pravoslavne bogoslovne fakultete Univerze v Beogradu.

Slavnostni govornik na akademiji je bil častni senator Teološke fakultete, akademik prof. dr. Kajetan Gantar, ki je prisotne in mariborsko enoto Teološke fakultete pozdravil tudi v imenu Slovenske akademije znanosti in umetnosti in njenega predsednika Tadeja Bajda ter se Enoti v Mariboru zahvalil za dragocen prispevek k poglobljanju duhovnega življenja in k bogatitvi kulturne ustvarjalnosti na Štajerskem. S svojim pronicljivim, doživetim in ganljivim govorom, v katerem je poudaril tudi pomen zvestobe izročilu škofa Antona Martina Slomška in skrb za ohranjanje slovenskega jezika, je akademik Gantar navdušil in očaral občinstvo ter požel močan aplavz.

Sledila je podelitev priznanj oz. zahvalnih listin, ki so jih za uspešno in požrtvovalno delo opravljanja službe prodekana in predstojnika enote Teološke fakultete v Mariboru v letih od 1991 do 2018 po sklepu Senata UL TEOF prejeli prof. dr. Vinko Potočnik (v letih 1991–1999, 2005–2008), izr. prof. dr. Ivan Janez Štuhec (v letih 1999–2004), izr. prof. dr. Avguštin Lah (v letih 2008–2012), izr. prof. dr. Maksimilijan Matjaž (v letih 2012–2014) in doc. dr. Mateja Pevec Rozman (v letih 2014–2018).

Listine sta podelila dekan Teološke fakultete prof. dr. Robert Petkovšek ter mariborski nadškof in metropolit msgr. Alojzij Cvikl.

Za glasbene užitke sta poskrbela ansambel ¡Kebataola! pod umetniškim vodstvom Karmine Šilec, v sestavi Ana Sandrin, Jasmina Črnčič, Mojca Borko in Eva Germ, ter Godalni kvartet Feguš, ki ga sestavljajo bratje Filip, Simon Peter, Andrej in Jernej Feguš. Izjemnemu koncertu sta sledila druženje in pogostitev v preddverju dvorane.

V nadaljevanju poročila objavljamo pozdravne nagovore ter v celoti slavnostni govor akademika prof. dr. Kajetana Gantarja.

Kajetan Gantar:

Pozdravni govor ob 50-letnici mariborske enote TEOF



*Slavnostni govornik, častni senator Teološke fakultete,
akademik prof. dr. Kajetan Gantar.
Foto: Tatjana Splichal.*

V veliko čast in veselje mi je, da lahko v svojem imenu in v imenu Slovenske akademije znanosti in umetnosti in njenega predsednika Tadeja Bajda pozdravim mariborsko enoto Teološke fakultete ob njeni petdesetletnici in se ji zahvalim za dragoceni prispevek k poglobljanju duhovnega življenja in k bogatitvi kulturne ustvarjalnosti na Štajerskem, v Prekmurju in tistih delih naše Koroške, ki nam jih je priboril svetovljansko razgledani humanist Franc Sušnik kot rezervni poročnik Maistrovih prostovoljcev.

Jubilej sovpada z nekaterimi drugimi okroglimi obletnicami, ki so v zvezi z njeno oživitvijo in ne smejo zatoniti v pozabo. Pri tem imam v mislih najprej šestdesetletnico mariborske izdaje Svetega pisma, za katero je dal pobudo mariborski škof Maksimilijan Držečnik. V takratni dolgotrajni suši verskega tiska je ta izdaja pomenila veliko prelomnico. Čeprav so za njo izšle izčrpnije izdaje Svetega pisma, vendar nobena ni bila tako zelo iskana kot mariborska: štiri knjige, ki so šle za med, tako da je bilo treba naklado ves čas sproti zviševati in je nazadnje že narasla na 30.000 izvodov. Spominjam se takratnega srečanja z nekim starejšim kolegom z ljubljanske Filozofske fakultete. »Kajetan, uganite, kaj imam tu v aktovki in komu to nosim. Štiri knjige mariborskega Svetega pisma. Predsednik SAZU, Josip Vidmar, ki je pred desetletji uradno izstopil iz Cerkve, me je zaupno prosil, naj mu to priskrbim.« To je bil za takratne čase pogumen in velik podvig, tako da je škof Držečnik kot neupogljiv optimist nato začel razmišljati o novem, še večjem podvigu, o obnovitvi mariborskega bogoslovja, kjer je tudi on nekdanj predaval Sveto pismo. Moj oče je bil maja 1941 z Držečnikom skupaj v gestapovskih zaporih v istem prostoru v nekdanji mariborski kasarni; večkrat mi je pripovedoval, kako je bil Držečnik skromen, uslužen in pripravljen vsem pomagati, kako je s svojo globoko vero in optimizmom v najtežjih trenutkih sojetnikom dvigal moralo. Od tam je bil izgnan na Hrvaško, moj oče pa z družino v Srbijo.

Kot rečeno, je škof Držečnik takrat opogumljen začel razmišljati o obnovitvi mariborskega bogoslovja, te najstarejše slovenske visokošolske ustanove na Štajerskem, ki jo je leta 1859 ustanovil škof Slomšek in je bila nato stoletje svetilnik vere in branik slovenstva na naši najbolj ogroženi narodni meji. Na njej so predavali in delovali globoko verni in vsestransko razgledani učenjaki, z nje je izšla vrsta gorečih duhovnikov in narodnih buditeljev. Zato je bilo mariborsko bogoslovje trn v peti nemškemu okupatorjem in so ga po zasedbi Maribora takoj ukinili, profesorje in gojence pa zaprli in razgnali.

Pričakovali bi, da bo po koncu vojne bogoslovje obnovljeno, saj so njegovi profesorji in gojenci od okupatorja prestali veliko hudega, vendar se to ni zgodilo. Mariborski bogoslovci so morali na študij v Ljubljano, kamor so odšli tudi njihovi profesorji. Namesto bogoslovja pa je bil leta 1968 osnovan poseben oddelek, ki se zdaj označuje kot mariborska enota ljubljanske Teološke fakultete. Ta je v začetku obsegala samo

zadnje tri letnike, nato pa je doživljala več preobrazb, od občasnih črno-gledih razmislekov o ponovni ukinitvi do neuresničljivih pobud za ustanovitev samostojne teološke fakultete, od uspešnih pogajanj in pogodb o interdisciplinarnem dvopredmetnem študiju v povezavi z mariborsko Pedagoško (oziroma zdaj s Filozofsko) fakulteto pa do prilagajanj bolonjskemu študiju.

Težko si v srednjeevropskem prostoru predstavljamo univerzo, ki ne bi imela poleg dveh najstarejših, filozofske in pravne, tudi teološke fakultete. Žal pa se vloga in pomen teološke fakultete v okviru univerze pri nas čedalje bolj podcenjuje in obenem z njo tudi pomen tiste fakultete, ki ji je v študijski in znanstveni usmeritvi najbližja in najbolj sorodna, filozofske fakultete. Veliko pove že sam podatek o ljubljanski univerzi, ki bo kmalu, prihodnje leto, obhajala stoletnico. V prvi četrtini stoletja po ustanovitvi so bili trije rektorji ljubljanske univerze s Teološke fakultete, šest rektorjev pa s Filozofske fakultete, v vseh naslednjih 75 letih pa ni bilo niti enega več s teh fakultet: zadnji rektor s Teološke fakultete je bil pred 80 leti bibliacist Matija Slavič (1939–41), zadnji s Filozofske pred 65 leti zgodovinar Franc Zwitter (1952–54). Pri tem ne gre za vprašanje slave in časti, kdo bo *rector magnificus*, ampak za vpliv, ki ga ima rektor na oblikovanje in izvajanje študijskih programov, na pravila o obremenitvah učiteljev in na pravila o pogojih napredovanja v višje nazive in podobno; ponekod ima rektor skoraj diktatorska pooblastila (ali pa si jih morda prisvaja), pri tem pa žal velikokrat ni pravega posluha za upoštevanje specifičnih okoliščin pri vrednotenju humanističnih znanosti. Da bi se taka neuravnovešenost in zapostavljenost preprečila, velja marsikje na evropskih univerzah neko nenapisano pravilo ali vsaj dogovor, da po nekem časovnem turnusu slej ko prej vsaka, tudi najmanjša fakulteta pride na vrsto za izvolitev rektorja (tako kot npr. tudi v Evropski uniji majhna Slovenija ali Luxemburg prej ali slej pride na vrsto za vodilni položaj). Žal pa so naše univerze očitno še daleč od takega demokratičnega ključa ali dogovora.

Na srečo je v Sloveniji poleg ljubljanske tudi mariborska univerza, ki lahko včasih (v kakih drugih pogledih) nastopi kot korektiv. Spominjam se npr., da je pred dvajsetimi leti skupina profesorjev ljubljanske univerze predlagala podelitev častnega doktorata škofu Alojziju Šuštarju, uglednemu strokovnjaku moralne teologije in še posebej zaslužnemu za mednarodno priznanje Slovenije. Kljub prizadevanjem takratnega

rektorja pa je bil ta predlog z raznimi izgovori in zavorami blokiran. Vem, kako zelo smo bili predlagatelji ob tem prizadeti, bolelo nas je kot takrat, ko so istemu škofu, slovenskemu metropolitu, ob slovesni razglasitvi naše samostojnosti na ljubljanskem Trgu republike med blagoslovom lipe kot simbola slovenstva pobalinsko izklopili mikrofona. Sramoto je oprala mariborska univerza, ki je naslednje leto (1996) Alojziju Šuštarju podelila naziv častnega doktorja.

To vam moram povedati, ker mi leži na duši, čeprav sem rojen v Ljubljani in zaslužni profesor ljubljanske univerze, vendar tudi Mariboru in njegovi škofiji veliko dolgujem. Ravno na dan mojega rojstva je oče od ministrstva prosvete iz Beograda dobil dekret o imenovanju za profesorja na gimnaziji v Celju, kjer sem nato do izbruha vojne preživel otroška leta in prejel prvo splošno, domoljubno in versko izobrazbo. Še danes hranim listino o prvem obhajilu pred 80 leti in ob njej fotografijo svojih sošolcev prvoobhajancev. Še danes se spominjam naših prvih spovedi, na katerih nas kateheti in spovedniki niso strašili s peklenskim ognjem, ampak so bolj poudarjali besede Bog je usmiljen in vse odpusti ... Lahko bi rekel, da so prehiteli čas in da so že pred papežem Franciškom oznanjali teologijo usmiljenja.

