
BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 53 (1993)

ŠTEVILKA 4

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE

- B. Košir, Območna zakonodaja v Ljubljanski nadškofiji
A. S. Snoj, Religiozno-etične vsebine v javni šoli
E. Škulj, Teologija mašnega petja
A. Lavrič, O hierarhiji svetnikov na oltarnih nastavkih
-

BOGOSLOVNI VESTNIK

Theological Quarterly

Izdaja Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, Poljanska 4, 61000 Ljubljana
Published by Theological Faculty, University of Ljubljana

Glavni in odgovorni urednik: France Oražem.

Uredniški odbor: Bogdan Dolenc, Jože Krašovec, Marijan Smolik, Ciril Sorč, Anton Stres, Anton Štrukelj in Ivan Štuhec.

Lektor: Jože Kurinčič.

Oprema: Tone Štrus.

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 61000 Ljubljana.

Naslov uprave: Družina, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana.

Pri financiranju Bogoslovnega vestnika je sodelovalo Ministrstvo za znanost in tehnologijo.

Letna naročnina: 2000,00 SIT, posamezna številka 500,00 SIT, za inozemstvo 45 USD, ŽR za SIT: 50100-620-107-05-1010115-735329; za tujo valuto: 50100-620-133 7384-99818/4.

Tisk: Družina, Ljubljana.

Borut Košir

Območna zakonodaja v Ljubljanski nadškofiji po izidu novega ZCP

I. Zakonik Ljubljanske škofije - prva popolna zbirka območne zakonodaje v Ljubljanski škofiji

a) Potrebnost območnega zakonika v današnjem času

Po izidu Pij-Benediktovega zakonika iz leta 1917¹ so se posamezne delne Cerkve na pravnem področju nahajale v podobnem položaju, kot ga razpoznavamo danes. Pojavljale so se dileme, ali je potrebno izdelati območne zakonike za posamezne delne Cerkve ali ne. S tem problemom so se ukvarjali tudi v Ljubljanski škofiji. Potrebe po območni zakonodaji so bile vedno bolj živo prisotne, pa je kljub temu preteklo precej časa, da je bil izdelan Zakonik Ljubljanske škofije (ZLŠ), ki ga je potrdil škof Gregorij Rožman² na sinodi leta 1940.³ Na omenjeno dilemo odgovarja takratni veliki kanonist Alojzij Odar takole:

»Na vprašanje, čemu se izdajajo posebni škofijski zakoniki, ko imamo že kodeks iuris canonici, ne bo težko odgovoriti. O škofijski sinodi določa kan. 356, 1, da naj se na njej razpravlja le o takih stvareh, 'ki se tičejo posebnih potreb ali koristi duhovščine in ljudstva v škofiji'. Isto načelo velja tudi o škofijskem zakoniku.

Določb, ki bi bile v nasprotju z obćim cerkvenim zakonikom, ne sme biti v škofijskem zakoniku, razen če gre za stoletne običajne, ki se v smislu kan. 5 po škofovi sodbi ne dajo brez škode odpraviti, ali za privilegije sv. stolice. Biti pa mora iz določbe razvidno, da gre le za zapis običajnega prava oziroma za privilegij.

Škofijski zakonik, ki bi le ponavljal določbe iz kodeksa iuris canonici, ne bi imel pravega smisla. S tem pa nikakor noćemo reći, da ne bi smelo biti v takem zakoniku nobene določbe iz kodeksa. Kanoni v kodeksu imajo večkrat znaćaj nekakšnih okvirnih zakonov, h katerim naj partikularni cerkveni zakonodavci izdajajo natanćnejše izvršne zakone. V takih primerih bo seveda škofijski zakonik navedel kanon ali vsaj spomnil nanj in potem navezal nanj svoje podrobne določbe. Dalje je prav, če navede škofijski zakonik tiste določbe iz obćega zakonika, ki se zde za praktićno življenje bolj pomembne, in to s tem namenom, da duhovnike in vernike na te določbe opozori in doda praktićne aplikacije ter konkretna opozorila. Iz tega razloga opozarjajo škofijski zakoniki včasih na dekrete rimskih oblastev.⁴

Iz navedenega Odarjevega besedila spoznamo nekatera splošno veljavna načela, ki opredeljujejo splošno in območno zakonodajo. Če se jih držimo, moremo vzpostaviti takšen pravni red, ki zares služi svojemu namenu, namreč urejenemu življenju v določeni skupnosti, v našem primeru v Cerkvi. Kar je zapisal Odar za svoj čas, velja tudi danes. Zato si podrobneje oglejmo nastanek in vsebino ZLŠ, to pa naj služi reševanju podobnih problemov v današnjem času.

b) Priprava ZLŠ

Tretja Jegličeva⁵ sinoda iz leta 1924⁶ je že upoštevala zakonodajo vesoljne Cerkve, kakor je bila oblikovana v zakoniku iz leta 1917. Vendar pa sinoda ni izdelala celotne območne zakonodaje za Ljubljansko škofijo, ki bi uspela upoštevati vse lokalne posebnosti, kar mora biti namen takšne zakonodaje. Škof Jeglič si je sicer prizadeval, da bi izdelal celotno območno zakonodajo za svojo škofijo, vendar v tem ni uspel. Tako so se kaj hitro pokazale pravne praznine, ki so terjale reorganizacijo celotne škofijske območne zakonodaje.⁷

Na drugi strani so konkretne razmere zahtevale nekatere spremembe v ozemeljski razporeditvi v škofiji z ozirom na posamezne arhidiakonate in dekanije v njih.

Naslednik škofa Jegliča, škof Gregorij Rožman, je bil po svoji izobrazbi pravnik, zato je dobro poznal pravno nedorečenost škofijske območne zakonodaje. Lotil se je velikega dela, izdelave popolne območne zakonodaje, ki je morala upoštevati veliko delo Jegličevih sinod, prav tako pa tudi zahteve sodobnega časa in splošno zakonodajo, vsebovano v ZCP iz leta 1917.

ZLŠ je tesno povezan z obhajanjem škofijske sinode, ki je potekala od 5. do 8. avgusta 1940.⁸ ZLŠ je bil izdan 8. avgusta, zadnji dan obhajanja sinode. »Vaticatio legis« ni bila predvidena, zato je zakonik po kan. 362 pričel veljati takoj.⁹

S tem zakonikom so prenehala veljati določila predhodnih Jegličevih sinod¹⁰ in prav tako Pastoralne instrukcije istega škofa iz leta 1915. Alojzij Odar poudarja, da akti, ki so izšli kot sad Jegličevih sinod, pravzaprav niso pravne zbirke v pravem pomenu besede. Gre bolj za teološko pastoralne priročnike, ki naj duhovnikom pomagajo pri njihovem delu.¹¹ Iz tega je tudi razvidno, zakaj so bile predhodne zbirke z izidom ZLŠ anulirane, čeprav Odar poudarja, da so bile te zbirke za cilje, ki so si jih zadale, dokaj uporabne.¹²

Sinoda dobro loči med pravnimi določbami na eni strani in med pastoralnimi navodili na drugi strani. Prve so zbrane v zakoniku, druge pa v pastoralnih instrukcijah, ki so izšle skupaj z zakonikom.¹³ Ta delitev se je kmalu pokazala kot zelo modra, saj so se pastoralne potrebe po drugi svetovni vojni zelo spremenile, zato pastoralne instrukcije niso bile več uporabne, ZLŠ pa je ostal vsaj delno v uporabi do današnjega dne.¹⁴

Priprava zakonika je trajala dve leti. V začetku leta 1938 je škofijski ordinariat v Ljubljani vsem župnikom in kaplanom poslal poseben vprašalnik v zvezi s škofijsko območno zakonodajo. Vprašalnik je imel dvojen namen: najprej je hotel priti do dna navadam in določbam, ki so bile prisotne v različnih župnijah in dekanijah Ljubljanske škofije; drugi namen pa je bil odkriti nove okoliščine, ki jih je morala območna zakonodaja nujno upoštevati.

Na vse poslani vprašalnike je dobil ordinariat tudi odgovor. Projekt novega škofijskega zakonika, ki je bil pripravljen na podlagi odgovorov v vprašalniku, veljavne območne zakonodaje in splošne zakonodaje, je bil predmet razprav na škofijskih zborih duhovnikov v letih 1938 in 1939. Vse pripombe so bile po-

slane ordinariatu.¹⁵ Ves tako dobljeni material je bil obdelan v petih pripravljalnih komisijah.¹⁶

Razdelitev ZLŠ sledi razdelitvi +ZCP razen v nekaterih primerih. Tako govori najprej o »osebah« in potem o »stvareh«, ki jih +ZCP obdela v drugi in tretji knjigi. Nekatero splošno, procesno in kazensko določbo nimajo lastnega mesta, kot je bilo to urejeno v +ZCP, pač pa so po potrebi razpršene po celotnem zakoniku. Tako najdemo norme, ki obravnavajo delo v župnijski pisarni¹⁷ v oddelku, ki govori o župnikih, čeprav ne obravnavajo samo župnijskih pisarn, pač pa so dostavek k naslovu »de rescriptis« prve knjige +ZCP.¹⁸ Določbe v zvezi s pravicami in dolžnostmi beneficiatov¹⁹ so prav tako dodane naslovu, ki govori o župnikih, čeprav niso samo župniki beneficiati. Disciplinske določbe v zvezi z osebami v cerkvenih službah²⁰ se nahajajo na koncu poglavja o cerkvenih službah, čeprav z ozirom na sistematizacijo v +ZCP ne bi mogle biti na tem mestu.

ZLŠ se je na teh mestih oddaljil od sistema, kakor ga najdemo v +ZCP iz praktičnih razlogov. Cerkevne službe, ki tod pridejo v upoštevanje so predvsem župnijske, beneficiati pa predvsem župniki.²¹

Sedaj pa si na kratko oglejmo vsebino ZLŠ in njeno razporeditev, ki jo bomo primerjali s kanoni v +ZCP.

c) Vsebina ZLŠ

Celoten zakonik vsebuje 641 členov, ki so razdeljeni v petnajst poglavij, in sicer takole:

I. Življenje duhovnikov, čl. 1-85.

1. Askeza, čl. 1-2.

2. Študij, čl. 13-14.

3. Triletni izpiti, čl. 15-26.²²

4. Župnijski konkurzni izpit, čl. 27-35.²³

5. Izpit za spovedno jurisdikcijo in za pridiganje, čl. 36- 41.²⁴

6. Pastoralne konference, čl. 42-50.²⁵

7. Ostale konference, čl. 51-53.

8. Obleka, čl. 54-61.²⁶

9. Duhovnikovo življenje, čl. 62-83.²⁷

10. Politika, čl. 84-85.²⁸

II. Škofijska kurija, čl. 86-130.²⁹

III. Razdelitev škofije, čl. 131-132.

IV. Cerkevne službe

1. Arhidiakoni, čl. 133-136.

2. Dekani, čl. 137-16.³⁰

3. Župniki, čl. 162-192.³¹

4. Kaplani, čl. 193-209.³²

5. Katehetje, čl. 210-218.

6. Laiški cerkveni uslužbenci, čl. 219-236.³³

7. Disciplinski pravilnik za svetne osebe, ki so v cerkveni službi, čl. 237-247.

V. Redovništvo, čl. 248-253.³⁴

VI. Verniki, čl. 254-269.³⁵

VII. O zakramentih in zakramentalih

1. O zakramentih in zakramentalih vobče, čl. 270-273.³⁶

2. Sv. krst, čl. 274-285.³⁷

3. Sv. birma, čl. 286-292.³⁸
4. Sv. Rešnje Telo, čl. 293-321.³⁹
5. Sv. pokora, čl. 322-341.⁴⁰
6. Zakrament svetega maziljenja, čl. 342-344.⁴¹
7. Sv. red, čl. 345-363.⁴²
8. Zakrament sv. zakona, čl. 264-384.⁴³
- VIII. Cerkev in sveta oprema, čl. 390-401.⁴⁴
- IX. Zvonovi in zvonjenje, čl. 402-413.⁴⁵
- X. Red za cerkvene sedeže, čl. 414-433.⁴⁶
- XI. Pokopališče in pokopavanje mrtličev, čl. 434-450.⁴⁷
- XII. Božja služba,
 1. Obče določbe, čl. 451-459.⁴⁸
 2. O bogoslužnem jeziku, čl. 460-463.
 3. O shranjevanju in češčenju sv. Rešnjega Telesa, čl. 464- 470.⁴⁹
 4. Liturgično življenje, čl. 471-480.
 5. Petje pri bogoslužju, čl. 481-496.
- XIII. Cerkveno učiteljstvo
 1. O pridiganju, čl. 497-506.⁵⁰
 2. O katehezi, čl. 507-517.⁵¹
 3. Misijoni in duhovne vaje, čl. 518-531.⁵²
 4. Tisk, čl. 532-535.
 5. Cenzura in prepoved knjig, čl. 536-542.⁵³
 6. Delo za misijone med pogani, čl. 543-546.
 7. Delo za cerkveno edinstvo, čl. 547-549.
 8. Dušnopastirska skrb za izseljence, čl. 550-552.
- XIV. Štolnina, čl. 553-561.⁵⁴
 1. Poročna štolnina, čl. 555.
 2. Pogrebna štolnina, čl. 556.
 3. Ostale norme o štolnini, čl. 557-561.⁵⁵
- XV. Cerkvena imovina
 1. Uvodne določbe, čl. 562-566.⁵⁶
 2. Nabirke, čl. 567-572).⁵⁷
 3. Pobožne ustanove, čl. 573-580.⁵⁸
 4. Cerkveni ključarji, čl. 587-608.⁵⁹
 5. Uprava cerkvene imovine, čl. 609-629.⁶⁰
 6. Cerkveni proračun, čl. 630-636.
 7. Cerkveni računi, čl. 637-641.⁶¹

Posamezni naslovi sledijo razdelitvi, kakor jo najdemo v +ZCP z izjemo devetega naslova »Zvonovi in zvonjenje« in štirinajstega »Štolnina«.

Uporaba sistema +ZCP ima svoje prednosti, povzroča pa tudi določene težave. Težave, ki nastopajo, so prav tiste, ki obstoje tudi v samem +ZCP.⁶²

d) Pomen ZLŠ za izdelavo območne zakonodaje danes.

ZLŠ lahko pojmuje kot vez med časi škofovanja škofa Rožmana in sedanjim obdobjem življenja in dela v Ljubljanski škofiji. V tem času je bilo v Cerkvi nekaj pomembnih dogodkov, ki jih moramo pri pripravi novega območnega zakonika nujno upoštevati. To je predvsem Drugi vatikanski koncil⁶³ in novi zakonik vesoljne Cerkve iz leta 1983.⁶⁴ Kljub koncilu, novemu zakoniku in dejstvu, da je od izida ZLŠ preteklo toliko časa, je ZLŠ v življenju škofije v marsičem še

vedno merilo za ravnanje. Tako moremo trditi, da bo imel ZLŠ svoje važno mesto ob izdelavi nove območne zakonodaje, pri tem pa bo seveda treba upoštevati splošno zakonodajo Cerkve in potrebe sedanjega časa v življenju škofije.

Po izidu ZLŠ je Alojzij Odar zapisal naslednje:

»O Zakoniku ljubljanske škofije moremo reči, da je v celoti pomembno delo. Dostojno se pridružuje kodifikacijam, ki jih je ljubljanska škofija dobivala na svojih ljubljanskih in gornjegrajskih sinodah v 17. in 18. stoletju, kakor tudi zakonodajnim zbornikom škofa Jegliča.

Končne sodbe o našem zakoniku danes še ni mogoče podati, ker je preteklo šele nekaj mesecev, odkar je zakonik v rabi.«⁶⁵

Sedaj je od izida ZLŠ preteklo že več kot petdeset let. Odar ni mogel podati sodbe o njegovi uspešnosti in uporabnosti. Danes pa upravičeno lahko trdimo, da predstavlja ZLŠ veliko delo na področju območne zakonodaje v Ljubljanski škofiji. Skozi vseh pet desetletij je predstavljal nepogrešljivo vodilo za življenje in delovanje božjega ljudstva. Res je zaradi velikih sprememb na področju zakonodaje vesoljne Cerkve ZLŠ zastarel, čeprav je še vedno v marsičem uporaben. Je pa nenadomestljiv v prizadevanjih za novo območno zakonodajo v škofiji tako po metodološki kot tudi delno po vsebinski plati. Prvi zakonik celotnega območnega prava Ljubljanske škofije nas tudi obvezuje, da bomo znali v svojem času nadaljevati bogato in uspešno pravno tradicijo naše delne Cerkve.

II. Predlog izdelave območnega prava na področju Slovenske škofovske konference in v Ljubljanski nadškofiji

Po določenih splošne cerkvene zakonodaje je pri izdelavi območne zakonodaje nadvse pomembna škofovska konferenca. Ta ima po istih določilih redno oblast, nima pa zakonodajne oblasti.⁶⁶ To ji za posamezne primere daje ali splošno pravo ali posebno naročilo Apostolskega sedeža. More pa izdati odloke tudi iz lastnega nagiba ali na prošnjo konference same.⁶⁷ Vendar, kadar škofovska konferenca daje odloke iz lastnega nagiba, ostanejo pravice posameznih krajevnih ordinarijev neokrnjene.⁶⁸

Večina kanonov ZCP, ki predvidevajo podrobnejšo območno obdelavo predvideva, naj se to zgodi v okviru škofovske konference.

1. Ureditve škofovskih konferenc v novem ZCP

Kan. 447 ZCP opredeli škofovsko konferenco »kot zbor škofov kakega naroda ali določenega ozemlja, ki po določbi prava skupno izvršujejo nekatere pastoralne naloge za vernike svojega ozemlja v pospeševanju večjega dobrega, ki ga ljudem skazuje Cerkev, zlasti v oblikah in načinih apostolata, ki so časovnim in krajevnim razmeram primerno prilagojeni.«⁶⁹

Kot je razvidno iz zgoraj povedanega, kanon pojasni pojem škofovske konference, njeno sestavo, cilje, ki jih uresničuje po določenih prava in temeljna sredstva za doseg te ciljev.⁷⁰

Institutum quidem permanens: Gre torej za trajno ustanovo, ki glede na svojo naravo, ki je personalno kolegialna, postaja institucija. Trajnost je razvidna predvsem:

- a) glede na trajnost članstva;⁷¹
- b) glede na potrjene statute;⁷²

c) glede na stalni svet škofovske konference, glavno tajništvo in druge službe in komisije, ki so za trajno ustanovljene.⁷³

Coetus Episcoporum nationis vel territorii: Ni kolegij ampak »coetus«, zbor, skupina, skupščina, ki jo notranje določajo točno opredeljene norme. Ta zbor more biti na ravni naroda, znotraj nekega naroda more biti tudi več škofovskih konferenc, lahko pa tudi presega narodne meje.

V omenjenem zakonikovem tekstu so omenjeni tudi cilji, ki naj jih škofovske konference uresničujejo. Ti so naslednji: Najbolj pomembno je skupno uresničevanje pastoralnih ciljev na ozemlju škofovske konference. Znotraj konference je v najvišji meri uresničen »affectus collegialis«, ki ga opredeljuje koncil.⁷⁴ Skupaj izvršujejo nekatere, ne pa vse pastoralne dolžnosti; druge uresničujejo na območnih cerkvenih zborih, škofijskih sinodah, itd.

Ko govorimo o sredstvih za doseg zastavljenih ciljev, gre za različne oblike apostolata, ki morajo biti izbrane z ozirom na potrebe kraja in časa, v katerem škofovska konferenca deluje. Pri tem pa naj takoj poudarimo, da mora takšna konferenca posameznim škofom, ki so pastirji lastnih škofij, pustiti potrebno svobodo, da bodo mogli to svojo službo v polnosti opravljati. O tem smo več govorili že v prejšnjih poglavjih.

Škofovska konferenca deluje z oziroma na določila splošnega prava, ki ga vsebuje zakonik⁷⁵ in ozirajoč se na določila območnega prava, ki je posebej opredeljen v statutih same konference.⁷⁶ Prav tako pa morejo biti v okviru škofovske konference dani posebni odloki.⁷⁷

Kan. 448 ZCP govori o sestavi škofovske konference in opredeli kriterije, ki naj odločajo o njeni razsežnosti,⁷⁸ prav tako pa tudi osnovno izhodišče za formacijo škofovske konference: konferenca naj se oblikuje znotraj meja nekega naroda. Le v posebnih pogojih je mogoče ustanoviti konference tudi tako, da jih je v območju enega naroda več, ali pa da so nadnarodne.

Narodna škofovska konferenca: Združuje vse krajevne in naslovne škofo delnih Cerkva, ki se nahajajo na teritoriju nekega naroda. Omenja se kanon 450 ZCP, ki je merilo za sestavo škofovske konference, namreč »po samem pravu pripadajo škofovski konferenci vsi krajevni škofje na ozemlju in tisti, ki so jim po pravu enaki, in tudi škofje pomočniki, pomožni škofje in drugi naslovni škofje, ki jim je škofovska konferenca poverila posebno nalogo, da jo opravljajo na tem ozemlju.«⁷⁹ Člani škofovske konference so torej tudi tisti, ki po posvečenju lahko tudi niso škofje, po funkciji pa so s temi izenačeni.⁸⁰

Episcoporum Conferentia minoris aut maioris amplitudinis: Obsegajo večji ali manjši teritorij, kot je narodni. Posebni pogoji za ustanovitev so:

a) stvarne ali osebne potrebe;
b) pozitivno mnenje Apostolskega sedeža in škofov, ki se nahajajo na tem področju;

c) poseben statut, ki ga je potrdil Apostolski sedež;

d) upravni akt s katerim Apostolski sedež škofovsko konferenco ustanovi.⁸¹

Vrste konferenc so torej naslednje:

a) »nacionalne«, ki se pokrivajo z narodnim ozemljem.

b) »podnacionalne« so organizirane znotraj teritorija nekega naroda.

c) »nadmacionalne«, ki združujejo več nacionalnih cerkvenih regij.

Ce hočemo slediti logiki, ki jo uveljavlja zakonik, so norme, ki jih ta vsebuje naperjene na konference, ki se pokrivajo z ozemljem nekega naroda, torej na »nacionalne« škofovske konference. Kadar hočemo uveljaviti eno izmed preo-

stalih dveh figur, se je treba ravnati po določbah, ki jih je za ta primer potrdi Apostolski sedež.

Kan. 449 ZCP govori o pristojnosti Apostolskega sedeža, prav tako škofovski konferenci priznava tudi pravno osebnost.⁸²

Norma priznava Apostolskemu sedežu temeljne pravice v zvezi z ustanovitvijo, razpustitvijo ali obnovitvijo škofovske konference. Zakonik daje Apostolskemu sedežu tudi druge pristojnosti nad škofovskimi konferencami.⁸³ Škofovski konferenci je priznana pravna osebnost, ki jo pridobi »ipso iure« z zakonito ustanovitvijo.

Vrhovna oblast: Določba splošnega prava izključuje kot pristojno katerikoli drugo oblast, ki je nižja od vrhovne. Konkretno so pristojne za svoja področja naslednje kongregacije rimske kurije: Kongregacija za škofove, Kongregacija »De propaganda Fide« in Kongregacija za vzhodne Cerkve. Te izvršujejo svojo oblast v imenu rimskega papeža.⁸⁴ Nekatere konference z ozirom na določene posle spadajo istočasno pod pristojnost dveh kongregacij. Preden Apostolski sedež v tej zvezi kaj odloči, mora slišati mnenje prizadetih škofov, kot določa zakonik.⁸⁵ Te lahko zasliši posamič ali v skupini, glede na objekt o katerem je treba razpravljati.

Erigere, suppressere aut innovare: kanon govori o vitalnih posegih, ki pogojujejo vse nadaljne, kot so potrditev statuten, aktov, itd. *Erigere:* gre za ustanovitev škofovske konference v eni izmed treh omenjenih razsežnosti.⁸⁶ *Suppressere:* ukiniti je mogoče konferenco le po normah tega zakonika.⁸⁷ *Innovare:* gre za obnovitev konference, kot je predvideno glede na norme o obliki, ki jo takšna konferenca more imeti.⁸⁸ Pristojna cerkvena oblast lahko izvede tudi preoblikovanje sestave škofovske konference tako, da se kakšno delno Cerkev izvzame in priključi drugi škofovski konferenci, ipd.

Pravna osebnost: O tem, ali naj se konferenci prizna pravna osebnost »ipso iure«, so tekle dolge razprave. Končno je na osnovi dejstva, da je bila vsem konferencam do tedaj z odlokom priznana pravna osebnost, zmagala smer, ki je zahtevala, naj imajo konference pravno osebnost po samem pravu.⁸⁹

Upoštevanje splošno zakonodajo⁹⁰ morajo biti statuti konference⁹¹ potrjeni prej ali vsaj v trenutku njene ustanovitve. Potrebni koraki so naslednji:

- a) soglasje o potrebnosti ustanovitve;
- b) istočasna predstavitev statuten;
- c) potrditev statuten;
- d) odlok o ustanovitvi;
- e) postavitve pravne osebe.

Kan. 459 ZCP priporoča, naj se zlasti med sosednjimi škofovskimi konferencami gojijo stiki za pospeševanje in varovanje večjega blagra. Kadar konference obravnavajo vprašanja na mednarodni ravni, je potreben posvet z Apostolskim sedežem.⁹²

Norma vzpodbuja medsebojno sodelovanje sosednjih škofovskih konferenc. Kadar bi prišlo do nekakšne institucionalizirane oblike povezovanja (npr. zveze na ravni federacije ali konfederacije), ki bi se odlikovala po določeni stalnosti in trdnosti, je potreben poseg Apostolskega sedeža.

Foveantur... praesertim... ad maius bonum: Določba je logično zgrajena, saj poda najprej vzpodbudo za zблиževanje in sodelovanje določenih škofovskih konferenc, potem pove, katere škofovske konference naj predvsem sodelujejo med seboj, pa tudi za doseg katerega cilja je takšno zблиževanje potrebno in

priporočeno.⁹³ Gre torej za medsebojno sodelovanje škofovskih konference kot zbornih pravnih oseb in ne za sodelovanje posameznih škofov, ki v takšni zvezi sodelujejo posredno, prek svojih primarnih škofovskih konferenc, katerih člani so.

Sedes apostolica audiatur oportet: Gre za obvezno posvetovanje z pristojnimi višjimi oblastmi, kadar takšno medkonferenčno sodelovanje preide na mednarodno področje. Pri tem ni dovolj, da se Apostolski sedež obvešča naknadno, pač pa ga je potrebno obveščati, preden so storjeni določeni koraki v omenjenem sodelovanju.

Z Apostolskim sedežem se je treba posvetovati tudi takrat, kadar sodelovanje med različnimi nacionalnimi škofovskimi konferencami pridobi določene institucionalizirane oblike. Takšnim združenjem ali povezavam škofovskih konferenc je treba izdelati statute, ki jih mora prav tako odobriti Apostolski sedež. Omenjene zveze se že pojavljajo na področju Afrike in Azije. Potem pa so že tradicionalne zveze konferenc: CCEE, CELAM, SEDAC, COMECE.⁹⁴

2. Cerkvene regije

Z ozirom na analogne povezave cerkvenih pokrajin (metropolij) v cerkvene regije, ki jih ta zakonik posebej predvideva in opredeli, je treba upoštevati tudi določila kan. 433 in kan. 434.

Kan. 433 ZCP govori o razlogih za oblikovanje cerkvene regije, ki je sestavljena iz posameznih cerkvenih pokrajin.⁹⁵

V zvezi z nastajanjem omenjenega kanona so bile dolge diskusije o tem, kaj naj pravzaprav opredeljuje. Končno so se strokovnjaki zedinili, naj se norma omeji zgolj na figuro regije. Njena ustanovitev je podrejena dvema razsežnostima:

a) vsaj uporabnost takšne strukture znotraj nekaterih narodov;

b) odločitev o ustanovitvi je prepuščena Apostolskemu sedežu.

Gre torej za združevanje cerkvenih pokrajin (metropolij) in ne škofij. Takšno združitev morejo predložiti škofovske konference, Apostolski sedež pa odloča o praktični izvedbi predloga in tudi, ali bo tako ustanovljenim regijam naklonil pravno osebnost ali ne, pri tem pa določi, kateri oblasti bo podrejena.

Si utilitas id suadeat: Kot tvorni element cerkvene regije zadostuje njena uporabnost. Za njeno ustanovitev niso potrebni višji razlogi, kot npr. potreba, ki se izraža v različnih stopnjah intenzivnosti. Prav tako pa nasprotno takšna potreba ni prisila, ki bi mogla Apostolski sedež nagniti k ustanovitvi neke regije. Ustanovitev narekuje predvsem potreba znotraj določenega naroda, kjer je več cerkvenih pokrajin, ki so si zato, ker pripadajo istemu narodu, zgodovinsko in kulturno blizu. Treba je poudariti, da je predvsem določen narod tisti okvir, znotraj katerega se morajo pojaviti omenjene razsežnosti, ki morejo povzročiti takšne združujoče pogoje. Tudi škofovske konference, pravi zakonik, so zbor škofov kakega naroda ali določenega ozemlja.⁹⁶ Pri tem izstopa narodni element kot silno pomemben, saj predstavlja naravno osnovo, ki ljudi povezuje v medsebojno enoto. Zato mora biti prav ta osnova tista, ki naj jo upoštevajo tudi cerkvene strukture. Pri velikih narodih, ki tvorijo enovite narodne države, večkrat nastopi težava, ker ne ločijo dobro pojmov »narod - država«.

Provinciae ecclesiasticae viciniores: Neposredni subjekti takšnega združevanja in zato tudi neposredni člani nove strukture, so skupine večih krajevnih Cerkva, kot jih opredeljuje veljavna zakonodaja.⁹⁷ Soseščino je treba razumeti

kontinuirano, kar velja tudi za sosesčino, ki narekuje združevanje posameznih delnih Cerkev v cerkveno pokrajino. Vzroki združevanja pa morejo biti tudi kulturni, zgodovinski, sociološki, ekonomski, politični in ne samo geografski.

Proponente Episcoporum Conferentia: Določbo narekuje »dobro duš« pa tudi učinkovitost cerkvene strukture, ki jo hočemo s tem doseči.⁹⁸ Inicijativa mora priti s strani škofovske konference. Ne zadostuje torej pobuda posameznih škofov ali zborovanja škofov neke cerkvene regije,⁹⁹ kar nasprotno zadostuje za ustanavljanje cerkvenih pokrajin.¹⁰⁰ Apostolski sedež pa tudi ni na noben način vezan na zgoraj omenjene predloge, zato more kljub predlogu za ustanovitev neke regije odkloniti ustanovitev le-te, oziroma lahko deluje tudi »motu proprio« in brez predhodnih predlogov ustanovi določeno regijo.

In personam iuridicam erigi potest: Apostolski sedež more določeno regijo povzdigniti v pravno osebo, kar lahko stori v istem dekretu, s katerim jo ustanavlja ali po določenem času, ko se že pokažejo njeni prvi sadovi. Pravna osebnost neke regije torej ne izhaja iz samega prava pač pa iz deja pristojne oblasti. Zakonik tudi natančneje določa pravice in dolžnosti tistih, ki so si pridobili pravno osebnost.¹⁰¹

Kan. 434 ZCP govori o pomenu zborovanja škofov neke cerkvene regije in poda omejitve v primerjavi s pooblastili škofovske konference.¹⁰²

Pri opredeljevanju avtoritet, ki vodijo cerkveno regijo, manjkajo natančnejša navodila, kot so bila izdelana za primer cerkvene pokrajine.¹⁰³ Kanon se direktno sklicuje na zborovanje škofov regije, ki ga ne poimenuje z imenom koncil ali sinoda, pač pa ga opredeljuje le kot dej neke skupne aktivnosti vseh škofov, ki pripadajo cerkveni regiji. Tak zbor je torej najvišja avtoriteta v regiji, pa naj si bo ta narodna, nadnarodna ali organizacijsko na nižjem nivoju kot je celoten narod. Regiji je izrecno odvzeta kompetenca, ki gre škofovski konferenci in je v primerjavi s to postavljena na nižjo raven znotraj pravnega reda. Dopusčena pa je možnost, da v posameznem primeru Apostolski sedež določi drugače.

Conventum: beseda je namerno izbrana, da bi ne bilo zmešnjave v pojmi in da se tak zbor dobro loči od tistega zbora, ki ga zakonik poimenuje *Conferentia* v povezavi »Episcoporum Conferentia«. Izraz sam ustreza pojmu »regija« kate-re zbor takšen »conventum« predstavlja.¹⁰⁴ Naloge, ki jih ima tak zbor škofov, narekujejo same potrebe, ki nastajajo znotraj regije.

Cooperatio communis: V bistvu gre za takšno skupno sodelovanje, ki ustreza sodelovanju znotraj cerkvene pokrajine,¹⁰⁵ čeprav v širšem prostoru.

Potestates Conf. Episc. CIC, non competunt: Gre za negativno normo, ki regijam odvzema kompetence, ki po samem pravu pripadajo škofovskim konferencam. Kljub temu pa je njihovo delovanje lahko zelo uspešno, saj gre za ustanove, ki so bile formirane hoteno, zaradi posebnih potreb in ciljev, ki so Apostolski sedež nagnili, da je regijo ustanovil. Takšnemu zborovanju škofov v nobenem primeru ne pripada vodstvena oblast, more pa biti zelo učinkovit na pastoralnem področju. Prav tako pa je vedno mogoče, da so regijam s strani Apostolskega sedeža dana posebna pooblastila, ki so v določenem trenutku primerna ali potrebna.

3. Primerjava izhodišč splošnega prava s pravnim položajem SŠK, v kateri je mogoče v polnosti uresničiti projekt območne zakonodaje

Oblikovanje samostojne SŠK je popolnoma v skladu z določili in tudi duhom zadnjega zakonika, saj je prvenstveno izhodišče za formacijo neke škofov-

ske konference njena naravna osnova, ki obstoji v tistem delu božjega ljudstva, ki pripada določenemu narodu. Po mnenju kanonistov je ustanovitev škofovske konference za področje, ki nima narodne osnove pač pa teritorialno (tako je bilo v primeru JŠK), nekaj izrednega, zato je bila tudi JŠK v evropskem merilu nekaj posebnega, saj je združevala delne Cerkve oziroma cerkvene pokrajine različnih narodov, ki so bili civilno povezani v eno državo. To pripadniki tistih držav v Evropi, ki se v glavnem pokrivajo z narodnim ozemljem (in takšne so skoraj vse), težko razumejo. Iz istega razloga tudi slabo ločijo med pojmom »narod« in »država«, saj ju navadno istovetijo. Zato se je ob oblikovanju samostojne SŠK mnogim zdelo, da so zahteve, ki smo jih postavili znotraj Slovenske cerkvene pokrajine po ustanovitvi lastne škofovske konference, odvečne, oziroma ne prvorazredne. Pri tem ugotavljamo, da je predvsem pomembno ravnati se po načelu, da je vedno potrebno spoštovati prepričanje tistih, ki jih določen problem zadeva in jim ne vsiljevati šablone, ki so izdelane drugod, potem pa jih aplicirati na oddaljen konkreten primer. Sami smo dovolj močno čutili, kako potrebno je bilo iz mnogih razlogov, da se je znotraj Slovenske cerkvene pokrajine ustanovila tudi škofovska konferenca. Zato smo pri tem vztrajali, saj velja načelo, da je najvišji zakon dobro duš,¹⁰⁶ kar pa je zelo širok pojem.