Tudi svojo prvo službo sem nastopil tu blizu, na ptujski gimnaziji, na katero imam prav tako lepe spomine kot na poznejšo univerzitetno profesuro v Ljubljani. Tudi objavo prvih pesniških prevodov mi je omogočila mariborska Založba Obzorja, kjer se je tiskalo marsikaj, za kar drugod ni bilo posluha in ne poguma. In tudi uprizoritve dram o Antigoni in drugih antičnih tragedij, ki so danes še bolj aktualne kot kdaj prej, so mi najprej in najbolj uspevale na odrih celjskega in mariborskega gledališča. Podobne izkušnje so doživljali tudi moji kolegi in prijatelji, npr. slavist Jože Pogačnik, ki je desetletja predaval na univerzah v Zagrebu, Novem Sadu, Osijeku in šele malo pred upokojitvijo na mariborski univerzi prišel do zaželene profesure v Sloveniji. Podobno mi je nedavno umrlí Andrej Capuder zaupal, kako mu je – veliko bolj kot druge založbe – šel na roke profesor Jože Košar pri mariborski Založbi Obzorja in ga – čeprav še neveljavljenega začetnika – pred božičem leta 1972 presenetil z ugledno izdajo treh knjig Dantejeve Božanske komedije v njegovem prevodu, kot nalašč za božična darila.

Ob razmišljanju o tem, kar sem povedal, bi se seveda zdelo idealno, ko bi mariborska univerza zaobjemala komplet vseh tradicionalnih fakultet hkrati s teološko fakulteto, v katero bi lahko preraslo nekdanje bogoslovje; in kot mi je znano, so včasih že tekli pogovori v tej smeri. Vendar ideali velikokrat niso dosegljivi, zato si poiščemo in izberemo to, kar se nam zdi v okviru možnosti izvedljivo. Očitno se je tako tudi vašim predhodnikom, po skrbnem tehtanju okoliščin, ki meni v podrobnostih niso poznane, ob upoštevanju personalnih, prostorskih in finančnih kapacitet in potreb, zdela najboljša in morda edina realna možnost, da ostanete – ob vsej dolgoletni tradiciji in ob narodno zavednem štajerskem zaledju – še naprej organsko povezani z edino obstoječo Teološko fakulteto v slovenski državi kot njena posebna enota.

Sam sem sicer osebno prepričan, da formalni okviri niso pomembni. Strokovno razgledan in svojemu poslanstvu predan profesor lahko tudi v najbolj nemogočih okvirih in pogojih dela pedagoške čudeže. In vem, da v vaši mariborski enoti z dušo in srcem delujejo veliki strokovnjaki. To nam potrjujejo njihovi dosedanja dosežki, vaši diplomanti, uspešno sodelovanje z drugimi znanstvenimi in kulturnimi ustanovami v tem prostoru in na tem področju, znanstveni stiki in plodno sodelovanje s teološkimi fakultetami v bližnjem Gradcu, Zagrebu in Regensburgu na Bavarskem ter s Pravoslavno bogoslovno fakulteto v Beogradu. Prepričan sem, da se bo to sodelovanje v bodoče samo še poglobljalo in krepilo.

Ob tem pa bi rad še prav posebej poudaril to, kar je bilo že vašemu prvemu ustanovitelju, škofu Antonu Martinu Slomšku, pri srcu bolj kot vse drugo, to pa je odnos do maternega jezika, do slovenščine. Slovenščino danes – žal najbolj ravno na fakultetah – čedalje bolj izpodriva in ogroža angleščina, ki je na prvi videz prijazna in nadvse ustrežljiva, nazadnje pa se izkaže kot čez vse gospodovalna. Njeno geslo je *Publish or perish*, pri čemer je seveda mišljeno *publish English*, ker tisto, kar ni objavljeno v angleščini, kot da nič ne šteje in nič ne velja. Ta grožnja nam danes upravičeno vzbuja več skrbi in dela več sivih las, kot sta nam jih kdaj prej vzbujala bližina in vsiljevanje nemščine.

Ne vem sicer in ne poznam podrobnosti, kako je s tem na mariborski univerzi. Toda če bi Slomšek danes vstal od mrtvih, če bi bil povabljen na sejo senata na kaki ljubljanski ali kaki drugi fakulteti, ki je bliže

italijanski meji, kot je od Maribora oddaljen Šentilj na avstrijski meji, če bi poslušal tamkajšnje pogoste debate, kaj vse se mora obvezno izvajati v angleščini, ne samo predavanja, ampak tudi seminarji in izpiti, če bi slišal za predloge, da se morajo doktorske disertacije, tudi če gre za slovensko terminologijo in za slovenske jezikoslovne probleme, pisati, objavljati in zagovarjati v angleščini, bi morda najprej pomislil, da se je zmotil, in bi rekel, tako kot papež Janez Pavel II., ko so mu za rojstni dan v Postojni zapeli *Happy birthday to you*: »Jaz sem pa mislil, da tukaj živijo Slovenci.« Ko pa bi videl, da ni bila pomota, bi ga tako hudo zbolelo in stisnilo pri srcu, da bi pri priči vstal, zapustil sejo senata, odšel in znova legel v grob.

Zato pa, da se kaj takega ne bi dogajalo tudi tukaj med vami, v tem prelepem Slomškovem mestu ob Dravi, v tem ponosnem mestu generala Rudolfa Maistra, vas prosim in vam polagam na srce: ostanite zvesti izročilu škofa Antona Martina Slomška, ki je globočino krščanske vere in narodno zavestno rabo materinščine vedno pojmoval kot dve neločljivi sestavini, kot dve neodtujljivi komponenti, ki sta harmonično zraščeni in utelešeni v slehernem od nas, kar nas je udov slovenske narodne skupnosti.

Naj končam z iskreno željo, da bi vaša mariborska enota Teološke fakultete v soglasju in plodnem sodelovanju s tukajšnjimi razumniki in izobraženci, še posebej pa s slavisti in z vrhunskimi umetniki slovenske besede, ki vsako leto prejemajo najvišja priznanja v teh prostorih, še naprej zvesto ohranjala, gojila in bogatila dragoceno Slomškovo dediščino. In da bi si vaši učitelji in slušatelji k srcu vzeli besede iz nepozabne binkoštna pridige, ki jo je imel Slomšek leta 1834 v Možberku nad Vrbskim jezerom. Čeprav je ta pridiga stara že več kot 180 let, je še vedno aktualna, danes še veliko bolj kot kdaj prej, in vredna, da se pri pouku slovenščine v celoti prebere, če ne, pa vsaj pri verouku in na začetku akademskega leta tudi pri predavanjih na vaši enoti. Če drugega ne, si k srcu vzemite iz nje vsaj tole resno svarilo:

»Materni jezik je najdražja dota, ki smo jo od svojih staršev dobili: skrbno smo ga dolžni hraniti, olepšati in svojim mlajšim zapustiti [...] Kdor svoj materni slovenski jezik pozabi, malopridno svoj talent zakoplje. Bog bo enbart terjal in vsi zaničevalci svojega poštenega jezika bojo v vnanjo temo potisnjeni ...«

Pozdravni nagovor prodekana in predstojnika Enote v Mariboru, izr. prof. dr. Stanislava Slatineka

Spoštovani,

z velikim veseljem pristopamo k slavju 50-letnice obstoja enote Teološke fakultete Univerze v Ljubljani na vzhodnem delu Slovenije. To praznovanje opravljamo v globoki hvaležnosti do vseh prednikov, ki so teologijo priklicali v Maribor. S hvaležnostjo se zato oziramo na blaženega Antona Martina Slomška, na škofa Maksimilijana Držečnika in vse druge velike može in žene, ki so s svojim pogumom in odločnostjo prispevali, da je bilo seme teologije posejano v naše kraje in že 50 let prinaša bogate sadove.

Iskreno pozdravljam vse navzoče pri tem slavju in se vsem zahvaljujem za pričujočnost.

Pozdravljam in se zahvaljujem za navzočnost vsem članom Slovenske škofovske konference. Posebej pozdravljam nadškofa in metropolita msgr. Alojzija Cvikla. Prav tako pomožnega škofa in generalnega vikarja dr. Franca Šuštarja, ki zastopa ljubljanskega nadškofa metropolita in velikega kanclerja. Pozdrav velja tudi vsem navzočim nadškofom, škofom, višjim redovnim predstojnikom in predstojnicam, vsem redovnikom in redovnicam.

S posebno pozornostjo pozdravljam in se zahvaljujem za udeležbo predstavnikom akademskih krogov. Posebej pozdravljam prorektorico Univerze v Mariboru gospo izr. prof. dr. Lučko Lorber, dekana Teološke fakultete prof. dr. Roberta Petkovška in predsednika Alme Mater Europaeae prof. dr. Ludvika Toplaka.

Prav tako pozdravljam naše cenjene goste iz tujine: dekana Teološke fakultete v Zagrebu prof. dr. Maria Cifraka in zastopnika Pravoslavne bogoslovne fakultete v Beogradu doc. dr. Zdravka Jovanovića. Skupaj z njima pozdravljam tudi vse preostale akademike, druge dekane, prodekane, profesorje in profesorice iz Ljubljane in Maribora ter vse odlične goste.

Dobrodošli in lepo pozdravljeni tudi vsi upokojeni profesorji in uslužbenci Teološke fakultete in vsi navzoči študenti in študentke.

S hvaležnostjo želim pozdraviti tudi vse dobrotnike, ki ste s svojimi darovi podprli izvedbo današnjega praznovanja. Hvala za vaš dar in za vašo navzočnost.

S posebno hvaležnostjo pa želim pozdraviti spoštovanega gosta, ki nas bo ob današnjem praznovanju slavnostno nagovoril, to je častnega senatorja Teološke fakultete, akademika prof. dr. Kajetana Gantarja.