III. Način uresničitve območne zakonodaje in novega ZLŠ

Novi ZCP je v veljavi že deseto leto, zato je čas, da na področju Cerkve na Slovenskem in tudi Ljubljanske nadškofije tem zahtevam, ki jih postavlja, odgovorimo z izdelavo območnega prava, saj brez tega tudi splošna zakonodaja nima pravega in želenega učinka. Od te tako tudi pričakujemo več, kot kot more dati, prav tako pa ne izkoristimo zakonitih možnosti za ureditev razmer na lastnem področju tako, kot te same narekujejo.

V izdelavi območne zakonodaje ne vidimo samo formalne realizacije zahtev, ki jih postavlja zakonik, pač pa pravni odgovor na tiste zahteve, ki jih postavlja pristojnim cerkvenim oblastem vsakdanje življenje naše delne Cerkve.

Menimo, da je realno gledano možno izvesti projekt »Območno pravo« le stopenjsko; in sicer predlagamo dvostopenjsko izvedbo. Tako lahko govorimo o stopnji »A« in stopnji »B«.

1. Stopnja »A«

Prva stopnja obsega izdelavo območnih zakonov za tista področja, katera Zakonik sam prepušča nižjemu zakonodajalcu. V stopnji »A« bo ta nižji zakonodajalec Slovenska škofovska konferenca.

V dodatku prilagamo seznam vseh kanonov ZCP, ki jih zadeva obdelava v stopnji »A«.

2. Stopnja »B«

Druga stopnja bi po predloženem načrtu obsegala izdelavo novega ZLŠ. To bi bil prenovljen ZLŠ, katerega zakonodaja bi bila usklajena z zakonodajo novega Zakonika. Metodo strukturiranja novega škofijskega zakonika bi kazalo ogledati v metodi, ki jo je uporabil Alojzij Odar pri sestavi ZLŠ iz leta 1940. Osnova njegovega dela je bil ZCP iz leta 1917 z nekaterimi spremembami. Pri tem pa bi seveda morali upoštevati vse tiste spremembe, ki jih narekuje čas ali pridobljene izkušnje s starim ZLŠ. Poleg tega tudi ZCP zahteva od kra-

jevnih škofov, da določene kanone dopolnijo z območno zakonodajo v okviru svoje škofije. Ti kanoni so navedeni v drugem delu »Dodatka«.

Stopnja »B« bi bila po našem mišljenju izključno stvar posameznih škofij znotraj SŠK. Tako podrobna zakonodaja namreč obsega toliko posebnosti, da jih je silno težko uskladiti za področje večih škofij. Po drugi strani pa je treba najti tudi pravni naslov, iz katerega lahko takšnim določilom pridenemo pravno obveznost. To je v našem primeru le krajevni škof.¹⁰⁷ Vsak krajevni škof si je torej dolžan prizadevati, da si za svojo škofijo uredi lastno območno zakonodajo, ki mora upoštevati vse specifičnosti škofije, ki jo upravlja. Te pa so v treh slovenskih škofijah različne.

Seveda je treba imeti za vsebino območnih zakonov zbran material, kar je glavna in prva skrb našega dela. Tehnična izdelava posameznih zakonov je nadaljna stopnja v izdelavi zakonika.

Ker v tem delu govorimo o območni zakonodaji s posebnim ozirom na Ljubljansko nadškofijo, moramo na tem mestu omeniti zasedanji Pastoralnega občnega zbora ljubljanske nadškofije (POZLN). Zdi se, da sta bili zasedanji veliki, bi rekel, vseškofijski tribuni, na katerih se je zvrstilo veliko mnenj, kar predstavlja prav tako veliko materiala, ki bo lahko čemu služil ali pa tudi ne,¹⁰⁸ odvisno pač od tega, ali se zavedamo, da smo na začetku poti, ki naj privede do dokončne ureditve tega, kar je bilo povedano, v uporaben sistem in končno tudi do pravne formulacije uporabnega. To bo zadnja beseda v tem procesu.

Vse omenjeni materijal in druge določbe, ki so jih škofje izdajali za ureditev potrebnih stvari in so izhajale v Okrožnicah oziroma Sporočilih,¹⁰⁹ je treba sistematizirati v delovne enote in potem tako urejeni material v bazi po določenem sistemu doreči. Komisija, ki bo zadolžena za ureditev materialov, bo morala počasi deliti material na del, ki bi bil primeren za bodočo škofijsko zakonodajo od tistega, ki bi ga mogli objaviti v nekakšnem pastoralnem »vodilu«,¹¹⁰ ki naj bi izšel poleg škofijskega zakonika.

Škofijski zakonik mora imeti pravno osnovo, katera mu pravno omogoči obstoj. Svojo pravnomočnost črpa iz volje krajevnega škofa, ki v moči svoje zakonodajne oblasti, ki jo na področju svoje škofije ima,¹¹¹ določi, da imajo odloki, zbrani v takšni zbirki, moč območnih zakonov.

Vendar pa se v partikularni pravni praksi redno zbirko območnih zakonov razglasi na slovesen način, v okviru v splošnem cerkveno-pravnem sistemu predvidenega škofijskega zbora. V našem primeru je to škofijska sinoda.¹¹² Iz tega razloga smo prepričani, da je edini možni naravni konec procesa, ki smo ga začeli z dvema škofijskima zasedanjima POZLN, škofijska sinoda. To delo bi zaključili z izdajo novega ZLŠ, ki bi bil sad sinode, v istem smislu, kot je novi zakonik sad Drugega vatikanskega koncila. Postopek za pridobitev nove škofijske zakonodaje bi bil na ta način prilagojen postopku za pridobitev nove zakonodaje vesoljne Cerkve. Na ta način bi bila to tudi najbolj legitimna in v Cerkvi potrjena zakonodajna pot.

Novi ZLŠ bi ne bil edini sad procesa, ki smo ga v škofiji začeli, pač pa eden izmed glavnih sadov tega procesa. Zato se nam zdi potrebno, da v komisijah, ki bodo sodelovale pri procesu obdelave podatkov POZLN sodelujejo tudi pravniki, da bi bili tako čim bolj po naravni poti uvedeni v vsebino problematike, ki naj jo vsebuje prenovljeni ZLŠ.

Novi škofijski zakonik pa bo seveda vseboval tudi marsikaj drugega od tistega, kar je bilo obravnavano na POZLN. Zato bo treba v določenem trenutku

vzpostaviti posebno škofijsko komisijo za izdelavo ZLŠ, ki bo delovala ločeno od tiste, ki obdeluje celotno materijo POZLN. Njeni člani naj bi bili, podobno kot v tisti v stopnji »A«, poleg pravnikov tudi strokovnjaki z različnih področij, ki naj jih zajame prenovljeni ZLŠ. V kolikor bi bili materijali za sinodo dobro pripravljene, bi mogli izdati prenovljeni ZLŠ nekaj mesecev po končani sinodi. Podobno kot na sinodi iz leta 1940, bi predstavljal novi ZLŠ in Pastoralno vodilo sinodalne akte, ki morajo po sinodi vedno iziti.

Opisani predlog je delovni predlog, ki je izdelan na osnovi določil kanonskega prava in spoznanj pravne znanosti, kakor se je oblikovala v zadnjem času in predvsem v zvezi z izdelavo novega ZCP. Ker je škofijski zakonik pravna zbirka, je nujno, da upoštevamo vsa spoznanja, ki so bila na tem področju oblikovana in zbrana. Prav tako pa bo treba nujno konzultirati različne že izdelane tovrstne zbirke v kulturnem območju, ki nam je blizu. Teh pa je tudi že nekaj.

IV. Dodatek

1. Kanoni, ki jih mora po določenih splošnega prava ali po mnenju pravne znanosti natančneje opredeliti območno pravo v okviru škofovske konference: 8, 2 Razglasitev in začetek veljavnosti območnih zakonov.

12, 3 Domovališče, nepravdo domovališče in bivanje kot merilo za obveznost območnih zakonov.

13, 1 Ozemeljsko načelo v zvezi z območnimi zakoni.

13, 2, 1-2 Položaj tujcev in območna zakonodaja.

228, 1 Merila za ocenjevanje sposobnosti laikov za cerkvene službe.

230, 1 Določitev starosti in lastnosti kandidatov za službo bralcev in mašnih pomočnikov.

236 Način uvajanja kandidatov za stalni diaconat.

237, 2 Ustanovitev medškofijskega semenišča.

242 Uredba o duhovniški vzgoji.

276, 2, 3 Dolžnost opravljanja molitvenega bogoslužja za stalne diakone.

284 Norme za duhovniško obleko.

288 Izjeme za stalne diakone.

294 Mnenje o ustanovitvi osebnih prelatur.

299, 3 Potrditev statuta in priznanje zasebnih združenj.

312, 1, 2 Pristojna oblast za ustanovitev vsenarodnih javnih združenj je škofovska konferenca.

318, 1 V posebnih primerih kompetentna oblast po kan. 312 javnim združenjem lahko določi upravitelja.

319, 1 Uprava premoženja javnih združenj.

320, 2 Razpustitev združenj, ki jih je ustanovila škofovska konferenca.

322, 1-2 Zasebno združenje-pravna oseba.

326, 1 Prenehanje zasebnega združenja vernikov.

365, 2 Posvetovanje papeških legatov o odnosu med Cerkvijo in državo.

372, 2 Delna Cerkev je opredeljena z določenim ozemljem.

377, 2 Seznam duhovnikov, primernih za škofovsko službo.

377, 3 Mnenje predsednika škofovske konference o kandidatu za škofovsko imenovanje.

395, 2 Odsotnost krajevnega škofa zaradi sodelovanja na škofovski konferenci.

- 433, 1 Cerkevne regije.
439, 1 Plenarni cerkveni zbor.
441 Pristojnosti na plenarnem cerkvenem zboru.
443, 1 Kdo more biti poklican na območni cerkveni zbor in ima na njem odločujoč glas.
443, 6 Možnost vabljenja gostov na območni cerkveni zbor.
496 Statut duhovniškega sveta.
502, 3 Naloga zbora svetovalcev zaupane stolnemu kapitlju.
522 Imenovanje župnikov za določen čas.
535, 1 Župnijske knjige.
538, 1 Prenehanje župnikove službe.
538, 3 Vzdrževanje župnikov, ki so se službi zaradi starosti odpovedali.
755, 2 Pospeševanje ekumenske dejavnosti.
766 Pridiganje laikov.
772, 2 Posredovanje krščanskega nauka po radiu in televiziji.
775, 2 Izdajanje katekizmov za področje škofovske konference.
775, 3 Ustanovitev katehetske službe.
788, 3 Pravila, ki urejajo katehumenat.
792 Sprejemanje prihajajočih iz misijonskih dežel.
804, 1 Določila o verski vzgoji in pouku na vseh vrstah šol.
809 Katoliške univerze in fakultete.
810, 2 Nadzor nad katoliškimi visokošolskimi ustanovami.
811, 1 Fakulteta, institut ali katedra za teologijo na katoliški univerzi.
812 Kanonično naročilo profesorjem na katoliških visokošolskih ustanovah.
821 Skrb za ustanovitev katoliških visokošolskih ustanov.
823, 2 Skrb za neokrnjen nauk vere v knjigah in sredstvih javnega obveščanja.
825, 1 Svetopisemske knjige in njihovi prevodi.
825, 2 Izdajanje svetopisemskih knjig skupaj s predstavniki drugih krščanskih skupnosti.
831, 2 Sodelovanje klerikov in redovnikov na radiu in televiziji pri obravnavanju vprašanj, ki zadevajo katoliški nauk in nravnost.
838, 3 Prevodi liturgičnih knjig.
841 Določbe za obhajanje, delitev in dopustno prejetje zakramentov.
Obred, ki se ga je treba držati.
844, 4-5 »Communicatio in sacris«.
846, 1 Obveznost liturgičnih knjig, ki so potrjene od pristojne cerkvene oblasti.
851, 1 Obred uvajanja za odrasle.
854 Način podeljevanja zakramenta sv. krsta.
877, 3 Vpis krsta posvojenega otroka.
891 Starost birmancev.
895 Knjiga birmancev.
961, 2 Sodba o tem ali so dani pogoji za skupinsko odvezo.
964, 2 Odločbe glede spovednice.
1031, 3 Določitev višje starosti za prejem prezbiterata in stalnega diakonata.
1062, 1 Zaroka.

- 1067 Določbe o pripravi zaročencev, oklicih in ostale predzakonske pozvedbe.
- 1083, 2 Višja starost za dopustno sklenitev zakona.
- 1112, 1 Pooblastilo laikom za prisostvovanje poroki.
- 1120 Lastni poročni obred.
- 1121, 1 Način vpisovanja v poročno knjigo.
- 1126 Način, na katerega morajo biti narejene in dane obljube v primeru mešanih zakonov.
- 1127, 2 Poenotenje načina izdajanja spregleda od kanonične oblike.
- 1182 Vpisovanje v mrliško knjigo.
- 1231 Proglasitev božjepotnega svetišča za narodno.
- 1232 Statut božjepotnega narodnega svetišča.
- 1236, 1 Material iz katerega naj bo miza nepremičnega oltarja.
- 1246, 2 Odprava nekaterih zapovedanih praznikov ali njihov prenos na nedeljo.
- 1251 Zdržek od mesnih ali drugih jedi.
- 1253 Postava o postu.
- 1262 Dolžnost vernikov vzdrževati Cerkev s prispevki.
- 1265, 2 Miloščina.
- 1272 Ureditev upravljanja z nadarbinami.
- 1274, 2 Utrditev socialne varnosti klerikov.
- 1274, 4 Medsebojno povezovanje škofij za dosego večje socialne varnosti klerikov.
- 1277 Določitev poslov izredne uprave premoženja.
- 1287, 2 Obračun, ki ga upravniki dajejo laikom o Cerkvi darovanem premoženju.
- 1291 Odtujitev premoženja javne pravne osebe, ki presega po pravu določeno vsoto.
- 1292, 1 Najvišja vsota, ki jo je mogoče odtujiti.
- 1297 Norme o dajanju cerkvenega premoženja v najem ali zakup.
- 1304 Pogoji za veljavno sprejetje pobožnih ustanov.
- 1421, 2 Postavitev laikov za cerkvene sodnike.
- 1425, 4 Poverjenje pravde sodniku posamezniku, ki naj si privzame prisednika ali zasliševalca.
- 1439, 1-3 Ustanovitev sodišč druge stopnje.
- 1714 Norme za poravnavo, sporazum in postopek razsodnikov.
- 1733, 2 Ustanovitev službe ali sveta za poravnavo v primeru pritožb proti upravnim določbam.
2. Norme, ki jih določi krajevni škof
- 8, 2 Razglasitev in začetek veljavnosti območnih zakonov.
- 12, 3 Domovališče, nepravo domovališče in bivanje kot merilo za obveznost območnih zakonov.
- 13, 1 Ozemeljsko načelo v zvezi z območnimi zakoni.
- 13, 2, 1-2 Položaj tujcev in območna zakonodaja.
- 14 Spregled v dvomu o pravu ali o dejstvu.
- 72 Enkratno podaljšanje reskriptov apostolskega sedeža.
- 84 Odvzetje privilegija zaradi zlorabe.

87 Spregled splošnih in območnih disciplinskih zakonov; tudi spregled zakonov izdanih s strani najvišjih cerkvenih oblasti vendar ne procesnih ali kazenskih.

88 Spregled škofijskih zakonov in tudi tistih, ki jih izda plenarni ali pokrajinski cerkveni zbor.

98, 2 Imenovanje drugih varuhov, ki jih je postavila civilna oblast.

228, 1 Merila za ocenjevanje sposobnosti laikov za cerkvene službe.

236, 1 Spregled bivanja v posebnem domu za kandidate za stalni diakonat.

237, 2 Ustanovitev medškofijskega semenišča.

243 Semeniška hišna pravila.

259 Odločitve glede višjega semeniškega vodstva in upravljanja.

263 Skrb za ustanovitev, obstoj in vzdrževanje semenišča, vzdrževanje bogoslovcev in profesorjev.

277, 3 Določbe, ki naj urejujejo življenje klerikov v zvezi s celibatom.

279, 2 Permanentna izobrazba klerikov.

283, 1 Najdaljši čas, katerega morejo kleriki preživeti izven svoje škofije.

283, 2 Dolžina potrebnih in zadostnih počitnic klerikov.

288 Izjeme za stalne diakone.

312, 1, 3 Ustanovitev škofijskih združenj.

318, 1 V posebnih primerih kompetentna oblast po kan. 312 javnim združenjem lahko določi upravitelja.

319, 1 Uprava premoženja javnih združenj.

320, 2 Razpustitev združenj, ki jih je ustanovil krajevni škof.

322, 1-2 Zasebno združenje-pravna oseba.

326, 1 Prenehanje zasebnega združenja vernikov.

503 Določitev nalog, ki jih ima stolni kapitelj.

513, 1 Statut pastoralnega sveta.

517, 2 Izročitev dela pastoralne skrbi za določeno župnijo diakonu, drugi osebi, ki ni duhovnik ali skupini oseb.

535, 1 Župnijske knjige.

536, 1-2 Ustanovitev in pravila za delovanje župnijskih pastoralnih svetov.

537 Norme za delovanje župnijskega gospodarskega sveta.

548, 1 Oblikovanje dolžnosti in pravic župnijskih kaplanov.

553, 2 Imenovanje dekanov.

555, 1 Dekanova vizitacija.

764 Dovoljenje za pridiganje.

770 Organizacija župnijskih misijonov in duhovnih vaj.

772, 1 Določbe za opravljanje oznanjevalne službe.

775, 1 Določbe glede katehetskega pouka.

777 Določbe v zvezi z župnijsko katehezo.

790 Naloge krajevnega škofa v misijonskih pokrajinah.

804, 1 Določila o verski vzgoji in pouku na vseh vrstah šol.