Kot prodekan enote Teološke fakultete vam vsem izrekam prisrčno dobrodošlico. Veselimo se »zlatega« jubileja, ki ga praznuje enota Teološke fakultete. Naj bo današnji praznik za vse mlade teologe in za vse naše slušatelje lepa spodbuda za plodovit začetek nove 50-letnice.

Spoštovani, želim vam lepo praznovanje.

Pozdravni nagovor dekana Teološke fakultete Univerze v Ljubljani, prof. dr. Roberta Petkovška

Spoštovani in cenjeni slavnostni zbor!

Dovolite, da kot dekan Teološke fakultete v Ljubljani, znotraj katere Enota v Mariboru deluje, enoti v imenu sodelavcev in v svojem lastnem imenu prvi izrečem voščilo ob njenem petdesetletnem jubileju.

Enoto so skozi desetletja soustvarjali vsi učitelji in sodelavci Teološke fakultete, seveda pa ste glavno delo opravili domačini, ki ste z enoto tesneje in globlje povezani. Zato vam ob tem jubileju velja posebna zahvala za delo in dosežke, ki so enoto naredili razpoznavno v Sloveniji in onkraj njenih meja. Dovolj je pomisliti na ekumenska prizadevanja članov enote ali pa na profesorje, ki jih je enota ali pa že njena predhodnica, Visoka bogoslovna šola, prispevala v zbor profesorjev Teološke fakultete Univerze v Ljubljani.

Ob pogledu nazaj se kot filozof spomnim na vsaj enega filozofskega »prednika«, na Frana Kovačiča, ki je od leta 1897 poučeval filozofijo in teologijo na Visoki bogoslovni šoli. Ko smo leta 2007 na simpoziju, posvečenem 140-letnici njegovega rojstva, preučevali njegovo delo in življenje, smo občudovali njegov natančni jezik, poglobljeno filozofsko govorico in jasnost duha. Simpozij je pokazal, koliko dolgujemo svojim predhodnikom, ki so tlakovali miselno pot v naš čas z ustvarjanjem jasnih miselnih struktur. Na teh temeljih je nastala in se razvila sodobna univerzitetna kultura tudi v Mariboru. Enaka misel me navdaja, ko

gledam na petdesetletno pot, ki jo je prehodila teološka univerzitetna misel tu v Mariboru. Koliko jasnih misli in analiz, koliko idej in pogledov se je v tem času izkristaliziralo v tem »teološkem laboratoriju«, ki so na različne načine vplivali na družbeno, kulturno in versko življenje v našem prostoru in času.

Ob pogledu naprej se odpira vprašanje, kakšno teologijo potrebuje naš prostor danes. Naj omenim nekaj teoloških smeri iz bližnje preteklosti: teologija osvoboditve, teologija socializma, feministična ali afriška teologija in mnoge druge. In kakšen naj bi bil odgovor teologije na sodobne izzive? Papež Frančišek poudarja, da ne živimo v »dobi sprememb«, ampak – globlje – v »spremembi dob«. V tej perspektivi ni mogoče napovedati, v kakšno dobo vstopamo in kako naj bi se nanjo teologija odzvala. Jasna pa je temeljna zahteva, ki je pred nami: odličnost. Besedo »odličnost« danes v svojo vizijo prihodnosti zapisujejo ustanove, ki se zavedajo nevarnosti kulturnega poplitvenja, ki ga prinaša hitrost sodobnega življenja. Odgovor, ki ga od teologije terja hitrost sodobnega življenja, ni hitrost, ampak odličnost. Odličnost ni rezultat hitrosti, ampak poglobljenosti, preudarnosti in seveda odprtosti. V tem smislu moramo razumeti tudi teologijo odličnosti in si jo postaviti za cilj svojih prizadevanj. Ustvarjati moramo teologijo, kakršna ta je sama iz sebe, teologijo, ki ne bo podrejena tem ali onim interesom, ampak se bo navdihovala iz ideje lepote Boga. To potrebuje svet danes v »spremembi dob«: potrebuje teologijo, ki bo v svet nezaupanja prinašala zaupanje ter evangeljskega duha bližine, sočutja, empatije in ljubezni.

Enoti Teološke fakultete v Mariboru želimo, da bi se z novimi izzivi srečevala uspešno, predvsem pa ustvarjalno. Položimo si na srce misel pisatelja Bernanosa, ki je zapisal: »Prihodnost je nekaj, kar se obvlada. Ljudje prihodnosti ne podlegamo – prihodnost delamo!«

Pozdravni nagovor mariborskega nadškofa metropolita msgr. Alojzija Cvikla

Lep pozdrav vsem!

Obhajati 50. obletnico ustanovitve Teološke fakultete, Enote v Mariboru, je priložnost, da se spomnimo škofa dr. Maksimilijana Držečnika, ki je v težkih časih poskrbel, da se je v Mariboru ponovno začel izvajati teološki študij na Oddelku v Mariboru – kot nekakšen podaljšek

Teološke fakultete, ki je po letu 1992 ponovno postala del Univerze v Ljubljani.

Ta pobuda je bila dragocena in koristna. V zadnjih petdesetih letih se je pokazalo, da je bila odločitev prava in koristna. Ponovni študij teologije v Mariboru daje priložnost dialoga z Univerzo v Mariboru, študentom iz mariborske metropolije, to je iz treh škofij (Maribor, Celje in Murska Sobota), pa daje možnost, da si lahko širijo obzorje, teološko, duhovno in kulturno, ter rastejo in se pripravljajo na službo v Cerkvi in družbi.

Kriza mariborske nadškofije je sicer stvari postavila v težji položaj. Škofija se sama komaj prebija iz meseca v mesec, a to ne pomeni, da tega projekta ne podpira in ne stoji za njim. Smo z vami in vas v vaših prizadevanjih podpiramo ter skupaj z vami iščemo pot, kako naprej.

Včasih me kdo od študentov vpraša, kje je njihovo mesto v Cerkvi. Vsak je dobrodošel, a na žalost je zaradi finančnega položaja zaposlovanje vedno težje.

Ne smemo obupovati. Italijanski pregovor pravi: »Če Bog zapre vrata, odpre dve okni. Ne stoj in ne joči pred vrati, ampak glej, kje ti Bog odpira okno.«

Na sinodi o mladih je bilo rečeno, da je vloga izobraženih vernikov v svetu, v katerega so poklicani, v tem, da prinašajo evangeljske vrednote, in to na socialnem, kulturnem in političnem področju.

Tarnamo, da se v tem svetu nič ne spremeni na bolje. Drage študentke in študenti, računam na vas, da boste z izobrazbo in vrednotami, ki ste si jih pridobili na Teološki fakulteti, vi tista sol, ki daje okus stvarem v tem našem povsem konkretnem svetu.

Problem nas kristjanov je, da se hitro poplitvimo in se navzamemo ter podležemo miselnosti tega sveta. Zato je treba nenehno poglobljati našo vero, potrebujemo nekoga, ki nas spremlja, ki nam pomaga v našem razločevanju, pa naj bo to spremljanje mladih v njihovem človeškem in duhovnem zorenju ali v pripravi na zakon in po sklenitvi zakona v zakonskih skupinah.

Sinoda govori o potrebnosti formacije spremljevalcev in o formaciji teh, ki bodo pomagali v procesu razločevanja. Tako se vam na Teološki fakulteti odpira novo področje dela, priprava le-teh.

Ob tej priložnosti se želim zahvaliti vsem profesorjem in drugim sodelavcem, ki so delovali na enoti Maribor od ustanovitve do danes, še posebej pa vam, ki ste danes nosilci tega poslanstva.

Moje čestitke ob zlatem jubileju!

Na vse vas kličem Božji blagoslov in varstvo ter priprošnjo naše nebeške Matere Marije in našega blaženega A. M. Slomška!

Pozdravni nagovor prorektorice Univerze v Mariboru, izr. prof. dr. Lučke Lorber

Spoštovani g. mariborski nadškof metropolit msgr. Alojzij Cvikl, g. dekan Teološke fakultete prof. dr. Robert Petkovšek, g. prodekan Teološke fakultete in predstojnik Enote v Mariboru izr. prof. dr. Stanislav Slatinek, cenjeni zbor profesorjev, sodelavcev in študentov, spoštovani gostje!

V imenu rektorja Univerze v Mariboru prof. dr. Zdravka Kačiča, ki se danes v Bratislavi udeležuje letne konference in skupščine Podonavske rektorske konference, se zahvaljujem za prijazno povabilo in čast, da lahko ta svečani zbor pozdravim v imenu Univerze v Mariboru.

Prav je, da se ob tej priložnosti spomnimo, da segajo začetki visokega šolstva v Mariboru v 19. stoletje, natančneje v leto 1859, ko je lavantinski škof Anton Martin Slomšek prenesel sedež škofije iz St. Andraža v Labotski dolini na Koroškem v Maribor in kmalu zatem tukaj razglasil tudi ustanovitev slovenskega bogoslovnega učilišča. S tem je Maribor dobil svojo prvo visokošolsko ustanovo, ki je postala pomembno žarišče slovenske verske, narodnostne, kulturne in znanstvene misli na slovenskem Štajerskem. Pomembni prelomnici sta tudi leto 1863, ko je bilo zasnovano dvoletno učiteljišče, in leto 1888, ko je to preraslo v štiriletno.

Univerza v Mariboru vključuje 17 fakultet, Univerzitetno knjižnico Maribor in Študentske domove, vpisuje 13.000 študentov v 190 študijskih programov in se po kakovosti izvajanja svoje znanstvenoraziskovalne in izobraževalne dejavnosti uvršča med tri odstotke najuspešnejših univerz na svetu.

Iskreno vam čestitam za zlati jubilej, 50 let, odkar se je začel izvajati univerzitetni teološki študij na enoti Teološke fakultete v Mariboru. V

osebnem življenju posameznega človeka srečanje z »abrahamom« običajno predstavlja nekakšen ustvarjalni vrh, polno zrelost pred zatonom v starost. To pa ne velja, vsaj ne nujno, za obletnico institucij, še posebej ne glede zatona v starost in še posebej ne za institucijo, kot je Teološka fakulteta, ki je usmerjena v prihodnost.