823, 2 Skrb za neokrnjen nauk vere v knjigah in sredstvih javnega obveščanja.

838, 1 Ureditev svetega bogoslužja.

838, 4 Norme za sveto bogoslužje.

841 Določbe za obhajanje, delitev in dopustno prejetje zakramentov.

Obred, ki se ga je treba držati.

844, 4-5 »Communicatio in sacris«.

- 846, 1 Obveznost liturgičnih knjig, ki so potrjene od pristojne cerkvene oblasti.
- 869, 2 Določitev načina ugotovitve veljavnosti krsta, ki je bil podeljen v neki nekatoliški krščanski skupnosti.
- 895 Knjiga birmancev.
- 933 Dovoljenje za obhajanje evharistije v svetišču neke krščanske skupnosti, ki ni v polnem občestvu s katoliško Cerkvijo.
- 935 Dovoljenje za hranjenje Sv. Rešnjega Telesa pri sebi.
- 943 Določilo glede služabnika, ki sme izpostaviti Sv. Rešnje Telo.
- 944 Procesije.
- 945 Mašni darovi.
- 961, 1 Sodba o tem ali so dani pogoji za skupinsko odvezo.
- 967, 1-1 Podeljevanje spovedne sodnosti.
- 1112, 1 Pooblastilo za prisostvovanje poroki laikom.
- 1121, 1 Način vpisovanja v poročno knjigo.
- 1147 Pavlinski privilegij.
- 1182 Vpisovanje v mrliško knjigo.
- 1232, 1 Statut škofijskega božjepotnega svetišča.
- 1244, 2 Izredni prazniki in spokorni dnevi.
- 1248, 2 Udeležba pri opravi božje besede, kadar iz upravičenega razloga umanjka obhajanje evharistije.
- 1261, 2 Opozorilo vernikom, da so dolžni podpirati Cerkev po predpisih kan. 222, 1.
- 1263 Pravica naložiti primeren davek javnim pravnim osebam, ki so pod oblastjo krajevnega škofa.
- 1275 Uprava medškofijskih skladov iz kan. 1274.
- 1279 Pravica posredovanja v primeru malomarne uprave cerkvenega premoženja.
- 1287, 2 Obračun, ki ga upravniki dajejo laikom o Cerkvi darovanem premoženju.
- 1291 Odtujitev premoženja javne pravne osebe, ki presega po pravu določeno vsoto.
- 1292, 1 Najvišja vsota, ki jo je mogoče odtujiti.
- 1304 Pogoji za veljavno sprejetje pobožnih ustanov.
- 1308, 3-4 Zmanjšanje mašnih obveznosti ustanovnih maš in maš iz volil.
- 1309 Prenos mašnih obveznosti na dneve, cerkve in oltarje, ki so različni od tistih, ki so določeni v ustanovah.
- 1316 Enotnost območnih kazenskih zakonov.
- 1317 Nepooblaščenost območne zakonodaje za ureditev odslovitve iz kleriškega stanu.
- 1327 Določitev drugih oprostilnih, olajševalnih ali obteževalnih okoliščin.
- 1423 Ustanovitev enega samega sodišča prve stopnje za več škofij skupaj.
- 1649 Določbe o sodnih stroških in o pravici ubogih.
- 1733, 2 Ustanovitev službe ali sveta za poravnavo v primeru pritožb proti upravnim določbam.

- ¹Prim. *Codex Iuris Canonici* (+ZCP) (AAS 9 (1917), pars II), PII X Pontif. Max. iussu digestus, BENEDICTI PP. XV auctoritate promulgatus, Romae 1917.
- ²Gregorius Rožman, *Episcopus et Princeps*, 1930-1945/1959.
- ³*Zakonik ljubljanske škofije* (ZLŠ), ki ga je škof Gregorij Rožman, Ljubljana 1940.
- ⁴A. Odar, *Zakonik ljubljanske škofije razglašen na škofijski sinodi l. 1940.*, v: *BV* 20(1940), 194.
- ⁵Antonius Bonaventura Jeglič, *Episcopus et Princeps* 1898- 1930.
- ⁶Prim. *Potek in sklepi tretje ljubljanske sinode*, izdal A. B. Jeglič, škof ljubljanski, Ljubljana 1924.
- ⁷Prim. A. Odar, *Jegličeve sinode*, v: *BV* 18(1938), 290.
- ⁸Prim. Škofijski list 1940, 67-68.
- ⁹Prim. +ZCP, kan. 362.
- ¹⁰Iz leta 1903, 1908 in 1924.
- ¹¹Prim. A. Odar, *Jegličeve sinode*, 290.
- ¹²Prim. A. Odar, *Zakonik ljubljanske škofije*, 192.
- ¹³Prim. A. Odar, *Zakonik ljubljanske škofije*, 193.
- ¹⁴Prim. I. Jurkovič, *Il Codice della Diocesi di Ljubljana del 1940 tra il Codex Iuris Canonici del 1917 e quello del 1983*, Roma 1988, 2.
- ¹⁵Prim. A. Odar, *Zakonik ljubljanske škofije*, 193.
- ¹⁶Prim. I. Jurkovič, n. d., 3.
- ¹⁷Prim. ZLŠ, čl. 175-182.
- ¹⁸Prim. +ZCP, kan. 36-39.
- ¹⁹ZLŠ, čl. 191-192.
- ²⁰Prim. ZLŠ, čl. 237-247.
- ²¹Prim. A. Odar, *Zakonik ljubljanske škofije*, 195.
- ²²Prim. +ZCP, kan. 130, 1.
- ²³Prim. +ZCP, kan. 459.
- ²⁴Prim. +ZCP, kan. 877; 1340, 1.
- ²⁵Prim. +ZCP, kan. 131, 1.
- ²⁶Prim. +ZCP, kan. 139, 1; 188; 2379.
- ²⁷Prim. +ZCP, kan. 127ss.
- ²⁸Prim. +ZCP, kan. 139, 4.
- ²⁹Prim. +ZCP, kan. 363-390.
- ³⁰Prim. +ZCP, kan. 445-450.
- ³¹Prim. +ZCP, kan. 4512-473.
- ³²Prim. +ZCP, kan. 476.
- ³³Prim. +ZCP, kan. 1185.
- ³⁴Prim. CIC, can. 487-681.
- ³⁵Prim. +ZCP, kan. 682-725.
- ³⁶Prim. +ZCP, kan. 731-736.
- ³⁷Prim. +ZCP, kan. 737-779.
- ³⁸Prim. +ZCP, kan. 780-800.
- ³⁹Prim. CIC, can. 801-869.
- ⁴⁰Prim. +ZCP, kan. 870-936.
- ⁴¹Prim. +ZCP, kan. 937-947.
- ⁴²Prim. +ZCP, kan. 948-1011.
- ⁴³Prim. +ZCP, kan. 1012-1143.
- ⁴⁴Prim. CIC, can. 1178; 1302.
- ⁴⁵Prim. +ZCP, kan. 612; 1169; 1185.
- ⁴⁶Prim. CIC, can. 1262-1263; 1455, n. 3.
- ⁴⁷Prim. +ZCP, kan. 1203-1242.
- ⁴⁸Prim. +ZCP, kan. 1255-1264.
- ⁴⁹Prim. CIC, can. 1265-1275.
- ⁵⁰Prim. CIC, can. 1337-1348.
- ⁵¹Prim. +ZCP, kan. 1329-1336.
- ⁵²Prim. +ZCP, kan. 1349-1351.
- ⁵³Prim. +ZCP, kan. 1384-1405.
- ⁵⁴Prim. +ZCP, kan. 1507, 1.
- ⁵⁵Prim. +ZCP, kan. 463; 476; 1234.
- ⁵⁶Prim. +ZCP, kan. 691; 1441; 1482; 1489-1494; 1499-1502; 1507; 1527; 1529; 1535; 1544-1551; 1933-1959; 2142-2194.

- ⁵⁷Prim. +ZCP, kan. 415; 621-624; 630; 691; 1489-1503.
- ⁵⁸Prim. +ZCP, kan. 1544-1551.
- ⁵⁹Prim. +ZCP, kan. 1183-1184.
- ⁶⁰Prim. +ZCP, kan. 1518-1534.
- ⁶¹Prim. +ZCP, kan. 1525.
- ⁶²Prim. A. Odar, *Zakonik ljubljanske škofije*, 195.
- ⁶³Concilium Oecumenicum Vaticanum II, 1962-1965.
- ⁶⁴Codex Iuris Canonici (scil. recognitus), auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, Civitas Vaticana 1983.
- ⁶⁵A. Odar, *Zakonik ljubljanske škofije*, 214.
- ⁶⁶»Redna vodstvena oblast je tista, ki je po pravi zvezana s kakšno službo; poverjena pa tista, ki se podeli sami osebi, a ne v zvezi s službo« (ZCP, kan. 131, 1).
- ⁶⁷»Škofovska konferenca more izdati odloke le v primerih, za katere to predpisuje splošno pravo ali je to določilo posebno naročilo apostolskega sedeža ali na prošnjo same konference« (ZCP, kan. 455, 1).
- ⁶⁸»V primeru, za katere ne splošno pravo ne posebno naročilo apostolskega sedeža ni podelilo škofovski konferenci oblasti, ki jo omenja par. 1, ostane pravica posameznega krajevnega škofa neokrnjena in konferenca ali njen predsednik v imenu vseh škofov ne more ukrepati, razen če so vsi posamezni škofje dali privolitev« (ZCP, kan. 455, 4).
- ⁶⁹Viri: § 38, 1; Dir. *EI*, 210b; prim. tudi C 23d (z oziroma na »collegialis affectus«; zgodovina te v: *Communicationes* (1972), 134; (1977), 250; (1980), 255, 262-264; (1982), 195-196.
- ⁷⁰Prim. tudi ZCP, kan. 449-450.
- ⁷¹Prim. ZCP, kan. 450.
- ⁷²Prim. ZCP, kan. 451.
- ⁷³Prim. ZCP, kan. 451.
- ⁷⁴Prim. C 23d.
- ⁷⁵Kanoni, ki v zakoniku opredeljujejo dolžnosti in pristojnosti škofovskih konferenc, so naslednji: 88; 230; 236; 237; 242; 276; 284; 294; 312; 320; 346; 364; 372; 377; 395; 402; 433; 434; 439; 441; 443; 447-459; 467; 496; 502; 522; 535; 538; 708; 753; 755; 766; 772; 775; 788; 792; 804; 809; 810; 821; 823; 825; 830; 831; 838; 844; 851; 854; 877; 891; 895; 961; 964; 1031; 1062; 1067; 1083; 1112; 1120; 1121; 1126; 1127; 1231; 1232; 1236; 1246; 1251; 1253; 1262; 1265; 1272; 1274; 1277; 1292; 1297; 1421; 1435; 1439; 1673; 1714; 1733.
- ⁷⁶Prim. ZCP, kan. 451.
- ⁷⁷Prim. ZCP, kan. 455.
- ⁷⁸Viri: § 38, 1; 38, 5; ES I, 41 3-4; prim. tudi št. 211a in 211c; zgodovina besedila v: *Communicationes* (1972), 48; (1977), 250; (1980), 264; (1982), 196.
- ⁷⁹Prim. ZCP, kan. 450, 1.
- ⁸⁰Npr. apostolski prefekti ali škofijski upravitelji.
- ⁸¹Prim. ZCP, kan. 499.
- ⁸²Viri: § 38, 5; ES I, 41, 1; +ZCP, kan. 100, 215, 1; zgodovina teksta v: *Communicationes* (1977), 250; (1980), 264; (1982), 197.
- ⁸³Prim. ZCP, kan. 448, 2; 451; 455, 1-2; 456; 459, 2.
- ⁸⁴»Rimsko kurijo, po kateri papež navadno opravlja posle vesoljne Cerkve in ki v njegovem imenu in z njegovo oblastjo izvršuje službo v blagor in služenje Cerkvam« (ZCP, kan. 360).
- ⁸⁵Prim. ZCP, kan. 127, 1-2.
- ⁸⁶Prim. ZCP, kan. 448.
- ⁸⁷Prim. ZCP, kan. 120.
- ⁸⁸Prim. ZCP, kan. 448.
- ⁸⁹Glede učinkov, ki jih prinaša dejstvo, da so škofovske konference pravne osebe, prim. ZCP, kan. 373.
- ⁹⁰Prim. ZCP, kan. 117.
- ⁹¹Prim. ZCP, kan. 451.
- ⁹²Viri: § 38, 5 (kjer se pojavlja formula »praesertim viciniore« in opušča formula »diversarum nationum«); I, 41, 4; zgodovina besedila v: *Communicationes* (1972), 50; (1977), 250; (1980), 270-271.
- ⁹³Prim. tudi ZCP, kan. 458, 2.
- ⁹⁴Prim. *Annuario Pontificio* 1989, 1017-1018.
- ⁹⁵Viri: +ZCP, kan. 100, 1; § 41; ES I, 42 (govori o vlogi škofovske konference pri ustanavljanju cerkvene pokrajine); glede zgodovine besedila prim. *Communicationes* (1972), 40; 43; 141; 00(1976), 81, 83; (1977), 246-254; (1982), 187-189.
- ⁹⁶Prim. ZCP, kan. 477.

- ⁹⁷Prim. ZCP, kan. 431, 3.
⁹⁸Prim. ES I, 42.
⁹⁹Prim. ZCP, kan. 434.
¹⁰⁰Prim. ZCP, kan. 4531, 3.
¹⁰¹Prim. ZCP, kan. 373.
¹⁰²Viri: Kanon je popolnoma nov in je bil izdelan v zadnjem obdobju nastajanja zakonika; glede zgodovine prim. *Communicationes* (1977), 249; (1982), 187-189.
¹⁰³Prim. ZCP, kan. 432, 1.
¹⁰⁴Prim. ZCP, kan. 433, 1.
¹⁰⁵Prim. ZCP, kan. 431, 1.
¹⁰⁶Prim. ZCP, kan. 1752.
¹⁰⁷Prim. ZCP, kan. 391, 2; 466.
¹⁰⁸Prim. *Zbornik Pastoralnega občnega zbora ljubljanske nadškofije*, Ljubljana 1988.
¹⁰⁹Prim. *Okrožnice škofijskega ordinariata v Ljubljani* (1945-1981); *Sporočila slovenskih škofij* (1982-1990).
¹¹⁰Prim. *Pastoralne inštrukcije za ljubljansko škofijo*, izdal G. Rožman, škof ljubljanski, po sklepu škofijske sinode 1940.
¹¹¹Prim. ZCP, kan. 391, 2.
¹¹²Prim. ZCP, kan. 460-468.

Povzetek: Borut Košir, Območna zakonodaja v Ljubljanski nadškofiji po izidu novega ZCP

Območno-zakonodajna dejavnost v Ljubljanski nadškofiji ima bogato tradicijo. Predvsem v obdobju škofovanja škofa Tomaža Hrena so redno obhajali tako imenovane gornjegrajske in ljubljanske sinode, katerih posledica so bili tudi območni zakoni, veljavni za področje Ljubljanske škofije. Po izidu Pij-Benediktovega zakonika iz leta 1917 je škof Gregorij Rožman ob sodelovanju Alojzija Odarja, profesorja kanonskega prava na Teološki fakulteti v Ljubljani, pripravil Zakonik ljubljanske škofije, ki je bil razglašen na sinodi leta 1940. Ta zakonik v marsičem določa ravnanje na pravnem področju v Ljubljanski škofiji še danes. Med tem je bil Drugi vatikanski koncil, leta 1983 pa je izšel tudi novi Zakonik cerkvenega prava. Škofije Slovenske cerkvene pokrajine so združene v Slovensko škofovsko konferenco. Te spremembe na področju vesoljne Cerkve in Cerkve na Slovenskem zahtevajo celovito ureditev območne zakonodaje. Ta bi morala najprej zaobjeti celotno področje škofovskve konference v zadevah, ki jih predvideva zakonik, potem pa bi bilo potrebno izdelati nove območne zakone za področje posameznih škofij. Od izida novega ZCP je minilo deset let. Prav je, da ga tudi pri nas dopolnimo z območnimi zakoni, ki bodo zakoniku iz leta 1983 v praksi dali polno učinkovitost.

Summary: Borut Košir, Regional Legislation in the Archdiocese of Ljubljana after the Publication of the New Code of Canon Law

Regional legislative activity in the diocese of Ljubljana can look back on a rich tradition. Especially in the period of the bishop Tomaž Hren the so-called synods of Gornji Grad and Ljubljana were held regularly and resulted in regional laws valid on the territory of the diocese of Ljubljana. After the publi-

cation of the Code of Canon Law of the popes Pius and Benedict in 1917, the Bishop Gregorij Rožman with the assistance of Alojzij Odar, professor of canon law at the Theological Faculty of Ljubljana, prepared the Code of the Diocese of Ljubljana, which was promulgated at the synod of 1940. Even nowadays this Code largely determines the dealing with the matters in the legal field in the diocese of Ljubljana. In the meantime the Second Vatican Council has taken place and the new Code of Canon Law has been published. The Slovenian dioceses are united in the Slovenian Bishops' Conference. These changes in the universal as well as in the Slovenian Church call for a comprehensive regional legislation. First it should cover the whole territory of the Slovenian Bishops' Conference in the matters foreseen by the Code, which should be followed by the preparation of the new regional codes for single dioceses. Ten years have passed since the publication of the new Code of Canon Law. It is about time that it was supplemented by regional laws making the Code of 1983 fully effective in practice.