Če naš spomin usmerimo 50 let nazaj, v leto 1968, ugotovimo, da je bilo to eno nasilnih let po drugi svetovni vojni. Leto dogodkov, ki so močno zaznamovali kasnejše obdobje in katerih ponovitve si ne želimo: protivojni protesti v ZDA zaradi vojne v Vietnamu; nasilno zatrti praška pomlad na Češkoslovaškem; študentski nemiri in spopadi s policijo v Parizu, Beogradu, Zagrebu in drugod; eksplozija prve bombe Rdečih brigad v veleblagovnici v Frankfurtu; začetek t. i. severnoirskega konflikta; ter umora Martina Luthra Kinga in Roberta Kennedyja.

Vendar, kot radi rečemo, vsako slabo je tudi za nekaj dobro. Tako lahko z zgodovinskim odmikom od naštetih dogodkov istočasno opazimo močna gibanja za doseg pozitivnih idealov – doseči večjo demokracijo, pravičnejšo družbo, strpnost, spoštovanje in mir. V istem letu je izpod peresa pred nekaj dnevi umrlega velikana slovenske besede in misli, akademika dr. Alojza Rebule, izšel roman *V Sibilinem vetru*, ki predstavlja njegov največji dosežek in v katerem je zgodovinsko preteklost, življenje rimskega imperija v drugem stoletju pred Kristusom, uporabil za razmišljanje o duhovnih razsežnostih in stiskah sodobnega človeka.

Današnji slavljenci, enoti Teološke fakultete v Mariboru, želimo, da bi posebej tu na severovzhodu Slovenije v okviru svojega poslanstva še naprej razvijala svoj govor o začetkih vsega in o končnem smislu ter še naprej znatno prispevala k razvoju humanistične in družboslovne znanosti v korist človeka.

Pozdravni nagovor dekana Katoliške bogoslovne fakultete Univerze v Zagrebu, prof. dr. Maria Cifraka

Preuzvišena gospodo, veleučena gospođa prorektorice, veleučeni gospodine dekane, gospodine predstojnice področnega studija, bivša predstojnice, gospodo profesori, studentice i studenti!

Prema papi Ivanu Pavlu II. teologija je specifičan oblik »shvaćanja i tumaćenja Božje riječi« i kao takva »imala je i ima veliku važnost za Crkvu

i Božji narod kako bi – Crkva i Božji narod – stvaralački i plodonosno sudjelovali u Kristovu proročkom poslanju«. Zlatni jubilej Teološkog fakulteta Sveučilišta u Ljubljani na područnom studiju ovdje u Mariboru pokazuje da je to i duh II. vat. koncila: »Prvo zato što je otvaranje Crkve za dublje slušanje riječi Božje jedno od središnjih koncilskih htijenja, a drugo što se ovako uprisutnjena Riječ prirodno i obilato onda prelijeva u obnovljenu liturgiju i katehezu te ih iznutra hrani i prodahnjuje. [...] Dodamo li gornjim izrazito koncilskim temama još ekleziološko promišljanje Crkve, ekumenizam, dijalog s drugim religijama i onima koji ne vjeruju, sa suvremenim svijetom i njegovom kulturom uopće – izrekli smo, mislim, sve bitne koncilске sastojnice«.

50. godina je jubilejska, na nju se poziva Gospodin Isus u nazaretskoj sinagogi i veli: »Zaista, kažem vam, nijedan prorok nije dobro došao u svom zavičajju.« (Lk 4,24) No ispunjenje Pisma »danas« (Lk 4,21) pokazuje da je spasenje došlo. Svaki dan naše »sadašnjost« je zato važan u kršćanskom proročkom poslanju. Time smo zapravo naglasili potrebu teološke misli u svakom narodu, jer taj proročki govor teologije »više o nepovredivim etičkim načelima [...] otvara perspektive za ljudskiju i božanskiju budućnost za sve čovječanstvo«. Sadašnjost i budućnost su onakve kakva je njihova teologija. A i to je povijesni trenutak, znak vremena Crkvi.

Bavljenje poviješću otvara dijalog, u kojem pripovijedaju ne samo živi nego i oni koji su već umrli, prosopografija. A budućnost baš kao i prošlost i sadašnjost je u Božjim nakanama: »Jer ja znam svoje naume koje s vama namjeravam – riječ je Jahvina – naume mira, a ne nesreće: da vam dadnem budućnost i nadu.« (Jr 29,11) S tim riječima proroka Jeremije u ime Katoličkoga bogoslovnog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, ovdje prisutnih prodekana, prof. dr. sc. Ružice Razum, izv. prof. dr. sc. Nenada Malovića, i predsjednika hrvatske sekcije Europskog društva za katoličku teologiju, prof. dr. sc. Tončija Matulića, svih profesora, djelatnika i studenata čestitam vam ovaj zlatni jubilej. *Ad multos annos!*

Pozdravni nagovor predstavnika Pravoslavne bogoslovne fakultete Univerze v Beogradu, doc. dr. Zdravka Jovanovića

Preosvešteni gospodine Mitropolit, uzorita gospodo biskupi, poštovana gospođo prorektorko, poštovani gospodine dekane, prečasni, velečasni oci, uvažene i drage kolegince i kolege studenti, dame i gospodo,

Za mene predstavlja izuzetnu čast mogućnost da vam se danas obratim i da vam prenesem najsrdačnije pozdrave i čestitke našeg dekana episkopa profesora dr. Ignatija Midića, ali i celokupnog nastavno-naučnog veća Pravoslavnog bogoslovske fakulteta Univerziteta u Beogradu povodom proslave 50-letnice enote Teološkog fakulteta u Mariboru.

Jednodušne čestitke koje Vam upućuju kolege sa beogradskog Pravoslavnog bogoslovske fakulteta usmerene su prvenstveno na sve ono što ste kao prosvetna ustanova do sada već postigli u poučavanju Reči Božije, a želje se odnose da blagoslov koji od Gospodina izobilno dobijate i ubuduće kroz vaš trud oprisućuje njegovu ljubav prema ljudima i tvorevini u našem vremenu.

S obzirom na činjenicu da se savremeni svet nalazi u jednom specifičnom, kompleksnom i iskušenjima ispunjenom trenutku, delo teologa i teoške prosvete ima naročiti značaj i odgovornost. Svedočenje Raspetog i Vaskrslog Hrista je, čini se, danas potrebno osmisliti na takav način da ono bude ispunjeno snagom i autentičnošću poput prvobitnog apostolskog svedočenja, ali i originalno, novo i savremenom čoveku razumljivo, poput svedočenja koje su vekovima davali veliki Sveti Oci i Učitelji Crkve. Teologija jeste istovremeno katehetska, kritička i slavoslovna, ali ona ne može prestati da bude proročka. Ne u smislu da bi trebalo da se bavi predviđanjem budućnosti, već, saglasno biblijskom smislu reči, da rasuđuje o složenom duhu vremena i kontekstu u kome deluje, i da nalazi najbolji način za propoved Jevanđelja. Teolozi ovo mogu postići samo ukoliko sebe ne vide kao ličnosti koje se nalaze iznad ili izvan svog životnog okruženja i ne govore i pišu samo jedni za druge, koristeći frazeologiju i jezik koji ne razume niko osim njih samih. Drugim rečima, tumačenje drevnih tekstova bi trebalo da ide naporedo sa tumačenjem znakova i simbola savremenog sveta; teologija i teološka prosveta se nikada ne mogu u potpunosti poistovetiti ni sa jednom kulturom, ali, podjednako, nikada ne mogu postojati izvan svog kulturnog okruženja. Ova činjenica, po pravilu, donosi i nova iskušenja, ali i nove mogućnosti.

Ovo svakako važi i za našu savremenu epohu. U svakom slučaju, teološka prosveta i teolozi ne bi trebalo da pred svetom nastupaju pretenciozno i autoritarno već jedino sa pavlovskim smirenjem i skromnošću, ali i odlučnošću. Takođe, s obzirom na činjenicu da teologija ne postoji radi sebe same, ona svoje rasuđivanje o svetu prinosi Crkvi i njenoj misiji spasenja sveta.

Dragi prijatelji, od srca vam želimo da teološku nauku nastavite da svojim studentima, ali i celom svetu, predajete na takav način da ona u onima koji je ovde slušaju i primaju budi želju da preobražavaju najpre sebe, a potom i ceo svet i da Hristovu Blagu vest čine relevantnom za najurgentnije probleme savremene čovekove egzistencije.

Srećna vam 50-letnica enote Teološkog fakulteta sa željom da uspomena na njeno osnivanje proslavljate u zdravlju i radosti na mnoge godine! Hvala vam na hrišćanskoj ljubavi, gostoprimstvu i dobrodošlici!



Od leve: prodekan in predstojnik Enote v Mariboru izr. prof. dr. Stanislav Slatinek, doc. dr. Mateja Pevec Rozman, prof. dr. Vinko Potočnik, izr. prof. dr. Ivan Janež Štubec, izr. prof. dr. Arguštin Lah, izr. prof. dr. Maksimilijan Matjaž, mariborski nadškof metropolit msgr. Alojžij Cvikel in dekan Teološke fakultete prof. dr. Robert Petkovšek.

Foto: Tatjana Splichal.

Krožnik iz terre sigillate s kristogramoma, okrašen z radialnimi kanelurami ter koncentričnimi žlebovi in vtisi

Najdišče: Egipt

Višina: 6,5 cm

Premer ustja: 35,5 cm

Inv. št.: 107

Datacija: pozna rimska doba
(440–500)

Foto: Tomo Jeseničnik

Hrani: Teološka knjižnica Maribor



Skleda s klekom v obliki črke S in prstanastim dnom

Najdišče: Hebron (?)

Višina: 6,4 cm

Premer ustja: 15,6 cm

Inv. št.: 60

Datacija: srednja bronasta doba
(1800/1750–1550 pr. Kr.)

Foto: Tomo Jeseničnik

Hrani: Teološka knjižnica Maribor





Samo Skralovnik

Otvoritev biblične arheološke razstave ***Od puščave do mize***

Opening of the Biblical Archaeological Exhibition From Desert to the Table

V četrtek, 4. oktobra, je bila v Sinagogi Maribor odprta biblična arheološka razstava *Od puščave do mize*. Razstavo je pripravila Teološka fakulteta UL ob 50-letnici delovanja Enote v Mariboru, in sicer v sodelovanju s Centrom judovske kulturne dediščine Sinagoga Maribor.