Alojzij Slavko Snoj

Religiozno-etične vsebine v javni šoli

Verski pouk pod drobnogledom nemških strokovnjakov

Uvod

Nemško katehetsko društvo je stanovska organizacija, ki vključuje 11.000 učiteljic in učiteljev katoliškega verskega pouka v šoli in strokovnjakov s tega področja. Duhovniki so v manjšini. Društvo je imelo prvo študijsko srečanje skupaj z evangeličanskimi kolegi Inštituta Comenius. Preučevali so vlogo verskega pouka v novih družbenih in političnih okoliščinah. Študijski dnevi so bili v Freisingu od 26. do 29. septembra 1993 pod naslovom: *Današnje odločitve za jutrišnjo šolo - Verski pouk v službi ustanove ali življenja?* Za osnovo so imeli gradivo, o katerem razpravljajo že dobro leto, in ga povzemamo v nadaljevanju.¹ Podčrtati pa je treba, da niti katoličani niti evangeličani sploh ne postavljajo vprašanja o primernosti verskega pouka v šoli. Ta je po zakonodaji obvezen šolski predmet,² enak drugim predmetom, katerega poučevanje zagotavlja država »v soglasju s predpisi verskih skupnosti«.³

V zvezi z verskim poukom v šoli se mora danes računati na svetovnonazorsko pluralnost učencev in dijakov, pa tudi s tem, da je še vedno dovolj učencev in dijakov, ki se zanimajo za religiozna vprašanja, iščejo odgovore na svoja vprašanja o življenju in skušajo najti pot do spoznanja samega sebe. Odgovori, ki jih oblikuje Cerkev, le malo zanimajo mlade, dokler ji ne uspe prepričljivo pomagati oblikovati smernice za bolj pristno človeško življenje.

Pričakovanja in potrebe učencev in dijakov postavljajo Cerkev⁴ pred vprašanje, ali priznava obstoj pluralne in multikulturne družbe in verski pouk v šoli razume tako, da je lahko v pomoč vsem, tudi oddaljenim in nekrščnim. Je Cerkev pripravljena s služecho skrbjo sodelovati v šoli?

Samo tako pojmovana vzgojna in izobraževalna vloga verskega pouka v šoli je opravičljiva in ima prihodnost. Prav zato se Cerkev ne sme umikati iz javnih šol. Z odgovornostjo za verski pouk v šoli prevzema pomembno vlogo v družbi, ker pomaga pri duhovnem, kulturnem in družbenem razvoju mladih ljudi. Hkrati pa tudi tistim otrokom in mladostnikom, ki rastejo brez krščanske vzgoje, odpira možnost, da se srečajo s krščanstvom.

Cerkev razpolaga z različnimi »kraji in načini učenja vere«. Taki kraji so npr. pastoralna središča, v katerih delujejo verska občestva, ki s katehezo skrbi-

jo za posredovanje in poglobljanje vere. V šoli pa želi Cerkev nuditi učencem in dijakom svojo služecho pomoč za reševanje življenjskih vprašanj na osnovi krščanskega verovanja. Tak verski pouk v šoli lahko koristi vsem učencem in dijakom, saj ga Cerkev podaja v odprtem in letnem procesu in s sredstvi, ki so lastna šoli.

Katoliški in evangeličanski veroučitelji odločno vztrajajo pri ohranitvi verskega pouka v šoli. *Ta šolski predmet utemeljujejo z antropološkimi, teološkimi, šolskimi in cerkvenimi razlogi.* Predvsem pa se nemški veroučitelji zavzemajo za tak verski pouk v šoli, ki bi ga katoliška in evangeličanska Cerkev predstavljali in zagovarjali skupaj in bi bil odprt za vse, ki bi se ga hoteli udeležiti, tudi za nekrščene.

Mnogo tega, kar bomo v nadaljevanju nakazali kot zaželeno ali zahtevano, se že dolgo časa izvaja v praksi. Strokovnjaki opozarjajo na spremenjene okoliščine in želijo pridobiti za svoje predloge še druge odgovorne za verski pouk v šoli. Zato vabijo vse pristojne in prizadete, da se pridružijo tej razpravi.

1. Zavzemamo se za verski pouk v šoli, ki bi učencem in dijakom v prvi vrsti pomagal, da bi razvili samozavest ter našli samega sebe in svojo življenjsko usmeritev.

Zato naj bo življenjsko usmerjen (glede na življenjske zgodbe posameznikov) in naj temelji na izkušnji.

Verski pouk v šoli mora uresničiti to, kar zahteva sinodalni sklep (1974) pri svoji antropološki utemeljitvi: verski pouk v šoli je potreben, ker *»naj bi šola mlademu človeku pomagala pri samouresničevanju in - ker verski pouk v šoli s svojim vpraševanjem po smislu k temu pomaga - pravilno videti in spoznati svojo lastno vlogo in nalogo v družbi in življenju.«*⁵

Vsak človek ima določeno življenjsko usmeritev, ki mu pomaga, da se znajde v življenju. Lahko je zavestna ali nezavedna, lahko se o njej pogovarja ali tudi ne, lahko je posledica lastne izkušnje in razmišljanja, lahko pa nanjo vplivajo tudi sredstva javnega obveščanja.

Življenjske zamisli, smiselni osnutki in bivanjske usmeritve pri verskem pouku zbrani učencev in dijakov nam kažejo mnogovrstne poti sodobnega iskanja smisla. Kot take jih je treba pri verskem pouku v šoli natančneje premotriti in različno osvetliti. Življenjske zgodbe udeleženk in udeležencev so nujna osnovna vsebina verskega pouka v šoli.

Različna pričevanja učencev so lahko izhodišče za razmišljanje o smislu življenja, o tem, kako je človek omejeno bitje z neomejeno lakoto po življenju, svobodno in odgovorno bitje, poklicano za varuha stvarstva. Ta izhodišča za iskanje smisla lahko učencem in dijakom pomagajo, da najdejo same sebe in svojo lastno življenjsko nit v tkivu življenja.

Pri verskem pouku v šoli ne gre v prvi vrsti za »stvari«, temveč za pomoč, da učenec najde samega sebe. Tudi razumevanje bibličnega verovanja in drugih religij služi temu, da učenci in dijaki laže in bolje razumejo sami sebe. Le če je verski pouk v šoli naravnani na učence in dijake, je v službi življenja.

Verski pouk ne spada torej v šolo zgolj iz zgodovinskih razlogov. Kristjani menimo, da je človek nerazrešljiva uganka, in verujemo, da lahko le v Bogu popolnoma najde samega sebe. Povsem drugo vprašanje je, ali si učenci in dijaki

morejo prisvojiti to pojmovanje. Vsekakor pa imajo pravico, da se v javni šoli z njim soočijo.

2. Zavzemamo se za tak verski pouk, ki naj krščansko in judovsko izročilo prikaže kot temelj humanizma in naše kulture.

Zato naj povezuje med seboj religiozno izročilo in življenjske izkušnje današnjih otrok in mladostnikov.

S tem potrjujemo kulturno zgodovinski razlog sinodalnega sklepa, ki zahteva verski pouk v šoli, »ker naj šola mladega človeka uvede v duhovno izročilo, ki je oblikovalo naš kulturni položaj in ker spada krščanstvo in njegove veroizpovedi k odločilnim sestavinam našega duhovnega izročila«. ⁶ Živimo v krščanskem kulturnem območju. Današnje možnosti, da spoznamo druge kulture in njihova pričevanja, nam pomagajo bolje spoznati zakoreninjenost v lastnem kulturnem krogu. Zanj je poleg sekularizacije in pluralnosti mnenj značilna tudi judovska dediščina ter grški in latinski duhovni svet, s katerim je povezana judovsko-krščanska miselnost. Našo kulturo je oblikovalo še mnogo drugih vplivov, tudi novodobno ovrednotenje svobode.

Celotno kulturno izročilo postane mrtva tvarina spomina, če nam ga ne uspe izročiti naslednjemu rodu in ga zanj pridobiti. Izročilo in življenje smo uspešno povezali, če nam npr. uspe najti stične točke med življenjsko zgodbo Frančiška Asiškega in življenjem našega časa.

Naloga verskega pouka v šoli ni le utemeljevati in razlagati, kako se je oblikovalo krščanstvo. Merilo za izbiro zgodovinskih vsebin in za način njihove predstavitve je življenjska radost evangelija. V njeni luči bo mogoče pravilno spoznati in oceniti nepravilnosti, zlorabe in pokvarjenosti, ki so se in se bodo pojavljale tudi v tako imenovanem krščanskem svetu.

3. Zavzemamo se za verski pouk, pri katerem bi se učenci in dijaki naučili krščansko vero razlagati v duhu sodobne miselnosti.

Zato naj se veroučitelji - zlasti teologi in teologinje - v času svojega izobraževanja, seznanijo tudi s humanističnimi in družboslovnimi vedami, ki jih bodo rabili za izkustveno razlago vere.

»Verski pouk v šoli znanstveno usmerja predvsem teologija«. ⁷ Osrednja naloga teologije je, da izročeno vero posreduje sodobnikom in jo utemeljuje v razumljivi govorici. To pa se na nek način dogaja tudi pri verskem pouku v šoli. Religijsko pedagoška didaktika nudi primeren model ali vzorec za tako posredovanje verskih vsebin. To je model korelacije med določeno vsebino, ki naj bi jo posredovali, in izkušnjo, ki jo ima naslovljenec. ⁸ Vera - kot vsebina naj učencu in dijaku pomaga, da se bo mogel »učiti« na osnovi lastnih izkušenj.

V praksi pa to korelativno dogajanje ni brez trenj. Vedno težje je prejeto versko vsebino razumno utemeljiti, jo prikazati kot pomoč za uspešno življenje in izoblikovati v določen življenjski slog. Je ta zamisel glede na zanimanje in sprejemljivost sodobnih otrok in mladostnikov preveč optimistična? V vsakem primeru znanstvena teologija v tem pogledu nudi premalo pomoči.

Sodobni teološki študij izhaja iz predpostavke, da je za krščansko vero kot tako veliko zanimanje. Toda vsakdanja izkušnja nam kaže še mnogo večje in daljnosežnejše zahteve: vera mora dokazati svojo praktično pomembnost, npr. za življenjsko usmerjenost posameznika, za preživetje človeštva, za uresničevanje človekovih pravic.

Znanstvena teologija odpove, kakor hitro zanemarja te teme, ki pa jih socialna gibanja vedno bolj prinašajo v zavest doraščajočih (npr. gibanja mirovnikov, žensk, naravovarstvenikov). Teologija mora študirajočega usposobiti, da najde in vidi vse to, kar človeka danes zanima in vodi, tudi kraje in možnosti srečanja z Bogom. Pokazati mora, kako evangelij in od evangelija navdihneno izročilo uspe v življenju. Zato je potrebno, da teologija uvede tiste razlagalne vzorce in izraze, ki sodobniku omogočajo samorazumevanje. Zato je dialog med psihologijo in sociologijo ter sodobno teologijo neizogiben. Isto velja za likovno umetnost, glasbo, literaturo, film.

Teologija se mora pokazati kot učljiva učenka in za razgovor pripravljena sogovornica. Študirajoči morajo doživeti korelativno teologijo in si jo prisvojiti. Tedaj bomo mogli upati, da bo korelacija pri verskem pouku v šoli bolj uspevala.

4. Zavzemamo se za verski pouk, ki pomaga bolje razumeti nekrščanske religije in se učiti iz njihovega izročila.

Zato potrebujemo Cerkev in teologijo, ki gojita spoštovanje do drugih religij in priznavata njihove človeške vrednote ter v odgovornosti za bodočnost gojita pogovor z njimi.

Drugi vatikanski cerkveni zbor poudarja: *Človeštvo se iz dneva v dan tesneje povezuje in je zato treba nekrščanskim religijam in njihovim odrešenjskim potem dati večji pomen* (prim. N 1). Ko se verski pouk v šoli ukvarja z drugimi verstvi, stopa v korak s svetom, ki postaja vedno bolj enovita svetovna civilizacija.

Prva naloga verskega pouka v šoli je sprejemanje dejstva, da obstajajo tudi druge religije. Veroučitelj naj kolikor je le mogoče, poskuša z občutkom razumeti vse, kar je drugačno in tuje. Ko skuša podati notranjo vsebino teh religij, naj jasno prikaže, kaj je tem verstvom najpomembnejše. Kot dosegljiv cilj naj si postavi, druge v njihovi različnosti tako razumeti, kakor se oni sami razumejo, kako presojuje pripadniki drugih religij svoja verska prepričanja, kako utemeljujejo svoj način življenja in svoja etična načela, kako ocenjujejo krščanstvo.

Ljudje iz krščanskega kulturnega območja se lahko iz judovskih pripovedi o Bogu na tak način naučimo, da Boga ni mogoče nikoli spraviti v neko sistematično zgradbo; iz islamske pobožnosti se lahko učimo, kaj pomeni predanost Bogu; v srečanju z budističnim izročilom nam postane bolj razumljiva odmahnjenost od sveta, ki bi bila zelo koristna tudi za naš način življenja.

Poskusi odkrivanja bogastva drugih verstev pa nas ne odvezujejo od dolžnosti kritične presoje. Kakor v krščanstvu se tudi v drugih religijah lahko pojavljajo poznanjeni obredi in ideološke primesi. Verjetno ima vsaka religija v svoji zgodovini tudi bele lise in senčne plati. Če to opazi trezen in dobrohoten pogled na druga verstva, to ne more škoditi dialogu. Pogled na svojo lastno zgodovino bo odvrčal kristjane, da bi obsojali druge.

Družbene in zgodovinske razlike pogosto otežujejo medsebojno razumevanje. Tako ima npr. islam v arabskih deželah drugo družbeno nalogo in drug pravi položaj kot krščanstvo v sekulariziranih deželah zahodne Evrope. Če kdo oboje presoja in primerja, je v veliki nevarnosti, da primerja stvari, ki jih ni mogoče primerjati. Zato je srečanje z drugimi religijami tudi vaja v priznavanju kulturnozgodovinske različnosti in v varovanju pred izrekanjem površnih sodb.

Da bo pouk o drugih religijah vsaj deloma uspešen, potrebuje veroučitelj teologijo, ki pozna druge svetovne religije in nakazuje stične in različne točke med njimi. Prav tako potrebuje Cerkev, ki je brez vsakega strahu pred stikom z drugimi, odprta za tuje mišljenje in ki spoštuje drugačne oblike življenja.

5. Zavzemamo se za verski pouk v šoli, ki učencem in dijakom pomaga, da v stiku z drugimi svetovnimi nazori in sistemi vrednot znajo najti svoje lastno stališče.

Zato potrebujemo veroučitelje, ki z zavzeto prizanesljivostjo nakazujejo pomen osnovnih odločitev in moralnih sodb.

Danes se otroci zelo zgodaj srečajo s svetovnonazorsko raznolikostjo. Že v osnovni šoli ugotavljajo, da celo v osnovnih življenjskih vprašanih obstajajo različna in nasprotna stališča. Ta izkušnja lahko privede do vznemirjenja ali do stališča, ki vse relativizira ali pa vodi k fundamentalistični okorelosti. Zato mora šola, ki je postala prostor svetovnonazorske in religiozne mnogovrstnosti, usposabljalati otroke in mladostnike za sprejemanje različnih možnosti, stališč in oblik življenja.

Verski pouk v šoli lahko postane za to svetovnonazorsko pogovarjanje pomembna razčiščevalna postaja. Vsa vprašanja, ki se porajajo v šoli glede na svetovnonazorske razlike, sodijo v učni načrt. V veliki meri so to pereča družbena vprašanja (mamila, sovraštvo do tujcev, prekinitev nosečnosti, partnerstvo), o katerih morajo mladostniki v luči svetovnonazorske različnosti etično presojati in se učiti ravnati. Prav pri teh temah in vprašanih se vsakdanje življenje tudi navidezno brezskrbnih učencev in dijakov spremeni v zanimanje za bolj uspešno življenje. V zanimanje, kdo ali kaj naj bi bil Bog v njihovem življenju.

Zato je naloga verskega pouka v šoli najprej analiza bivanja. Učence in dijake povabimo, da se vprašajo o njihovih stališčih do različnih življenjskih možnosti, da jih (samo)kritično ocenijo v soočenju z alternativnimi življenjskimi zasnovami. Verski pouk v šoli ima tudi konfesionalno razsežnost:⁹ krščanski pogled na svet postane lahko njihov. Verski pouk v šoli pa ima tudi pastoralno razsežnost: veroučitelj ustvarja prostor za zaupni in v določenih primerih tudi svetovalni pogovor. - Mogoče mu bo uspelo le pri »sončnih« urah sozvočno strniti v pouk različne razsežnosti. Toda verski pouk v šoli »se spleča«, tudi če stvari samo nakaže ali celo samo odpre vprašanja.

6. Zavzemamo se za verski pouk, pri katerem igrajo življenjska in verovajska doživetja učencev, dijakov in veroučiteljev izhodiščno vlogo.

Zato ni v prvi vrsti cilj verskega pouka v šoli, da podaja verski nauk celotno in neokrnjeno (to je predvsem cilj župnijskega verouka ali kateheze).

Verski pouk je mogoče tako s strani učiteljev kakor s strani učencev in dijakov pojmovati samo kot komunikativno postopno dogajanje. Želimo slišati in upoštevamo vsa mnenja, izkušnje, vprašanja in odgovore, pa naj bodo še tako tipajoča in nedorečena, nevsakdanja in nekatoliška. Tukaj ne gre za pedagoško samo po sebi razumevanje, ki prihaja iz spoštovanja dostojanstva učencev in dijakov in ki je obenem cilj načina poučevanja otrok in mladostnikov. Vrednote nje izkušenj in mnenj mladih ljudi je pomembno tudi v teološkem pogledu, kajti njihova neokretno in zelo osebnostno izražena mnenja so pogosto zdravilni izziv za njim težko razumljiv cerkveni jezik. *Neobičajni in neizkušeni poizkusi odgovorov mladih ljudi na njihova bivanjska in verovanjska vprašanja so lahko izhodišče za to, da se v njih zakoreninijo religiozni pojmi.* Samo na tak način pride do ozaveščenja in iskanja že navzoče religioznosti in lastne obdarovanosti.