Na odprtju sta zbirko in razstavo predstavila skrbnica zbirke, Fanika Krajnc-Vrečko, in avtor razstave, Samo Skralovnik, zbrane sta nagovorila tudi direktor Sinagoge Maribor Boris Hajdinjak in (nekdanja) prodekanja mariborske enote Teološke fakultete Mateja Pevec Rozman. Razstavo je odprl Maksimilijan Matjaž.

Biblična arheološka zbirka Teološke knjižnice Maribor

Zbirka predmetov iz Svete dežele izvira z območij današnjega Izraela, Palestine in Egipta in je edinstvena zbirka v Sloveniji. Nekateri muzeji v Sloveniji sicer hranijo posamezne predmete z Bližnjega vzhoda, ta zbirka pa je edina, ki je v celoti posvečena biblični arheologiji. Sestavljena je bila z mislijo, da bi bila uporabljena kot didaktični pripomoček, ki naj študentom in drugim približa zgodovino Svetega pisma. Zbirka je v zasebni lasti, hrani jo Teološka knjižnica Maribor. Predmeti iz zbirke so bili kupljeni v različnih antikvariatih v Jeruzalemu in imajo certifikate, iz katerih je razvidno njihovo poreklo.

V zbirki prevladujejo glineni predmeti – posodje različnih oblik in za različne namene (vrči, čaše, lonci, sklede) ter oljenke. Dobro so zastopani tudi stekleni predmeti (posodice, balzamariji) in kamniti pečatniki. Zbirka vsebuje še dve bazaltni skledi (možnarja) in tri primere figurativne umetnosti.

Zbirka je časovno zelo heterogena, v njej so predmeti iz obdobjih od bakrene dobe (5. oziroma 4. tisočletje pr. Kr.) do obdobja arabske ekspanzije (7. stoletje po Kr.). Obdobja so različno zastopana, najbolj srednja bronasta in mlajša železna doba. Najstarejši predmet v zbirki je bazaltna skleda oziroma možnar iz bakrene dobe (4500–3500 pr. Kr.).

Osnovni katalog zbirke je rokopisni popis predmetov, ki ga je v Izraelu pripravil arheolog Jean-Baptiste Humbert na francoski biblični in arheološki šoli *École Biblique et Archeologique* v Jeruzalemu. Leta 2006 je knjižnica sodelovala v mednarodnem projektu digitalizacije v sklopu CULTURE 2000. Takrat je zbirko digitalizirala na pobudo vodje knjižnice, dr. Fanike Krajnc-Vrečko, arheologa Aleksandra Nestorović in Andrej Preložnik pa sta dopolnila arhiv zbirke z arheološkimi risbami in opisi ter jih primerjala z razpoložljivo literaturo. Opisi posameznih predmetov tako vsebujejo podatke o najdišču, dataciji, materialu, izdelavi, okrasju, merah, hranjenju.

Nenazadnje je Biblična arheološka zbirka Teološke knjižnice Maribor edinstvena tudi v tem, da v njej ne najdemo orožja, nakita ali denarja, temveč prevladujejo lončenina in predmeti, povezani z vsakdanjim življenjem. In prav to je pomembno vplivalo na to, da sta rdeča nit razstave prehrana in njena vloga v Svetem pismu.

»Ni bilo dovolj, da si je Bog Svetega pisma nadel podobo človeka, moral se je spremeniti v hrano, v kruh«

Doc. dr. Samo Skralovnik, avtor razstave, je obiskovalce otvoritve (in bralce razstavnega kataloga) nagovoril z razmišljanjem o pomenu hrane v Svetem pismu:

»Človek ne živi samo od kruha.« (5 Mz 8,3) Sveto pismo vabi k spoznanju, da so v življenju pomembnejše stvari, kot je *lehem*, kruh, a pogostost te besede in njenih izpeljank v svetopisemskih besedilih

in širše – kdo npr. ni slišal za Betlehem, »hišo kruha« – jasno kaže na njegovo pomembnost.

Prehranjevanje je temeljna človeška potreba, ki je pomembno sooblikovala vsako kulturo, v preteklosti še bolj kot danes. Življenje večine ljudi starih ljudstev se je vrtelo okoli zagotavljanja hrane, njene pridelave, spravila, priprave in zaužitja. Ker je imela hrana središčno in vseprisotno vlogo, je imelo to, kaj so jedli in kdo je bil vpleten v pripravo hrane, velik pomen, zato nam lahko dobro osvetli življenje v starem Izraelu. Hrana uteleša družbene odnose, ki povezujejo njeno pridelavo, razdelitev in pripravo, območja božanskega in človeškega.

Hrana v Svetem pismu predstavlja ne le pomembno zgodovinsko in kulturno presečišče – številni pomembni dogodki, opisani v Svetem pismu, so se zgodili »za mizo« – temveč doživi tudi pomembno teološko transformacijo. Človekova usoda – padec in odrešenje – je tako naslikana prav s hrano: »Vzela je torej od njegovega sadu in jedla, dala pa je tudi možu, ki je bil z njo, in je jedel.« (1 Mz 3,6) Tudi dogajanje ob koncu časov je podrobno naslikano z mesijansko gostijo (Iz 25,6-8). Jezus v govoru o ponovnem prihodu predstavlja kot temeljni kriterij sodnega dne prav odnos do hrane oziroma pripravljenost deliti to hrano: »Pridite, blagoslovljeni mojega Očeta! Prejmite v posest kraljestvo, ki vam je pripravljeno od začetka sveta! Kajti lačen sem bil in ste mi dali jesti, žejen sem bil in ste mi dali piti ...« (Mt 25,34-35)

Jesti za isto mizo v Svetem pismu označuje pripravljenost sprejeti nekoga kot sebi enakega, kot prijatelja. Ko se Jezus v evangelijih druží in obeduje z grešniki, sporoča, da grešnika, torej slehernika, sprejema kot prijatelja. Podobno je v današnji kulturi. Si lahko priključite v spomin podobo, kako skupaj obedujeta klošar in politik ali direktor banke? Morda najbolj očitna in tudi najlažje preverljiva metoda pa je domača kuhinja, hladilnik. Odgovor na vprašanje, komu dovolite, da sam brska po vašem hladilniku, je odgovor na vprašanje, kdo je vaš bližnji.

Hrana ima v Svetem pismu tako pomembno vlogo, da lahko izrečemo naslednjo trditev: v resnici ni bilo dovolj, da si je Bog Svetega pisma nadel podobo človeka, moral se je spremeniti v hrano, v kruh

(evharistijo). Tako ni naključje, da judovska pasha predstavlja okvir, kjer se je »moralo« dopolniti Božje delo odrešitve, kjer je bila sklenjena Nova zaveza, tj. za mizo: »Medtem ko so jedli, je Jezus vzел kruh, blagoslovil, razlomil, dal učencem in rekel: 'Vzemite, jejte, to je moje telo.' Nato je vzел kelih, se zahvalil, jim ga dal in rekel: 'Pijte iz njega vsi. To je namreč moja kri zaveze, ki se preliva za mnoge v odpuščanje grehov.'« Spominjanje (zikkaron) ni le obnavljanje preteklosti, ampak ponavzočanje (liturgični »danes«); tako preteklost v obhajanju postane sedanost – ob hrani. V enem bolj znanih svetopisemskih odlomkov, v katerem Jezus učence uči moliti, prosimo za hrano, vsakdanji kruh, ki v tem kontekstu že prerašča iz dobesednega pomena (hrana) v splošne človeške potrebe in pogoje za življenje: »Človek ne živi samo od kruha.« (5 Mz 8,3)

Hebrejska beseda *lehem* pomeni »kruh«, označuje pa tudi hrano na splošno. Beseda prvotno ni pomenila le kruha. V arabščini je beseda *lahm* kasneje pomenila meso in označevala »glavno hrano«. Ko so bila žita (moka) osnova prehranjevanja, je *lehem* pomenil kruh, za tiste, ki so se večinoma prehranjevali z mesom, pa meso. »Jedilnik« je vedno pogojen s časom in načinom življenja. Puščava v naslovu je tako predstavljal nomadski način življenja (prehranjevanja) Izraelcev, miza pa način življenja v civilizaciji (stalni naselitvi). Miza hkrati kaže na zadnjo večerjo, prostor, kjer je bila sklenjena Nova zaveza. Obe zavezi sta bili sklenjeni ob hrani, prva na peščenih tleh Sinajskega pogorja, »zrli so Boga, jedli so in pili« (2 Mz 24,11), druga za mizo pri Jezusovi zadnji večerji.

»Od gline do življenja, od davne preteklosti do aktualne sedanosti«

Razstavo je otvoril izr. prof. dr. Maksimilijan Matjaž, predstojnik Katedre za Sveto pismo in judovstvo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani, ki predstavlja kontinuiteto dela in naporov akademika prof. dr. Jožeta Krašovca, ki je predmete dolga leta kupoval, leta 1990 pa predal knjižnici Enote v Mariboru, Teološki knjižnici Maribor. V recenziji razstavnega kataloga je zapisal:

Razstava Biblične arheološke zbirke mariborske teološke knjižnice z naslovom *Od puščave do mize*, ki je nastala v sodelovanju Teološke fakultete in Sinagoge Maribor, predstavlja uspešen primer

ustvarjalne interdisciplinarnosti, ki odpira iščočemu človeku nove poglede in nove pristope. Ko sedejo za skupno mizo arheolog, zgodovinar, biblicist in teolog, lahko tudi tisočletja stari predmeti in teksti zasijejo v novi luči in spregovorijo na nov način. Da je to uspelo v tako dovršeni obliki, sta svoj pomemben delež prispevala tudi avtor vrhunskih fotografij ter mojster grafike in oblikovanja.

Avtorjem razstave in kataloga je uspelo ustvariti prepričljive prehode, ki bodo gledalca in bralca večplastno nagovorili in vključili v vznemirljivo popotovanje od davne preteklosti do aktualne sedanjosti. Prvi prehod zaznamuje že sama arheološka zbirka različnih posod, ki zajema predmete od bakrene dobe (ok. 4000 pr. Kr.) do predmetov iz pozne bizantinske dobe (ok. 700 po Kr.). Ker je lončenina najboljša priča tehnološkega, gospodarskega in družbenega razvoja, bo lahko pozoren gledalec opazoval postopen razvoj materialne kulture, na katerem temelji tudi naša civilizacija. Drugi prehod tvori izbor bibličnih tekstov, ki bralca povede od devteronomistične tradicije preko evangelijev do poznih pavlinskih pisem. Tretji prehod ustvarjajo zgodovinski opisi obdobj, v katerih je potovalo izvoljeno ljudstvo. Začne se s prihodom Abrahama na območje Kanaana v 17. stol. pr. Kr. in zaključi z opisom življenja novih pavlinskih skupnosti v Mali Aziji in drugod po rimskem imperiju. Četrti prehod, v katerem najdejo presečišče tudi preostali trije, pa je tematsko-teološki. Razstava sledi podobi prehranjevanja kot temeljni človeški dejavnosti, v kateri se križajo človekova materialna, duhovna in družbena dimenzija. Ob človekovem odnosu do hrane se je razvijal tudi njegov odnos do najbližjih, do družbe in do svetega. Ob hranjenju se ni razvijala le tehnika pridelovanja in priprave hrane, temveč tudi morala, etika in teologija. Človek je prav ob hrani doživel tako svojo končnost in odvisnost kot tudi svojo ustvarjalnost ter poklicanost v presežno – v odnos. Odnos do hrane je odslikaval odnos do vira življenja, zato je judovsko-krščanska tradicija od vsega začetka v svoje obrede vključevala hrano in hranjenje. Na tem ozadju lahko torej razumemo veliko angažiranost in ustvarjalnost, ki jo je judovsko-krščanska civilizacija posvečala izdelavi posodja in priprav, ki so jih uporabljali pri obedih in pri bogoslužju.

Estetsko dovršeno in vsebinsko argumentirano prepletanje teh štirih tokov, ki popeljejo obiskovalca skozi tisočletja rasti in zorenja

človeškega duha, je posrečena izvirnost te razstave. Njen namen gotovo ni samo odstirati detajle zgodovinskega potovanja »od puščave do mize«, ki jih je izvoljeno ljudstvo zapustilo kot duhovno dediščino človeštvu, temveč tudi pričevati o veličini duha, ki navdihuje te prehode, da iz mrtve gline spregovori živa podoba, da se v puščavi porodi življenje, da se iz posameznika prerodi človek, ki lahko ustvarja, ljubi in občuduje.

»Ko posoda približuje Besedo«

Pri snovanju razstave je sodeloval zgodovinar doc. dr. Aleš Maver s Filozofske fakultete v Mariboru. Svoje misli je strnil v recenzijo kataloga zbirke:

Razstava *Od puščave do mize* prihaja v Sinagogo Maribor ob obeleževanju petdesete obletnice delovanja Enote v Mariboru Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Že takoj na začetku je mogoče reči, da gre za posrečeno izbiro. Predmeti svetopisemske arheološke zbirke, ki jih sicer hranijo v knjižnici te izobraževalne ustanove, so namreč eno najzanimivejših pričevanj o delovanju enote.

Kot glavno odliko razstave in kataloga bi izpostavil dosledno povezovanje arheoloških, zgodovinskih in teoloških vidikov. Za to je zaslužno sodelovanje bibličista dr. Sama Skralovnika, arheologov Aleksandre Nestorović in Andreja Preložnika ter zgodovinarja Borisa Hajdinjaka pri pripravi gradiva. Nespregljiv je tudi delež teologinje dr. Fanike Krajnc-Vrečko, skrbnice zbirke.

Pisati o zgodovinskem ozadju starozaveznih tekstov je vedno zahtevna naloga, tudi zato, ker ni lahko uskladiti obsežnih naracij z arheološkim gradivom. Razstavi je lastno, da avtor zmerno vozi slalom med skrajnimi možnostmi. Po eni strani se oklepa razmeroma tradicionalne, na knjigah Stare zaveze utemeljene kronologije, a po drugi strani jasno loči med zgodovinsko in teološko plastjo svetopisemskega sporočila. Tako bralca dosledno opozarja na razkorak med opisom Stare zaveze in današnjim prevladujočim mnenjem zgodovinarjev, denimo pri sodnikih, pri katerih je jasno izpostavljeno, da je njihova podoba voditeljev vseh izraelskih rodov močno pretirana. Za obiskovalke in obiskovalce razstave pa bodo kajpak najpomembnejše navezave predmetov iz arheološke zbirke na

povedano o prehrani v svetopisemskih besedilih. Četudi je šlo tukaj verjetno za najtežji del naloge pripravljavcev razstave in predstavitev, so mu bili več kot kos in so predmetom, predvsem lončenini in svetilkam, dejansko vdihnili življenje. S tem niso le omogočili dostopa do ene pomembnejših arheoloških zbirk v Mariboru širši javnosti, marveč so tudi potrdili relevantnost bibličistike in teologije na sploh za sodobnost.

»Predmeti, priče, ki pripovedujejo zgodbe iz preteklosti«

Navzoče na otvoritvi je pozdravila in nagovorila doc. dr. Mateja Pevec Rozman (nekdanja prodekanja mariborske enote Teološke fakultete). Razstavo je povezala s praznovanjem kulturne dediščine Evrope, ki se obeležuje v letu 2018. Zbrane na razstavi (in bralce razstavnega kataloga) je nagovorila z naslednjimi besedami:

Leto 2018 je posvečeno praznovanju kulturne dediščine Evrope. Poznavanje in odkrivanje kulturne dediščine je pomembno, saj odstira pot v preteklost in po stopinjah, ki jih je človeštvo naredilo v svojem razvoju, pojasnjuje sedanost ter nakazuje pot v prihodnost. Poznavanje kulturne dediščine pomeni poznavanje korenin človeštva, poznavanje identitete naroda in končno svoje lastne identitete. Tako ni naključje, da prav v letu kulturne dediščine dajemo na ogled in tako širši javnosti odpiramo del bogate Biblične arheološke zbirke, ki jo hrani Teološka knjižnica Maribor, knjižnica enote Teološke fakultete v Mariboru, ki letošnje leto obhaja svoj zlati jubilej, 50-letnico delovanja. Zato smo lahko še posebej veseli in ponosni, da so ob odličnem sodelovanju dveh imenitnih ustanov – Sinagoge Maribor in Teološke fakultete, Enote v Mariboru s svojo Teološko knjižnico – na razstavi v mariborski sinagogi ponovno zaživali predmeti Biblične arheološke zbirke ter tako na poseben način obeležili zlati jubilej mariborske enote in leto kulturne dediščine.

Predmeti arheološke zbirke, ki jih najdemo na razstavi, njihove opise pa v tem katalogu, nas vodijo v daljno preteklost. Vodijo nas v kraje in čase, ki so od nas in od sedanjega trenutka oddaljeni več tisočletij. Primerki, ki jih lahko danes občudujemo, niso zgolj predmeti iz preteklosti, predmeti, ki jih je v davnini izdelala človeška roka in so zdaj na ogled, temveč so mnogo več. So živi pripovedovalci, priče,

ki pripovedujejo zgodbe preteklosti, zgodbe o človeku in njegovem hrepenenju, o stiskah in radostih, pripovedujejo o življenju in smrti, o iskanju smisla in iskanju tistega, ki presega vso tukajšnjost, Tistega, ki daje življenje in vodi »od puščave do mize«.

Predmeti Biblične arheološke zbirke so na videz preprosti, a nosijo v sebi pečat lepote, pečat, ki je vtisnjen v vsak predmet s posebno skrbjo in ljubeznijo. Posode, vrči, oljenke ... Vse te umetelne oblike nam odstirajo pogled v notranjost človekovega doživljanja samega sebe, okolice, sil v naravi, celotnega stvarstva. So priče časa, ki ga ni več, a je hkrati tako resničen in navzoč, da se nas dotakne z vso močjo in pristnostjo ter nas ne more pustiti ravnodušnih. Predmeti nosijo v sebi pečat najglobljih doživljanj in čutenj človeka, ki je od najzgodnejših obdobj svojega samozavedanja v svoje delo želel vtisniti sledi doživljanja in hrepenenja duše. Tako nam razstava in katalog predmetov odstirata pogled v našo preteklost, v našo človeško zgodovino. Poznavanje zgodovine nam pomaga odgovoriti na preprosti, a hkrati najzahtevnejši vprašanji, ki si ju človek poleg zgodovinskega vprašanja – »Od kod prihajam?« – enako zavzeto postavlja tako danes kot tudi nekoč: »Kdo sem?« in »Kam grem?«. Poznavanje zgodovine – svoje lastne, zgodovine naroda in človeštva – in odgovori na vprašanje »Od kod prihajam?« nas spontano vodijo do soočanja s to zgodovino in s postavljanjem ciljev, ki jih želimo doseči oziroma h katerim smo usmerjeni. Brez zgodovine in soočenja z njo ni sedanjosti niti prihodnosti.



Foto: Andrej Petelinšek. Sinagoga je bila ob otvoritvi razstave *Od puščave do mize* prepolna.

Vabilo k sodelovanju na mednarodnem simpoziju

800 LET SOBIVANJA

Leta 1219, ko je potekala peta križarska vojna za osvoboditev svetih krajev, se je sv. Frančišek Asiški v Damietti, na robu delte Nila, srečal z egiptovskim sultanom. Leta 2019 bomo obhajali 800 let od miroljubnega in dobronamernega srečanja med kristjanom Frančiškom Asiškim in muslimanom Al-Kamilom. Na to srečanje smo ponosni, ker sta oba, asiški ubožec in sultan, sredi krutega nasilja pokazala drugačno pot sobivanja in dokazala, da je dialog mogoč. Inštitut Stanka Janežiča za dogmatično, osnovno in ekumensko teologijo ter religiologijo in dialog, ki deluje v okviru Teološke fakultete, ter Slovenska frančiškanska provinca sv. Križa bosta ob tej priložnosti v Ljubljani v prvem tednu oktobra 2019 organizirala znanstveni simpozij o dialogu med kristjani in muslimani.