Nenehen stik z mladimi ljudmi in poštena izmenjava misli o njihovih izkušnjah, pogledih in mnenjih, so ugodno izhodišče za delovanje veroučiteljev. Tudi ti se lahko naučijo marsikaj.

Po vsem tem, kar smo povedali, mora verski pouk v šoli imeti možnost za necenzuriran pogovor. Tak pogovor je treba vzpodbujati tako pri učencih kot pri učiteljih, in sicer z različnimi besedili, sredstvi in metodami. Ne sme pa se zgolj zahtevati, da je treba verski nauk podajati celostno in neokrnjeno.¹⁰ Kdor bi togo zahteval kaj takega, bi onemogočal pouk, ki pospešuje življenjsko in verovansko rast mladih ljudi.

7. Zavzemamo se za ekumenski verski pouk v šoli, ki bi ga v glavnih orisih skupaj pripravljali sodelavci različnih veroizpovedi Cerkev.

Cerkveno vodstvo naj se zavzema za izdelavo skupnih načel, načrtov in učbenikov v smislu ekumenskega sodelovanja v šolah.

Cerkev stoji danes pred nalogo, da v »pokrščanski« dobi obdrži pri življenju oblikovalno silo krščanskega verovanja. To pomeni, da potrebuje prilagodljive oblike sodelovanja tudi na področju šolstva in verskega pouka. Mnogo učencev in dijakov doživlja v družini religiozne prvine, zunaj družin pa nič več. V podobnih težavah se nahajajo veroučitelji različnih veroizpovedi, ko skušajo v šoli prikazati življenjski pomen verovanja.

Opažamo, da se manjša pripravljenost, braniti zgolj konfesionalni verski pouk. V šoli se je deloma že razvilo široko področje sodelovanja. Marsikje prihaja do sodelovanja prek veroizpovednih meja. Katoličani in evangeličani bi ravnali prav, če bi ta razvoj podprli in pri njem sodelovali.

Poznamo več različnih vzorcev, po katerih Cerkev prevzema odgovornost za verski pouk v šoli. Katere rešitve so najprimernejše za posamezne kraje in šole, ni mogoče določiti, ker so velike razlike med deželami in njihovimi izročili.

Zaenkrat so na voljo naslednje praktično uresničljive možnosti: na pokrajinski ravni naj se sklenejo pravno obvezni dogovori, ki bi zagotavljali in naprej razvijali sodelovanje. Komisije za pripravo učnih načrtov naj te izdelajo tako, da bodo uporabni za tiste krščanske veroizpovedi, ki so zastopane na nekem območju. Komisije naj bodo ekumensko sestavljene. Že sedaj je mogoče pripravljati srečanja, na katerih udeleženci obravnavajo skupno odgovornost za verski pouk in razpravljajo o sodelovanju pri verskem pouku v šoli in šolski pastoralni. Vsaka veroizpoved nudi učiteljem možnost za nadaljnje izobraževanje.

Mudi se. Že sinodalni sklep priporoča »sodelovanje veroizpovedi pri verskem pouku v šoli« v primerih, ko »je nemogoče in neprimerno trdno vztrajati pri načelu konfesionalnosti«. Sinodalni sklep govori o »posebnih primerih in izrednih okoliščinah«. ¹¹

Da se nadaljnji razvoj ne sprevrže v »divjo rast« in »siva področja«, mora priti do izrečnih dogovorov med veroizpovedmi kakor tudi do skupne izjave, da jim tak skupni verski pouk v šoli ustreza.

8. Zavzemamo se za verski pouk, za katerega skrbi Cerkev; od tod ta predmet črpa gotovost in moč.

V ta namen naj bodo cerkvene skupnosti solidarne z veroučitelji, jim nudijo oporo in duhovne pobude.

Za mnoge otroke in mladostnike so veroučitelji edini, po katerih redno prihajajo v stik z religijo, vero in Cerkvijo. Pogosto zvedo samo od njih, kaj krščanska vera sploh je in kaj pomeni. To za veroučitelje pomeni, da naj mladim posredujejo osrednje verske resnice in osnovna etična načela. Za svoje težko delo v sekulariziranem šolskem okolju *zaslužijo vse priznanje. Njihova zavzetost in njihovo strokovno znanje je posebno bogastvo za družbo in Cerkev.*

Veroučitelji lahko dolgoročno uspevajo le, če jim cerkveno vodstvo in občestva nudijo oporo in gotovost. Za to pa je potrebno, da se člani verske skupnosti zanimajo za verski pouk v šoli, poznajo njegove probleme in stvarno ocenjujejo njegove cilje. Zato morajo živeti v stiku s šolo in gojiti dobre odnose z učnim osebjem. K temu spada tudi odkrito in prijateljsko vedenje do veroučiteljev, ki jih je pogosto treba braniti pred pretiranimi zahtevami in pričakovanji; treba jim je pokazati zaupanje in na cerkvenih zborovanjih braniti njihovo strokovnost.

Biti kristjan ni stvar, ki se je moremo naučiti iz knjig. Da bo tisto, kar iz lastne izkušnje učijo in kar uči Cerkev, prišlo do učencev in dijakov, potrebujejo veroučitelji povezavo s skupnostmi in cerkvenimi združenji. Da v šoli ne bodo zašli v osamljenost ali zapadli obupu, potrebujejo gotovost in osnovno občutje, da so v Cerkvi in njenih občestvih resnično doma.

Nobeno človeško življenje ne poteka brez pretresov, prelomov in težav. V obdobjih dvoma, v osebnih krizah in zlasti še takrat, ko propade lastna zamisel o življenju, bi se morali veroučitelji zanesti na zvestobo in solidarnost občestva. Cerkev jim ne sme nalagati samo dolžnosti, temveč jih mora tudi varovati in jim pomagati. Tako bi jim morali zaupati tudi v primeru njihovega neuspešnega zakona.

9. Zavzemamo se za verski pouk, ki izrablja vse možnosti sodelovanja s starši in cerkvenimi skupnostmi.

Zato so potrebni veroučitelji, ki se zavedajo, da je njihovo delo tesno povezano z vzgojo v družinah in občestvih.

Delitev življenjskih področij je pripeljala tako daleč, da je tudi šola postala razmeroma samostojna. Tak razvoj pa zahteva profesionalizacijo veroučiteljev. Poleg verskega pouka naj poučujejo še kak drug šolski predmet. Soodgovornost

za vsebino verskega pouka izraža Cerkev tudi s poslanstvom, ki ga daje veroučiteljem. To pa ne spreminja dejstva, da je verski pouk v šoli kot (reden) šolski predmet tudi pod nadzorom šolskih oblasti. Šolstvo pa je državna ustanova, in veroučitelji si pridobijo državno usposobitev za ta predmet. Vse to lahko privede do tega, da se - četudi nehote - verski pouk v šoli oddalji od žive religioznosti v družinah in cerkvenih skupnostih. V skrajnem primeru bi to pomenilo, da v šoli govorimo o veri kot o neki oddaljeni celini - s pomočjo učbenikov in učil, brez resničnega stika z verskim življenjem določenega časa in kraja.

Da to premagamo, se najprej zatečemo k pripovedni metodi. Veroučitelji ali učenci in dijaki pripovedujejo o svojih religioznih izkušnjah v svoji družini, v svoji cerkveni skupnosti, pa tudi na cerkvenih shodih in slovesnostih, o Taizeju ali drugih krajih verskih srečanj. *Tako povežemo predmet - verski pouk z dejanskim religioznim življenjem.* Poleg tega si bodo veroučitelji prizadevali, da bodo z učnimi programi, šolskimi krožki in obiskom krajev, o katerih so govorili, skušali priti v stik z religijo. Tako bodo svojim učencem in dijakom skušali prikazati bogoslužne prostore in dejanja na kraju samem in v živo, pokazali jim bodo zaklade krščanske umetnosti v muzejih, govorili o praznikih, prazničnih obdobjih kot tudi o socialni službi Cerkve ali delu za mir, pravičnost ter varovanje stvarstva. S pomočjo takih in podobnih pobud lahko verski pouk v šoli postane kraj srečanja med šolo in življenjem.

Vsakomur je jasna notranja povezava med verskim poukom v šoli in družinsko vzgojo, če prihajajo učenci in dijaki iz versko oblikovanega okolja. Starše, ki sicer želijo verski pouk za svoje otroke, sami pa ne čutijo nobene dejanske povezanosti s svetom vere, naj bi tudi primerno nagovorili. Dejstvo, da želijo verski pouk za svoje otroke, je znamenje, da niso popolnoma brezbrizni do vere. Lahko se tudi zgodi, da se bodo starši ob verskem pouku svojih otrok začeli znova zanimati za verska in nravna vprašanja.

10. Zavzemamo se za verski pouk, ki sooblikuje šolsko življenje in sodeluje pri prenovi šolstva.

Zato so potrebni moške in žene iz stroke in šolske prakse, ki dejavno sodelujejo v razpravi o vzgojnih ciljih in oblikovanju šole.

Brez dvoma je šola postala osrednji življenjski prostor za otroke in mladostnike. Nikdar prej niso prebili toliko časa v šoli in nikdar se niso toliko ukvarjali s stvarmi, ki jim jih je nalagala šola. Hkrati pa postaja vprašljiva vloga šole kot priprave na življenje. To, kar se danes učijo, ima jutri samo še pogojno vrednost. Šolsko znanje, ki nam služi kot merilo družbene uspešnosti, se mnogim učencem in dijakom zdi malo uporabno za bodočnost in malo smiselno. Njihove težave s šolo so pravzaprav problemi družbe, ki jih ima v zvezi s smislom in vrednotami.

Cerkev si prizadeva za zavestno vključevanje verskega pouka v celotno delo šole. Vprašanja šolskih vzgojnih nalog in življenja v šoli se prav tako tičejo verskega pouka kot vsakega drugega šolskega predmeta in morajo dobiti šolsko teoretsko osnovo in utemeljitev. Iz tega izvira naloga, da prek ur verskega pouka razširimo šolsko življenje tudi zunaj šole. Cerkvi ne more biti vseeno, kako je oblikovano šolsko življenje, v katerega so vpleteni tako učenci in dijaki kakor tudi učitelji in starši.

Priporoča se, da se Cerkev zavzame za šolo, tako da služeče skrbi za vsebino in cilje verskega pouka v šoli, pa tudi za kakovostno raven življenja v šoli. Ker pa je treba pomen šolskega učenja za bodočnost družbe (kar pomeni za bodočnost današnjih učencev in dijakov) na novo opredeliti, je udeležba pri razgovoru o vzgojnih nalogah šole nujno potrebna. Da bodo Cerkev pri pogovorih jemali resno, morajo biti cerkveni predstavniki dobro teološko podkovani. Obvladati morajo tudi religiozno pedagoška in etična vprašanja, da bodo mogli reči kritično konstruktivno besedo o sodobni družbeni resničnosti. Treba se je temeljito pogovoriti z vsemi, ki so odgovorni za to, kako oblikovati šolo, o etičnih načelih družbenega delovanja in o življenjskih možnostih in upih otrok in mladostnikov v sklopu velikih problemov sodobnega sveta, povezanih s šolo.

Poleg tega je treba braniti pravico otrok in mladostnikov do lastnega razvoja in do človeškega dostojanstva proti enostranskemu poudarjanju uspešnosti in popolni podrejenosti gospodarskim interesom. Učiteljice in učitelji, ki se morajo vsak dan boriti proti takemu nasilju, morajo imeti podporo v šolski in vzgojni politiki, ki ima šolo za prostor, varen pred takimi napadi in nasiljem. Tozadevna cerkvena prizadevanja pa brez podpore javnosti niso uspešna. Religiozno pedagoška teorija in praksa potrebujeta pogovor z vzgojnimi vedami. Ponovna vzpostavitev in poglobitev pogovora z vzgojnimi in družbenimi vedami lahko izbistri pogled na pogoje življenja in učenja v šoli ter *potrdi in okrepi pristojnost Cerkve pri oblikovanju šole, ko gre za religiozna in etična vprašanja.*

11. Zavzemamo se za verski pouk, ki usposablja za kritiko brezobzirnega porabništva in enostranskega poudarjanja uspešnosti.

Zato potrebujemo veroučitelje, ki bodo otrokom in mladostnikom pomagali najti načela za svoj življenjski slog iz vere.

Proti sugestivni vsiljivosti sredstev obveščanja in tržišča zoperstavlja verski pouk moč krščanskega življenjskega sloga. To moč črpa iz teologije, ki sporoča sedanosti simbole vere in izročila, krščanske mistike pa tudi mitične pripovedi drugih verstev. Istočasno pa je verski pouk odvisen od veroučiteljev, ki pozorni na znamenja časov razvijajo osebno duhovnost in na ta način postanejo posredovalci duhovnih nauk ter s tem duhovni učitelji.

Krščanska duhovnost vedno hkrati pritrjuje svetu in ga kritično presoja, je vedno hkrati akcija in kontemplacija, politično udejstvovanje in meditativna tihota. Ta dvojnost krščanske duhovnosti nas varuje pred preozkim in zato napačnim pojmovanjem pobožnosti in vere. Jasno je, da ta vidik stremi tudi za konkretnimi vsebinami verskega pouka in konkretnim podajanjem vsebine. To npr. pomeni, da učenci, dijaki in veroučitelji delujejo v soglasju z evangelijem, če sodelujejo pri življenjsko pomembnih odločitvah za bodočnost, kot so vzgoja za mir, socialno pravičnost ter odgovorno varovanje stvarstva.

Bilo bi mnogo premalo, če bi verski pouk v šoli merili samo pod vidikom družbeno terapevtske učinkovitosti, saj ima tudi socialno kritični pomen. Zlasti revščina socialno ogroženih učencev in dijakov in izpostavljenost družbenim pritiskom nas silita, da se z vsemi močmi upremo trgovsko-porabniškemu zapeljevanju mladih ljudi, obenem pa jim pokažemo možnosti za življenje, utemeljeno na duhovnih vrednotah.

12. Zavzemamo se za verski pouk, ki se zaveda svoje politične odgovornosti za prihodnost.

Zato potrebujemo može in žene, ki - izzvani od različnih oblik trpljenja - pospešujejo sprejetje samega sebe, življenje v odnosu do drugih ter socialno in ekološko odgovornost.

Naša družba zadeva ob meje gospodarske rasti in se mora soočiti z njenimi senčnimi stranmi. V vzročni povezavi z bogastvom industrijskih držav se širi nepojmljiva beda v nerazvitih deželah. Vedno bolj opazne so »človeške žrtve« industrijske družbe in njenega gospodarskega sistema. Za soudeležanje pri radosti in upanju, žalosti in skrbi drugih, za sprejemanje krivde, bolezn, starosti in smrti ni v mnogih ljudeh nobenega prostora več.

Ali gospodarski sistem, v katerem živimo, ne uničuje prav tistih vrednot, ki bi jih blagostanje moralo podpirati? Kritika sedanjega življenjskega sloga mora nujno postati predmet verskega pouka v šoli, kakor tudi kritika pomanjkanja solidarnosti z revnimi, pa tudi kritika pomanjkanja občutka krivde zaradi ekonomskega izkoriščanja nerazvitih dežel.

Verski pouk v šoli pogosto zadene na trde meje sebičnosti, kadar začne obravnavati vprašanja prihodnosti. Veroučitelji, ki se kljub težavam lotevajo teh vprašanj, pa morajo računati na odpor in zavračanje ali pa na brezbržnost in razne pomisleke. Naj vztrajajo! Lahko računajo na mnogovrstno in učinkovito podporo. Dejavne pobude in skupine na mnogih šolah obravnavajo pereča družbena vprašanja (povezave s tretjim svetom, mirovna gibanja, ekološke delovne skupine, gibanja za spravo). Zunaj šole pa naletimo na številne cerkvene in necerkvene skupine, s katerimi lahko sodelujemo (Pax-Christi, Amnesty international, dejavnosti za tretji svet).

Nenadomestljive podobe upanja iz judovsko-krščanskega verovanja so za Cerkev prepotrebna »ozemljitev«, da po skromnih in omejenih načrtih nadaljuje svoje poslanstvo in delo. Vsi naštetih nagibi pa - po besedah sinode - iz teh podob zajemajo moč za mišljenje, delovanje in življenjski slog. To so *»podobe in prilike o velikem miru med ljudmi in v naravi pred božjim obličjem, o skupnosti pri obedu ljubezni, o domovini in Očetu, o kraljestvu svobode, sprave in pravičnosti, o obrisanih solzah in o radosti božjih otrok.«*¹²

Sklep

Omenimo še, da zgoraj opisani verski pouk izvajajo nekoliko različno, po predpisih posameznih zveznih dežel. Cerkev tudi sicer v Evropi nima enotnega vzorca za reševanje tega vprašanja, ima pa določena načela in skupna merila, ki jih povzema tudi Zakonik cerkvenega prava. Od ustaljenih načinov danes v Nemčiji najbolj odstopa novejši poskus v deželi Brandenburg (ki obdaja mesto Berlin). Tamkajšnje Ministrstvo za izobraževanje, mladino in šport namreč namesto običajnega verskega pouka vsiljuje predmet: Oblikovanje življenja - etika - religija.¹³ Ministrstvo samo hoče zagotavljati njegovo identiteto in skrbeti za njegovo izvajanje, čeprav - resnici na ljubo - nekateri ministrstvu ne odrekajo dobrih namenov, ministrstvo pa popolnoma ne odklanja možnega sodelovanja posameznih članov Cerkve. Tako zasnovan predmet neti polemiko, ker ni v soglasju s predpisi verskih skupnosti,¹⁴ s tem pa je - ne nazadnje - v nasprotju z

nemško ustavo.¹⁵ Brandenburškega modela ne podpirata niti katoliška niti evangeličanska Cerkev, ker ministrstvo nima ustreznih kvalifikacij, da bi dalo identiteto temu predmetu, ki mu jo more dati le določena verska skupnost. Nekateri ga preprosto imenujejo mrtvorojeni otrok.