Simpozij bo tematiko obravnaval v dveh perspektivah: zgodovina dialoga med kristjani in muslimani ter današnje stanje odnosa med omenjenimi. Pri obeh perspektivah želimo posebej izpostaviti vidik sodelovanja med frančiškani in muslimani v Palestini in na Balkanu.

K aktivnemu sodelovanju vabimo vse, ki lahko s svojim poznavanjem tematike osvetlijo dogodek pred osmimi stoletji, zgodovinsko perspektivo in današnje stanje dialoga med kristjani in muslimani. Predavanja v slovenščini, hrvaščini, bosanščini ali angleščini naj bodo dolga 30 minut. Po simpoziju bodo objavljena v znanstveni reviji *Edinost in dialog*.

Prijave in informacije: mari.osredkar.ofm@siol.net.

Dr. Mari Jože Osredkar, OFM,
organizator in predstojnik Inštituta Stanka Janežiča

Svetilka z okroglim trupom in majhnim zaobljenim noskom, okrašena z nizom vtisnjenih S-spiral

Najdišče: neznano

Višina: 2,2 cm

Dolžina: 8 cm

Inv. št.: 27

Datacija: zgodnje rimsko obdobje (100–300)

Foto: Tomo Jeseničnik

Hrani: Teološka knjižnica Maribor



Enoročajni kroglasti vrč z zaobljenim dnom

Najdišče: Hebron

Višina: 14,9 cm

Premer ustja: 7,9 cm

Inv. št.: 78

Datacija: mlajša železna doba (720–587/586 pr. Kr.)

Foto: Tomo Jeseničnik

Hrani: Teološka knjižnica Maribor



Navodila sodelavcem

Besedilo, ki ga avtor¹ pošlje na naslov revije *Edinost in dialog*, je besedilo, ki še **ni bilo objavljeno drugod niti ni drugod v recenzijem postopku**. Besedilo je treba poslati v elektronski obliki na naslov glavnega in odgovornega urednika (maksimilijan.matjaz@teof.uni-lj.si) oz. na naslov revije (edinost-dialog@teof.uni-lj.si). Objave v reviji se ne honorirajo.

Zaradi **anonimnega recenzijskega postopka** mora biti prispevek anonimen (tj. brez navedbe avtorja). Avtor poleg anonimnega prispevka pošlje prijavo oziroma spremni list, na katerem navede ime in priimek, naslov članka, svoje ključne biografske podatke in izjavo, da besedilo še ni bilo objavljeno in da še ni v recenzijem postopku.

Priporočeno je, da avtorji upoštevajo oziroma citirajo članke, skladne z obravnavano tematiko, ki so bili v zadnjih petih letih objavljeni v reviji *Edinost in dialog*. To predstavlja izraz kolegialnosti v odnosu do drugih avtorjev, istočasno pa gre za izraz spoštovanja do revije ter pomemben dejavnik pri nadaljnjem razvijanju njene vplivnosti in relevantnosti.

Če je članek nastal kot rezultat določenega raziskovalnega programa ali projekta, ki ga financira določena organizacija ali ustanova, je to treba izrecno navesti v posebni opombi pod črto na naslovni strani. Primer navedbe: »Članek je nastal kot rezultat dejavnosti raziskovalnega programa P6-0262 *Judovsko-krščanski viri in razsežnosti pravičnosti*, ki ga je sofinancirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna.«

1. Vrsta in velikost pisave

Besedilo naj bo urejeno z urejevalnikom besedila Microsoft Word (za okolje Windows) v pisavi Times New Roman brez dodatnih slogovnih določil. Velikost pisave naj bo 12 pt, razmik med vrsticami 1,5 (opombe 10 pt, razmik 1).

Za besede, zapisane v grščini ali hebrejščini, je treba uporabiti pisavo *SBL Greek/SBL Hebrew* (dostopna s podrobnejšimi navodili na spletni strani Society of Biblical Literature) ali *Bwtransb* (dostopna s podrobnejšimi navodili na spletni strani Bible Works). Črke hebrejske abecede se v transkripciji zapišejo, kot sledi: ׀, **h**, **g**, **d**, **h**, **w**, **z**, **h**, **t**, **y**, **k**, **l**, **m**, **n**, **s**, **ç**, **p**, **ç**, **q**, **r**, **ç**, **ç**, **t**. Črke *Begadkephat* (תפכרתג) se pišejo: b, g, d, k, p, t.

2. Povzetek, ključne besede, obseg

Besedilo znanstvenega članka ima **povzetek** in **ključne besede**. Povzetek naj obsega do 160 besed oziroma do 800 znakov. Povzetek obsega natančno opredelitev teme članka, metodologijo in sklepe. Naslov članka mora biti jasen, zgovoren in ne daljši od 100 znakov.

Obseg izvirnega in preglednega znanstvenega članka naj praviloma ne presega dolžine 20.000 znakov (vključno s presledki); poročila ne več kot 10.000 znakov, ocene knjig

¹ Izraz avtor je napisan v moški slovnični obliki in je uporabljen kot nevtralen za ženske in moške.

ne več kot 8000 znakov. Slikovno gradivo (in/ali tabele) mora biti poslano ločeno (v formatih JPG ali TIF), v besedilu članka mora biti označeno mesto, kamor spada.

Slog besedila mora ustrezati znanstveni ravni, besedilo mora biti pred oddajo **jezikovno pregledano (lektorirano)**. **Opombe** morajo biti pisane enotno kot **sprotne opombe pod črto**.

3. Navajanje

Način navajanja mora biti v skladu z metodologijo znanstvenega dela na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani. Priimek avtorja, leto izida citiranega dela in stran zapišemo za citatom v obliki (priimek leto, stran), npr. (Žust 2007, 109). Na isti način navajamo citate iz periodičnih publikacij. Če sta avtorja dva, navedek zapišemo v obliki (priimek in priimek leto, stran), npr. (Škafar in Nežič 1998, 33). Pri več kot treh avtorjih uporabimo obliko (priimek idr. leto, stran), npr. (Sorč idr. 2003, 21). Če avtor dela ni naveden, namesto priimka uporabimo naslov, lahko po potrebi tudi skrajšane ga, npr. (*Devetdnevnica k časti milostne Matere Božje* 1916, 5). Če priimek navedemo že v citatu, ga v navedku izpustimo in navedemo samo leto in stran. Npr.: »Kakor je zapisal Avguštin Lah (2000, 57) [...]«. Če v istem oklepaju navajamo več del, ločujemo drugo od drugega s podpičji, npr. (Škafar 1998, 16; Lah 2003, 73). Če v istem odstavku ali poglavju neprekinjeno navajamo isto delo, navedemo referenco v celoti samo prvič, v nadaljevanju pa v oklepajih navajamo le še številko strani. Izpuščene dele znotraj navedka označujemo z [...]. Okrajšave »prim.« ne uporabljamo.

3.1 Postavljanje referenc/sklicev

Pri **citatih** stoji ločilo

- **za referenco**, če referenca označuje del povedi:

Nastopi brez vsake utemeljitve, nenadoma in brez obrazložitve, ko Ezra izve, da se »izraelsko ljudstvo še ni ločilo od ljudstev dežel, kajti izmed njihovih hčerá so jemali žene zase in za svoje sinove ter oskrunili sveti zarod z ljudstvi dežel« (Ezr 9,1-2).

- **pred referenco** (referenca sama je brez ločila), če referenca označuje eno poved ali več povedi:

Tobit začne moliti z besedami: »Pravičen si (*δικαιος*), Gospod, in pravična so vsa tvoja dela in vse tvoje poti so usmiljenje (*ἐλεημοσύναι*) in resnica (*ἀλήθεια*).« (Tob 3,2)

Pri **parafrazah** stoji ločilo

- **pred referenco**, če referenca označuje celoten odstavek oz. več povedi:

Z razmahom ideje individualnih človekovih pravic in temeljnih svoboščin, izrazito v času po drugi svetovni vojni, avtonomija verskih organizacij ponovno pridobiva pomen v političnem, ekonomskem in pravnem ustroju družbe. Izključne pristojnosti na področju članstva, upravljanja premoženja in vodenja organizacije, izvzem od splošno veljavnih predpisov države in možnost uporabe religiozno zaznamovanih norm vedenja in ravnanja so v današnjem času univerzalno priznani elementi kolektivnega vidika individualno zagotovljene pravice do svobode vesti oziroma veroizpovedi. (Šturm 2010, 444–457; 122–139)

- **za referenco**, če referenca označuje eno samo poved:

V večini so razlike, drugačnosti predvsem med Pravoslavno in Katoliško cerkvijo v manjšini in v temelju premagljivega (Janežič 2006, 94).

Marija, Jezusova mati, in Elizabeta, mati Janeza Krstnika, sta se, denimo, povezali v nosečnosti in v medsebojni pomoči v zanju novem, veselem in presenetljivem ter zato ranljivem položaju (Lk 1,31-56).

Za citiranje cerkvenih dokumentov, *Zakonika cerkvenega prava (ZCP)*, *Katekizma Katoliške cerkve (KKC)* in drugih standardnih besedil, ki jih obravnavamo kot vire, uporabljamo ustaljene okrajšave (*Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete* 1992). Kratice domačih del, zbirk in leksikonov se uporabljajo, če so splošno znane in priznane. Kratice revij/časopisov so v ležeči pisavi (kurzivi), kratice zbornikov, leksikonov ali monografij so v pokončni pisavi.

3.2 Citiranje Svetega pisma

Za navajanje Svetega pisma se uporabljajo standardne krajšave svetopisemskih knjig (glej: *Sveto pismo Nova zaveza in Psalmi: jeruzalemska izdaja*. 2010. Ljubljana: Družina, Teološka fakulteta).² Pri krajšavah (okrajšavah in kraticah) v tujem jeziku se avtor ravna po priročniku *The SBL Handbook of Style*.

Pri navajanju svetopisemskih besedil se med vrsticami uporablja vezaj (-), med poglavji pa pomišljaj (-):

2 Mz 20,17 Mr 4,35	ena vrstica
Ezk 11,22-25 Jn 1,2-3	več neprekinjenih vrstic v istem poglavju
2 Mz 24,3.7 Mt 5,1.5.7	več prekinjenih vrstic v istem poglavju
Jer 7,1-5; 12,5-6 Jn 1,2-3; 4,2-6	več neprekinjenih vrstic v različnih poglavjih
Mih 2 Apd 12	eno poglavje
5 Mz 32-34 Mr 3-6	več neprekinjenih poglavij
5 Mz 4,44-28,68 Mr 3,1-4,45	več neprekinjenih poglavij z vrsticami

² Kratice (nekaterih) svetopisemskih izdaj; SSP = Slovenski standardni prevod; SPJ = Jeruzalemska izdaja; EKU = Ekumenski prevod (iz leta 1974); CHR = Chraskov prevod (iz leta 1914); MAR = Mariborska izdaja (1959-1961); DAL = Dalmatinov prevod (1584).

4. Seznam referenc oz. literature

Prispevek ima **na koncu seznam referenc oz. literature**. Knjižna dela se navajajo v obliki: Priimek, ime. Leto. *Naslov*. Kraj: založba.

En avtor:

Lah, Avguštin. 2001. *Skrivnost troedinega Boga*. Maribor: Teološka fakulteta.

— — —. 2008. *V znamenju osebe: poskus trinitarične antropologije*. Ljubljana: Družina.

Dva avtorja:

Rode, Franc, in Anton Stres. 1977. *Kriterij krščanstva v pluralistični družbi*. Tinje: Dom prosvete.

Trije avtorji:

Sajama, Seppo, Matti Kamppinen in Simo Vihjanen. 1994. *Misel in smisel: uvod v fenomenologijo*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

Članki iz revij se navajajo v obliki: Priimek, ime. Leto. Naslov članka. *Ime publikacije* letnik: prva–zadnja stran.

Krašovec, Jože. 1991. Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje. *Bogoslovni vestnik* 51: 270–285.

Sorč, Ciril. 2004. Trinitarično pojmovanje osebe. *Tretji dan* 33 (julij–september): 25–33.

Natančnejša navodila za citiranje so na spletnem naslovu Teološke fakultete.

Oblikovanje naslovnice

Krog je od nekdaj pomemben del simbolne govornice verstev in modroslovja od babilonskih, keltskih, orientalskih tja do židovskih in krščanskih izročil. Pomemben je tudi v islamu. Simbol kroga je mnogoplasten – od popolnosti, večnosti do edinosti kozmičnih razsežnosti.

Prekrivanje dveh krogov so v filozofiji poimenovali diada – simbolizira princip dvojnosti oziroma drugačnosti, ločitev od prvobitne celosti in hrepenenje po ponovni stopitvi v celost. Na ta paradoks so opozorili že Grki. Medtem ko se diada ločuje od enosti, njeni nasprotni poli spominjajo na svoj izvor ter se medsebojno privlačijo, tako se ponovno stopijo in dosežejo enost. Diada ločuje in združuje, odbija in privlači, razdružuje ter se ponovno približuje. Hkrati ponazarja dinamiko biblično-krščanskih kreativnih odnosov z dimenzijo trojnosti. Zato se zdi primeren simbol za revijo z dialoško problematiko.

Peter Požauko, oblikovalec

Instructions for contributors

The text submitted by the author¹ to the e-mail address of the journal *Unity and Dialogue* has **not yet been published or submitted for review elsewhere**. The text must be sent in electronic form to the address of the Editor in Chief (maksimilijan.matjaz@teof.uni-lj.si) or the address of the journal (edinstost-dialog@teof.uni-lj.si). No fees shall be paid for the articles published in the journal.

Since **the peer review is anonymous**, the article must be sent anonymously (i.e. without indicating the author). In addition to the anonymous article, the author also has to send the application or the cover sheet with their name and surname, title of the article, key biographic data, and the statement that the text has not yet been published or submitted for review elsewhere. The application form is available on the website of the journal.

1. Font type and size

The text should be edited in Microsoft Word (for Windows), the font Times New Roman should be used without any styles. The font size should be 12 pt., line spacing 1.5, and footnotes 10 pt.

For words written in Greek or Hebrew, the font *SBL Greek/SBL Hebrews* should be used (available, with detailed instructions, on the website of the Society of Biblical Literature) or *Bwtransb* (available, with detailed instructions, on the website Bible Works). In transcription, the letters of the Hebrew alphabet are written as follows: ׀, b, g, d, h, w, z, h, t, y, k, l, m, n, s, c, p, s, q, r, s, s, t. The letters *Begadkephat* are written as follows: b, g, d, k, p, t.

2. Abstract, keywords, scope

The text of the scientific article must comprise the **abstract** and the **keywords**. The maximum length of the abstract should be 160 words or 800 characters. The abstract should present the exact definition of the topic of the article, methodology, and conclusions. The title of the article must be concise and unambiguous, and not longer than 100 characters.

The length of the article should not exceed 20,000 characters (including spaces); reports should not be longer than 10,000 characters, and the length of book reviews should not exceed 8,000 characters. Any graphic material (and/or tables) must be sent separately (in JPG or TIF formats) with an indication of its position in the text. The style of the text must correspond to the scientific level, and prior to submission the text must be **language-edited (proofread)**. **Notes** must always be included in the form of **footnotes**.

3. References

References must be provided in accordance with the methodology of scientific work at the Faculty of Theology, University of Ljubljana. The surname of the author, the

¹ The term 'author' used in the masculine grammatical form shall refer neutrally to both men and women.

year of the publication, and page(s) are inserted after the quote in the form (surname, year, page[s]), e.g. (Žust 2007, 109). The citations from periodic publications are written in the same manner. If there are two authors, the citation is written in the form (surname and surname year, page), e.g. (Škafar and Nežič 1998, 33). If there are more than three authors, we use the form (surname et al. year, page), e.g. (Sorč et al. 2003, 21). If no author is indicated, we use the title instead of the surname and abbreviate it, if necessary. If the last name is already mentioned in the quotation, it shall be omitted in the quote and we only indicate the year and page(s). If there are several works cited in the same brackets, these shall be separated by semicolons. If the same work is being cited throughout the same paragraph or chapter, we indicate the reference in its entirety only once, and thereafter only the page number is indicated in brackets. We do not use abbreviation cf.

3.1 Form of references

In **citations**, the punctuation is placed

- **after the reference**, if it refers to part of the sentence;
- **in front of the reference** (the reference itself has no punctuation), if it refers to an entire sentence or several sentences.

In **paraphrases**, the punctuation is placed

- **after the reference**, if it refers to a single sentence;
- **in front of the reference**, if it refers to several sentences.

When citing church documents, *Code of Canon Law* (CCL), *Catechism of the Catholic Church* (CCC) and other standard texts used as sources, we use standard abbreviations (*Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete* 1992). Abbreviations of domestic texts, collections, and lexicons are used, if they are generally known and recognized. Abbreviations of journals are in italics, while abbreviations of lexicons or monographs are indicated in an upright font.

3.2. Citing the Holy Bible

For the abbreviations (and other acronyms) in a foreign language, the author should use *The SBL Handbook of Style*.

When quoting biblical texts, a hyphen (-) is used between the lines and a dash (–) between the chapters.

4. List of references/literature

At the end of the article a list of references or literature is included. Literary works are listed in the following form: Surname, Name. Year. *Title*. Location: Publisher.

Journal articles are listed in the following form: Surname, Name. Year. Title of the article. *Name of publication* year: first–last page.

Edinost in dialog

je znanstvena revija *Inštituta Stanke Janežiča za dogmatično, osnovno in ekumensko teologijo ter religiologijo in dialog* Teološke fakultete Univerze v Ljubljani z recenzijo.

Revija je nova serija revij *Kraljestvo božje*, letnik 1 (1924)–15 (1941) in 16 (1957)–24 (1968), ter *V edinosti*, letnik 25 (1970)–67 (2012). Revija *Edinost in dialog*, letnik 68, je izšla leta 2013.

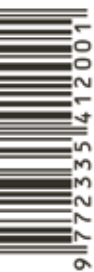
V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, je vpisana pod zaporedno številko 1818. Izhaja enkrat letno v dvojni številki. Objavlja izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja ekumenizma in medverskega dialoga, vezane na svetovne religije, s poudarkom na krščanskih verstvih, judovstvu in islamu. Objavlja v slovenskem, srbskem, hrvaškem, italijanskem, angleškem in nemškem jeziku. Povzetki so vedno v slovenskem in angleškem jeziku. Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov revije *Edinost in dialog*, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano v objavo na noben drug naslov in bo v tej reviji objavljeno prvič. Podrobnejša navodila avtorjem so objavljena v vsaki številki. Objave v reviji *Edinost in dialog* se ne honorirajo. Objave na spletni strani sledijo s časovnim zamikom enega leta. Rokopis in obrazec za prijavo prispevka, objavljen na spletni strani, je treba poslati v elektronski obliki na naslov edinost-dialog@teof.uni-lj.si

Unity and Dialogue

is a scientific journal of the Stanke Janežič Institute of Dogmatic, Fundamental and Ecumenical Theology and of Religiology and Dialogue at the Faculty of Theology of University of Ljubljana with recension.

The journal is a new series of journals: Kraljestvo božje, volume 1 (1924)–15 (1941) and 16 (1957)–24 (1968), and V edinosti, volume 25 (1970)–67 (2012). Unity and Dialogue, volume 68, was issued in 2013.

In the media registry records kept by the Ministry of Culture, it is entered under sequence number 1818. It is published once a year as a double issue. It publishes original and reviewed scientific articles and contributions in the field of ecumenism and interreligious dialogue related to world religions, with an emphasis on Christian religions, Judaism, and Islam. It publishes in Slovenian, Serbian, Croatian, Italian, English, and German. Summaries are always provided in Slovenian and English. A manuscript sent by a co-worker to the address of the journal Edinost in dialog is a text which has not been sent at the same time or earlier to any other address and is to be published in the journal for the first time. Detailed instructions to authors are provided in each issue. Published works in the Edinost in dialog are not paid for with a fee. Full journal content is available online with a time lag of one year. Manuscripts and contribution applications should be sent in electronic form to the following address: edinost-dialog@teof.uni-lj.si.



Univerza v Ljubljani
Teološka fakulteta, Enota v Mariboru

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