Cerkev že od nekdanj sprejema iskren pogovor kot sredstvo, s katerim se šolska (svetna) in cerkvena (duhovna) stroka soodgovorno sporazumeta za oblikovanje in izvajanje verskega pouka - pa kakorkoli bi se že imenoval. Cerkev je za *duhovno* - religiozno-etično področje prej ko slej pristojna, da izbira vsebino in skrbi za strokovno usposabljanje veroučiteljev. Šolska stroka pa mora skrbeti za *didaktično* presojanje načrtov in učbenikov ter za usposobljenost kadrov. Različni načini verskega pouka v šoli tako v Nemčiji kakor drugod po svetu dokazujejo, da je ob medsebojnem priznavanju pristojnosti mogoče najti ustrezno rešitev.

¹Prim. *Religionsunterricht in der Schule*, v: *Unterwegs (Glasilo nemškega katehetskega društva)*, 1992, št. 3, 1-10.

²Pflichtfach. Ta izraz pomeni, da je verski pouk sestavni del obveznega šolskega curriculum. Dejansko pa lahko učenci in dijaki namesto njega izberejo nadomestni (Ersatz) ali alternativni predmet (Alternativfach), ki je navadno etika. Verski pouk je zato v resnici obvezni izbirni predmet (Wahlpflichtfach). Tudi v naši šoli poznamo ta izraz. Za tak status verskega pouka v šoli se zavzema tudi Slovenska škofovska konferenca, zato utegne biti to gradivo koristno za primerjanje z njenimi predlogi; prim. *Predlogi vladi Republike Slovenije in Ministrstvu za šolstvo in šport*, v: *Delo*, 28. avg. 1992, 2.

³Grundgesetz, Art. 7, Abs. 3.

⁴V razpravi govorijo pravzaprav o Cerkvah: gre predvsem za katoliško in evangeličansko.

⁵*Der Religionsunterricht in der Schule, Ein Beschluss der gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland*, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1974, 2.3.4.

⁶*Der Religionsunterricht in der Schule*, 2.3.4.

⁷*Der Religionsunterricht in der Schule*, 2.6.3.

⁸Pri nas ga imenujemo antropološko-kerigmatični vzorec prepletanja; prim. A. S. Snoj, *Težave in možnosti kateheze v naši sekularizirani družbi*, v: *CSS* 21(1987), 106-108.

⁹»Konfesionalni značaj verskega pouka, ki ga daje Cerkev po ustaljenih načelih in oblikah posameznih dežel, je torej nepogrešljiva ponudba družinam in učencem, ki tak pouk izberejo« (Janez Pavel II., *O katoliškem verskem pouku v šolah*, v: *CSS* 25(1991), 83). Vendar konfesionalni verski pouk v šoli ni nobeno strašilo iz več razlogov: svobodna izbira, ekumenizem, spoštovanje drugačnosti (prim. VS 2).

¹⁰Prim. *Splošni katehetski pravilnik* (1971), Medškofijski katehetski svet, Ljubljana 1972, 38. Ta zahteva se nanaša na katehezo v župniji.

¹¹*Der Religionsunterricht in der Schule*, 2.7.5.

¹²*Unsere Hoffnung*, 1.6.

¹³Lebensgestaltung - Ethik - Religion, ki je poskusni predmet na 44-ih šolah. Poskus je začel veljati februarja 1992 in naj bi trajal do junija 1994.

¹⁴Prim. *Diskussion*, v: *Christlich Pädagogische Blätter* 105(1992), 132-139.

¹⁵Grundgesetz, Art. 7, Abs. 3.

Povzetek: A. Slavko Snoj, Religiozno-etične vsebine v javni šoli

Razprava predstavlja položaj in vlogo verskega pouka v javni/državni šoli. V dvanajstih tezah povzema gradivo nemških strokovnjakov, ki z novimi idejami osvetljujejo različne vidike te problematike. Smer prej ko slej ni vprašljiva: religiozne in etične vsebine kot poseben šolski predmet sodijo v curriculum. Potrebno pa jih je usmeriti izključno v službo življenja, torej posameznika, učenca in dijaka, ne pa v službo ustanove - niti šole niti Cerkve. Dognanja v

Nemčiji, ki je v novih družbenih in političnih okoliščinah, utegnejo biti tudi za razmere v Sloveniji koristna primerjalna snov. Različni modeli izvajanja tega predmeta v različnih nemških zveznih deželah in drugod po svetu namreč dokazujejo, da je s pogovorom med državo in Cerkvijo mogoče priti do sprejemljivih rešitev, če si vzajemno priznavata dopolnjujoče pristojnosti.

Summary: A. Slavko Snoj, Religious and Ethical Contents in State Schools

The treatise describes the situation and role of religious education in state schools. In twelve propositions it sums up the material by German experts, who illuminate different aspects of these problems with new ideas. There is no doubt about the main direction: religious and ethical contents as a particular subject belong to the school curriculum. They must be exclusively put into the service of life, i. e. of the individual pupil, and not of any institution - be it school or Church. The findings in Germany, which is in a new social and political situation, may also be useful comparative material for Slovenian conditions. Different forms of this subject in different federal units of Germany and elsewhere in the world show that talks between the state and the Church may lead to acceptable solutions if complementary responsibilities are mutually recognized.

Edo Škulj

Teologija mašnega petja

V vseh časih je človek s petjem izražal svojo vernost. Čutil je, da ima petje tisto notranjo moč in sposobnost, ki ga more povezati z božanstvom. Zato ni čudno, da je petje dobilo tolikšno vlogo v verskih obredih vseh verstev. O tem nas v obilni meri prepričata tako zgodovina verstev kot etnografija in še posebej etnomuzikologija. Zato je razumljivo, da je petje dobilo pomembno mesto tudi v krščanskem bogoslužju, in to v vseh obredih in v vseh časih.

V tej razpravi bi samo preleteli (vsako poglavje bi namreč zahtevalo posebno razpravo) in v glavnih obrisih pogledali, kako je skozi stoletja Cerkev - po papežih, rimskih kongregacijah ali tudi posameznikih v starejših časih - skrbela za dostojno (beri: umetniško) petje pri bogoslužju. Čeprav se pri površnem pogledu zdi, da ga je včasih utesnjevala, ga je v resnici usmerjala. Tako je postajalo vedno bolj umetniško popolno, in s tem vedno bolj primerno za bogoslužje. S to skrbjo za petje je Cerkev, ki je »Mater et magistra«, postala največji glasbeni mecen vseh časov.

Petje v Novi zavezi

Že prva maša, Jezusova zadnja večerja, je povezana s petjem. Evangelista Marko in Matej z istimi besedami poročata, kako so jo sklenili: »Ko so odpeli zahvalno pesem, so odšli proti Oljski gori« (Mr 14, 26; prim. Mt 26, 30). Jezus in apostoli so zapeli drugi del halela, ki so ga sestavljali Ps 115-118 (po hebrejskem štetju), prvi del, ki ga sestavlja Ps 113, so že odpeli na začetku obeda. Vsi ti psalmi začno z besedo »aleluja«, ki pomeni »Hvalite Gospoda«. Pomenljivo je, da je Jezus neposredno pred svojim trpljenjem pel besede iz Ps 118: »Kamen, ki so ga zidarji zavrgli, je postal vogelni kamen« (Ps 118, 22), ki ga je Jezus sam obrnil nase (prim. Mt 21, 42), apostol Peter pa ga dvakrat navaja, in sicer v govoru pred velikim zborom (prim. Apd 4, 11) in v svojem prvem pismu (prim. 1 Pt 2, 7). Sicer je pa Jezus s svojim krikom na križu (prim. Mr 15, 37) odpravil vso razglašenost, ki jo je prinesel Adamov greh, in vrnil stvarstvu prvotno harmonijo.

Iz pisem apostola Pavla zvemo, kako se je odvijalo bogoslužje prve Cerkve. Korinčanom naroča: »Kadar se shajate, vsak nekaj prispeva: ta pesem, oni nauk, eden razodetje, drugi dar jezika, tretji razlaganje« (1 Kor 14, 26). Korinčanom govori le o »pesmi«, ki jo v Pismu Kološanom - in s tem tudi v Pismu Efeža-

nom, ki je od onega odvisno - nekoliko razčleni: »S psalmi, hvalnicami in duhovnimi pesmimi hvaležno iz srca prepevajte Bogu« (Kol 3, 16; prim. Ef 5, 19). V grškem izvirniku ima v obeh primerih: »Psalmoís kai hímnōis kai odáís pneumatikáís.« Verjetno so prvi kristjani peli vseh 150 psalmov iz Psalterja, s posebno pozornostjo pa tako imenovane kraljevske psalme, ki so bili prvotno mišljeni kot pesmi o enem od zgodovinskih kraljev, v času po izgnanstvu pa so jih razumeli kot namig na bodočega kralja, ki so ga pričakovali od Boga, potem ko je kraljestvo v Izraelu ugasnilo. Hvalnice ali himne so obredne pesmi v pesniški obliki, ki so jih sestavili prvi kristjani. Nekatere od teh je apostol Pavel vpletel v svoja pisma. Najbolj znana primera sta iz Pisma Filipljanom (prim. Flp 2, 6-11) in iz Pisma Kološanom (prim. Kol 1, 15-18). Nekoliko manj jasno je, na kaj apostol misli z izrazom »duhovne pesmi«. Nekateri menijo, da je petje duhovnih pesmi ena od karizem Svetega Duha, o čemer piše Pavel v Prvem pismu Korinčanom: »Vsakemu se daje razodetje Duha v korist vseh. Enemu je po Duhu dana beseda modrosti, drugemu po istem Duhu beseda spoznanja« (1 Kor 12, 7-8). Zato Traduction oecuménique de la Bible prevaja, da so te pesmi »inspirés par l'Esprit« (Kol 3, 16).

Tudi Razodetje večkrat omenja pesmi, npr.: »Sedečemu na prestolu in Jag-njetu hvala in čast, slava in mogočnost na veke vekov« (Raz 5, 13). Sicer pa je sedanje bogoslužje le predpoda nebeškega bogoslužja, ki se bo vso večnost odvijalo v nebeškem Jeruzalemu.

Petje pri bogoslužju

Jezusova daritev na križu je odpravila tempeljsko bogoslužje. Ob Jezusovi smrti evangelist Marko poroča: »Zagrinjalo v templju se je pretrgalo na dvoje od vrha do tal« (Mr 15, 38). Zato so apostoli in prvi učenci prevzeli shodnično bogoslužje, ki je zelo verjetno nastalo v času izgnanstva, ko je bil uničen Salomonov tempelj. Pri teh shodih so Judje poslušali postavo in preroke ter njihovo razlago. Poučeval je lahko vsak, ki je znal brati. Tudi Jezus je šel v domačem Nazaretu v soboto »v shodnico, kakor je bil navajen. Vstal je, da bi bral. Podali so mu zvitek preroka Izaija« (Lk 4, 16-17). Apostol Pavel je večkrat izkoristil takšno priložnost, da je oznanjal Jezusovo vstajenje. Da so prvi kristjani res prevzeli prvine shodničnega bogoslužja, nam potrjuje Tertulijan, ko pravi, da kristjani berejo pisma, pojejo psalme, poslušajo razlago.¹

Prva Cerkev pa ni iz shodničnega bogoslužja prevzela le besedila, ampak tudi napeve, ki so ostali živi predvsem v psalmskih tonovskih načinih. V cerkveno petje sta prišli dve značilnosti judovskega petja, in sicer melizmi, to je: veliko število not na enem samem zlogu, in odsotnost dolgih ravnih not, ki so jih vedno okraševali. Teoretično je cerkveno petje na osnovi grške glasbene teorije uredil šele Severin Boetius na začetku 6. stoletja. Za razliko s tempeljskimi obredi shodnično bogoslužje ni poznalo glasbenih instrumentov, razen šofarja - ovnovega roga, ki je imel posebno vlogo. Zato je bilo prvo krščansko petje a cappella in takšno je ostalo do 9. stoletja, ko se s težavo prikraadejo prve orgle v bogoslužni prostor.

Odnos cerkvenih očetov do cerkvene glasbe

Niti apostolski niti cerkveni očetje niso enodušno sprejeli petja pri bogoslužju. Že sv. Justin je v 2. stoletju prepovedal vsa glasbila v cerkvi, glasbeniki pa so morali spremeniti poklic, če so hoteli sprejeti krst.² Koncil v Arlesu je leta 314 izobčil vse igralce in gledališnike, med katere so seveda šteli tudi glasbenike.³

Bolj značilni sta nasprotni zadržanji dveh sodobnikov, in sicer Hieronima in Avguština. Medtem ko Hieronim glasbo le dopušča, pa Avguštin preide od začetnega dvoma k odločnemu odobravanju.

Sv. Hieronim piše neki imenitni gospe, kako naj vzgaja svojo hčer, da bo prava Kristusova učenka. Med drugim pravi, naj bo gluha do glasbil, naj ne ve, čemu služijo tibija, lira ali citara.⁴ Ko razlaga Pismo Efežanom, pri stavku »Z vsem srcem prepevajte in slavite Gospoda« (Ef 5, 19) pravi: »Audiant haec adulescentuli, audiant hi, quibus psallendi in ecclesia officium est, Deo non voce, sed corde cantandum, nec in tragoedorum modum guttur et fauces dulci medicamine collineandas, ut in ecclesia theatrales moduli audiantur et cantica, sed in timore et opere, in scientia scripturarum.«⁵ Torej je treba bolj s srcem kot z glasom prepevati Bogu slavo, vsekakor ne na gledališki način, ko si igralci z raznimi sredstvi mažejo grlo. In sklene: »Sic cantet servus Christi, ut non vox cantentis sed verba placent.«⁶

Povsem drugačno stališče do cerkvenega, torej do mašnega petja je zavzel sv. Avguštin, ki je v Izpovedih zapisal: »Koliko sem prejel ob tvojih himnah in spevih, v globokem ganotju, ko sem poslušal sladko doneče glasove tvoje Cerkve!«⁷ Na drugem mestu misel ponovi: »A kadar se spomnim svojih solzá, ki sem jih prelival ob spevih tvoje Cerkve v prvih časih svoje vrnitve k veri, ali če pomislim, da tudi danes ni predvsem petje, kar me osvaja, ampak vsebina, če se poje z jasnim glasom in s kar najbolj prikladno modulacijo, tedaj spet spoznavam veliko koristnost te uredbe.«⁸ Tako kot Hieronim v zadnjem navedenem stavku tudi Avguštin čuti zapeljivost, da bi bolj pazil na melodijo kot na besede, vendar pravi: »In tako omahujem med nevarno zapeljivostjo uživanja in preizkušenim dokazom dobrodejnosti; vendar se nagibljem - ne da bi hotel izreči nepreklicno sodbo - bolj k mnenju, da je treba navado petja v cerkvi odobravati, ker se utegnejo slabotnejše duše ob uživanju duha laže dvigati do čustva pobožnosti. Kljub temu pa priznavam, da grešim in sem vreden kazni, kadar se zgodi, da mi je petje bolj všeč kot stvar, ki se opeva, in tedaj bi rajši ne slišal pevca.«⁹ To misel, kako petje pomaga k pobožnosti, na drugem mestu ponovi: »Zakaj zdi se mi, da jim izkazujem včasih več pozornosti, kakor se spodobi, ker namreč čutim, da sveti izreki sami naša srca s takim petjem globlje prešinjajo in silneje razvnamajo v plamen pobožnosti, kot pa brez petja, in da imajo vsa razpoloženja našega duha, vsako po svoji različnosti, v glasu in napevu svoje posebne zvoke, ob katerih se vzbujajo po ne vem kakšni sorodnosti.«¹⁰ Sicer pa je znan Avguštinov izrek: »Cantare amantis est!«

Prvo urejanje

Po Milanskem odloku leta 313 se je začelo urejanje bogoslužja, hkrati pa so se že pojavljale prve bogoslužne knjige. Glede mašnega petja so pomembni trije papeži, ki so živeli konec 4., 5. in 6. stoletja. Konec 4. stoletja naj bi papež Da-

mas (+ 384) vpeljal psalme in alelujo v bogoslužje, konec 5. stoletja naj bi papež Gelazij (+ 496) uvedel litijske vzklike: kyrie, konec 6. stoletja pa naj bi papež sv. Gregor Véliki (+ 604) sploh uredil cerkveno petje. O tem papežu so nastale številne legende. Najbolj znana je tista, ki pravi, da mu je Sveti Duh narekoval vse cerkvene napeve, katere je potem sam zapisal. Zato je pri predstavitvi štirih vélikih zahodnih cerkvenih očetov atribut sv. Gregorja Vélikega golobček (sv. Avguština srce, sv. Ambroža panj, sv. Hieronima knjiga). Resnične zasluge sv. Gregorja za mašno petje so naslednje: zanesljivo je uredil zakramentar, verjetno je uredil še antifonar in ustanovil schola cantorum na papeškem dvoru. V zakramentarijih so bile zbrane vse molitve, ki so jih molili voditelji obredov. Iz starejšega obdobja so znani predvsem trije, ki se imenujejo po papežih. Najstarejši je Leonov, ki se danes imenuje veronski, drugi je Gelazijev, tretji pa Gregorjev.¹¹ S tem, da je uredil zakramentar, je vpeljal toliko novih in izločil toliko starih besedil in z njimi njihove napeve. Odtod zasluga za cerkveno petje. Manj zanesljivo je, da bi papež Gregor uredil antifonar, v katerem so bile zbrane melodije za pevce. Ta podatek zvemo šele iz leta 872 in ga je zapisal Janez Diakon.¹² Iz istega vira tudi zvemo, da je ustanovil tako imenovano schola cantorum. Čeprav je vir sorazmerno pozen, pa je lahko kljub temu sprejemljiv. To nam potrjuje že Gregorjeva oseba sama. Vsekakor je moral imeti pozitiven odnos do cerkvenega petja iz najmanj dveh razlogov: kot rimski patricij je dobil tudi primerno glasbeno vzgojo, kot benediktinec (bil je prvi papež iz tega reda) pa si je navzel ljubezen do bogoslužnega petja.

Evropsko poenotenje

Ko govorimo o teologiji mašnega petja, imamo pred seboj pravzaprav le rimski obred. Pri tem puščamo ob strani bogate napeve vzhodnih in nekaterih zahodnih Cerkev. Že v 5. stoletju so se na ozemlju Zahodnega rimskega cesarstva poleg nekaj manjših izoblikovali štiri veliki obredi: rimski, milanski, galikanski in mozarabski. Ko so misijonarji odhajali iz Rima, so s seboj jemali rimske bogoslužne knjige. Vendar so obredi zaradi inkulturacije, kot bi danes rekli, zaradi krajevnih vplivov in zaradi pomanjkanja povezav dobivali lastne poteze. Milanski obred je uredil sv. Ambrož, zato se tudi imenuje ambrozijanski obred. Značilne za ta obred so štirivrstične himne, ki jih v velikem številu pripisujejo sv. Ambrožu. Zanesljivo so njegova last vsaj štiri himne, kot nam poroča sv. Avguštín v Izpovedih. Sicer pa nam Ambrožev spreobrnjenec opisuje, da je milanski škof vpeljal petje psalmov v bogoslužje: »Mediolanska cerkev je bila šele nedavno pričela na ta tolažilno spodbudni način opravljati božjo službo, da so bratje goreče prepevali svete pesmi, združeni v glasovih in v srcih.«¹³ Ambrozijansko petje je zelo podobno gregorijanskemu, le glede modalnosti je nekoliko bolj ohlapno.¹⁴ Danes je ohranjen ambrozijanski obred in z njim ambrozijansko petje le v milanski stolnici. Bolj oddaljeno od gregorijanskega petja je bilo petje galikanskega obreda, ki se je razvil na tleh današnje Francije, še bolj pa mozarabski obred na tleh današnje Španije. Le-ta se je ohranil le v nekaterih stranskih kapelah, npr. v Valladolidu in v Toledu.

Ker je Karel Véliki hotel imeti močno in zato enotno državo, je ukazal, naj vsi duhovniki v njegovem cesarstvu opravljajo bogoslužje po rimskem obredu. Zato je 23. marca 789 izdal dekret: »Rimskega petja se morajo vsi naučiti in ga v redu opravljati v nočni in mašni službi, kakor je ukazal narediti že naš

oče blagega spomina kralj Pipin, ko je prepovedal galikanski način zaradi soglasnosti z apostolskim sedežem in zaradi miru v Cerkvi.«¹⁵ Čeprav omenja le petje, je zelo verjetno mislil na celotno bogoslužje, ki je z njim najtesneje povezano. V ta namen je cesar dobil iz Rima Gregorjev zakramentar, ki mu ga je poslal papež Hadrijan. O tem poročajo Libri Carolini: »Želeli smo doseči vrh svete rimske Cerkve in smo pritegnili zveličavnim nasvetom prečastitega papeža Hadrijana, da bi več delov te Cerkve, ki so nekoč odrekli sprejeti izročilo apostolskega sedeža glede načina petja, se zdaj tega oklenili z vso prizadevnostjo: če se držijo iste vere, naj bi se držali tudi istega pevskega reda.«¹⁶ Obstaja majhna možnost, da se Gregorjev zakramentar, ki so ga pozneje bolj ali manj verno prepisovali, ne imenuje po papežu Gregorju Velikem, ampak po papežu Gregorju II. (+ 725).¹⁷ Tako se je rimsko petje razširilo po vsem zahodnoevropskem ozemlju pod imenom gregorijansko petje, iz katerega se je razvila vsa evropska glasbena kultura do današnjih dni. V tem pogledu lahko parafraziramo priljubljen stavek papeža Janeza Pavla II.: »Ni nastalo krščanstvo iz Evrope, temveč Evropa iz krščanstva,« in lahko rečemo: »Ni nastalo gregorijansko petje iz evropske glasbe, temveč evropska glasba iz gregorijanskega petja.«

Zelo pomembno je, da so v tem času nastali prvi notni zapisi v obliki tako imenovanih nevm, ki sicer niso natančno določale razdalje med toni, bile so pa toliko bolj bogate z dinamičnimi in agogičnimi znaki, ki današnjim raziskovalcem služijo pri obnovi prave interpretacije gregorijanskega petja. Najstarejše nevmne imajo gradualni, zbirke spremenljivih mašnih spevov, medtem ko se bodo stalni mašni spevi ustalili šele na prelomu tisočletja.

V ne tako majhni povezavi z mašnim petjem so tudi orgle, ki so se v tem času pojavile na dvoru Karolingov in verjetno prvič zapele leta 826 v aachenski stolnici. Iz političnih razlogov so jih cesarji v Carigradu, kjer so bile znamenje cesarske oblasti in dostojanstva, pošiljali karolinškim kraljem v znamenje, da so jih priznavali kot sebi enake. Prve orgle je leta 756 od cesarja Konstantina Kopronimosa dobil Pipin Mali, prav tako Karel Veliki in tudi njegov sin Filip Pobožni. Orgle so se morale kar kmalu razbohotiti in pomnožiti, saj se sredi 12. stoletja sv. Aelred, cistercijski opat iz Yorkshira, v spisu *Speculum charitatis* sprašuje, kako to, da je v cerkvi toliko orgel in cimbal, ki bolj spominjajo na grmenje kot na človeški glas.¹⁸

Začetek večglasja

V prvem tisočletju je mašno petje zaznamovano z gregorijanskim petjem, na prelomu tisočletja pa se je že pojavljalo večglasje. Na osnovi gregorijanske melodije so drugi glasovi kontrapunktirali in ustvarjali harmonično ustrezne melodije. Omenjeni cistercijski opat iz Yorkshira pravi, da prvi poje nizko, drugi višje, tretji še višje, četrti pa drobi vmesne note. Vse skupaj pa se včasih sliši kot konjsko hrčenje.¹⁹

Cerkvenemu, in s tem mašnemu petju, je v 13. stoletju posvetil celo vprašanje sv. Tomaž Akvinski v drugem delu svoje znamenite *Summa Theologica*: *Utrum cantus sint assumendi ad laudem divinam.*²⁰ V značilnem slogu avtor najprej našteje pet ugovorov proti rabi petja v bogoslužju, nato pa vseh pet ugovorov zavrne. Pri vsem tem je najbolj zanimivo to, da v potrdilo svojega mnenja kar petkrat navaja sv. Avguština, in to vsakokrat stavke iz Afričanovih Izpovedi.

Naslednje, 14. stoletje, je prineslo prvo papeško listino, ki govori tudi o cerkveni glasbi. Listino je izdal papež Janez XXII. v Avignonu v devetem letu svojega papeževanja, kar bi pomenilo leta 1324 oziroma 1325. Celotna listina ima naslov *Extravagantes communes*, tretja knjiga *De vita et honestate clericorum*, poglavje o glasbi pa *Docta sanctorum patrum*. Tam se namreč sklicuje na cerkvene očete, ki so zahtevali, da pri mašnem oziroma bogoslužnem petju glasba ne sme delati sile cerkvenemu besedilu.²¹ Potem ko govori o raznih vrstah večglasja, pravi, da ne želi prepovedati večglasja pri bogoslužju. Predvsem za velike praznike je kar primerno, da se vodilni melodiji pridružijo drugi glasovi v sozvočju oktave, kvinte ali kvarte, vendar pod pogojem, da ostane vodeča melodija nedotaknjena.

Odnos reformatorjev do glasbe

Slavno 16. stoletje je v znamenju reformacije in - kot posledica - katoliške preнове. Zanimiv je različen odnos, ki so ga imeli reformatorji do cerkvene glasbe oziroma do cerkvenega petja. Medtem ko Zwingli ni dovolil nobenega petja pri bogoslužju in je Calvin le prenašal ljudsko petje, pa je bil Martin Luther - sicer dober glasbenik - pravi navdušenec za bogoslužno petje. Ne samo dovolil, ampak celo priporočal je ljudsko in zborovsko petje ter orgelsko glasbo. V tistem času se je utrdil tako imenovani nemški koral, ki po napevu izhaja iz gregorijanske melodije, kot so jo peli v 16. stoletju, po besedilu pa iz prepesnitev psalmov. Na osnovi teh koralov je nastala bogata zborovska glasba, ki se je razvila v kantate in oratorije ter doživela svoj vrhunec v baročnem obdobju. V tej dobi je dosegla svoj vrhunec tudi orgelska glasba, ki ima svoje korenine v Luthrovi zamisli bogoslužja. Martin Luther, ki je dal glasbi prvo mesto, in sicer takoj za teologijo, je občudoval to umetnost, ker je božji in ne človeški dar, ker razveseljuje človekovega duha, ker odganja hudega duha, ker vzbuja nedolžno veselje, ker vlada v času miru.²²

Takšen pozitiven odnos do cerkvene glasbe oziroma do bogoslužnega petja so na Slovensko prinesli slovenski protestantje, predvsem njihov vodja Primož Trubar. Znane so njegove besede, ki jih je v posvetilu Juriju Kislju napisal v Enih psalmih: »Als oft man zu Labach, Nun bitten wir den Heiligen Geist, oder Oča, Sin, Duh, Nebeški Kral etc. mit fünf Stimmen beim Regal, Posauen, Zinken und Scholmaien in der Kirche hat gesungen, hab ich dazumahl allwegen ein sonderliche Freud, andacht, lieb, lust und ernst zum predigen und Gebet in mir empfunden.²³ Tudi v Cerkovni ordnngi ima poglavje Od cerkvniga petya, pri katerem je večji poudarek na jeziku kot na vlogi petja samega. Vendar ima pa le namig o namenu cerkvenega petja: »Inu ty Pridigary imαιο te ludy opominati, de se te Psalme inu peisme prou peiti nauzhe, vti Cerqui Boga zheste inu hvalio, nekar de bi utakim petyu ta cela Boshya slushba stala, temuzh de stakimi peismi nih vero terdio, de na nih ta Boshy strah, lubesan, volnu terplene, bodo pobulshani.«²⁴ Znano je tudi Trubarjevo »Pryzhovanie de tu petie v cerkvi, kadar se sastopnu is serza poje, Bogu dopade, inu je pridnu tem mladim Ludem«, ki ga je Jurij Dalmatin priobčil v katekizmu oziroma pesmari-ci leta 1584. Po navodilih sv. Hieronima Primož Trubar opozarja, da je treba peti predvsem s srcem in ne samo z ustnicami. Med drugim pravi: »Ali per tim se ima tudi vejediti inu samerkati, de Gospud Bug na tim samim petju, na glasni shtimi,

mnogiteri vishi ali s dostimi shtimami, per orglanju ali piskanju, pres serza, an-dohti inu sastopa, nema obeniga dopadenja.«²⁵

Katoliška prenova

Kot odziv na protestantsko reformo je nastala katoliška prenova, ki se je začela s tridentinskim koncilom. Koncil sam se kljub različnim predlogom neposredno ni ukvarjal s cerkveno glasbo, ampak jo samo omenja na 22. zasedanju 17. septembra 1563 v dekretu *De observandis et omittendis in sacrificio missae*, kjer pravi, da se v cerkveno glasbo ne sme prikrasti »nil lascivum aut impurum«. ²⁶ Ne samo misel, ampak beseda sama odmeva v Gallusovem predgovoru k prvi knjigi *Selectiores quaedam missae*, kjer pravi: »Procul enim a me lasciva semper et futilia repuli, nec prophanis versibus rem prope divinam contaminandam censui, ea duntaxat in modos cogens numerisque astringens Symphoniacis, quae et pias mentes confouere et Angelos Dei exhilarare possent.«²⁷ Sicer pa ima velike zasluge, da niso koncilski očetje prepovedali večglasne cerkvene glasbe, skladatelj Jacob de Kerle, katerega *Preces speciales* so peli pred vsakim zasedanjem.²⁸

Posebno vlogo pri »reševanju« cerkvene glasbe v dobi katoliške prenove ima Giovanni Pierluigi da Palestrina. Med njegovimi mašami je najbolj znana tista, ki jo je posvetil nasledniku Julija III. papežu Marcelu, ki je vladal le tri tedne. Nekateri povezujejo nastanek te maše s tridentinskim koncilom, drugi pa s papežem Pijem IV. Njegov ceremonier je takole zapisal: »Po bogoslužju na veliki petek (leta 1555) je papež pokazal, da ima v mislih tudi prenavo cerkvene glasbe. Poklical je pevce kapele k sebi in jim ukazal, naj v prihodnje pazijo, da glasba, namenjena dnevu žalosti, ne bo vesela, hrupnega značaja. Zahteval je tudi, naj speve podajo tako, da bo besedilo razumljivo.« Palestrina naj bi nato skomponiral *Missa Papae Marcelli*, s katero naj bi prepričal papeža, da je tudi tedanja »moderna« glasba primerna za bogoslužje. S tem je postal »rešitelj cerkvene glasbe«. ²⁹

Pomemben dejavnik pri katoliški prenovi je bil vsekakor jezuitski red. Zanimiva je postopna pot, ki so jo jezuiti prehodili v prvem polstoletju svojega obstoja od prepričanega odklanjanja do popolnega sprejetja bogoslužnega petja. »Jezuitski red se je tako posvetil duhovni in cerkveni pesmi v narodnem jeziku, da je katoliška cerkvena glasba v evropskem merilu skozi cela stoletja zaznamovana z jezuitskimi pesmaricami. Tako s cerkveno pesmijo kot s šolsko dramo je jezuitski red dosegel velike uspehe.«³⁰

Doba razsvetljenstva

Kot pripravo na sveto leto 1750 je 19. februarja 1749 papež Benedikt XIV. izdal okrožnico *Annus qui*, v kateri obravnava predvsem bogoslužna in glasbena vprašanja. Ob sklepu baročnega obdobja okrožnica prinaša pomembno novost v tem, da dovoli instrumentalno glasbo oziroma vokalno glasbo z instrumentalno spremljavo ali vokalno-instrumentalno glasbo, ki je v nekem smislu dosegla svoj vrhunec ravno v baročnem obdobju. Sicer je res, da na začetku okrožnica odkloni vsako instrumentalno glasbo, nato pa z dopadenjem predstavi nazore sodobnih avtorjev in njihove utemeljitve v prid uporabe glasbenih instrumentov pri bogoslužju. Pomembno je, da navaja moralista Suáreza in njegov traktat *De re-*

ligione, v katerem pravi, da vse, kar je ustvarjeno, mora hvaliti Boga.³¹ Pri tem opozarja, da je treba ločiti cerkveno od svetne, predvsem gledališke glasbe, kjer se tudi pojavljajo instrumenti. Pri tem daje seveda prednost orglam. »Uporabljajo se lahko le za dopolnjevanje besed, ki so osnova petja, tako da poslušalci vedno bolj dojemajo pomen besedil. Tako naj vernike nagiba k duhovnim stvarim.«³² Lahko bi sklepali, da so na tej osnovi nastale Haydnove in Mozartove maše iz klasicističnega obdobja, čeprav jih bodo pozneje utesnjevale odločbe cesarja Jožefa II.

Prenova Pija X

V drugi polovici 19. stoletja je nastalo in se po vsej Evropi razširilo tako imenovano cecilijansko gibanje, ki je imelo za cilj prenovo cerkvene glasbe. Če hočemo prav doumeti to gibanje, moramo vedeti dvoje: 1. cecilijanstvo prvenstveno ni bilo glasbeno, temveč liturgično gibanje; 2. kot liturgično gibanje cecilijanstvo ni zahtevalo drugega kot to, da se spoštuje tedaj veljavna liturgična zakonodaja, katere korenine so segale prav do tridentinskega koncila: pri (takrat imenovanih) tihih mašah so bile pesmi glede jezika lahko poljudno zbrane, pri slovesnih oziroma petih mašah pa so morali biti vsi mašni spevi v latinščini. Če odmislimo stolnico in morda še kakšno mestno cerkev, se lahko vprašamo: kdaj pa je bila na vrsti slovesna maša? Morda za veliko noč, božič, žegnanje in farnega zavetnika. To pa je točno 1/13 vseh župnijskih nedeljskih maš.

Leta 1903 je stopil na Petrov sedež Giuseppe Sarto z imenom Pij X., ki je še istega leta za praznik sv. Cecilije (22. novembra - kar ni nepomenljivo) izdal motuproprij *Tra le sollecitudini*, ki je bistvenega pomena za nadaljnji razvoj cerkvene glasbe. Če je ta dokument na eni strani v nekem smislu uzakonil cecilijanstvo, pa je na drugi strani razširil njegovo prvotno vsebino tako, da je mogel Sattner ob njegovem izidu s psalmistom vzklikniti: »Zanka se je pretrgala in mi smo bili osvobojeni« (Ps 124, 7). Znan je opis cerkvene glasbe, ki ga listina prinaša: »Cerkvena glasba mora torej v najvišji meri obsegati one lastnosti, ki liturgijo splošno odlikujejo, namreč: svetost, lepoto zunanje oblike in, kar iz obeh samo po sebi sledi, splošnost.«³³ Zanimivo je, kako na drobno se motuproprij spušča na glasbeno obliko maše. Ko govori o zunanji obliki cerkvenih skladb, pravi: »Posamezni deli maše in cerkvenih dnevnih časov morajo obdržati v glasbenem oziru isto obliko in isti značaj, ki se kaže v cerkvenih izročilih in je najbolj ohranjen v gregorijanskem petju. Popolnoma različno se torej morajo glasbeno obravnavati introitus, graduale, antifona, psalm, himna, gloria itd.« Nato še bolj natančno določa: »Kyrie, gloria in credo itd. morajo v glasbenem oziru sestavljati enoto, kakor besedilo zahteva. Torej ni dopuščeno komponirati jih tako, da posamezni deli nimajo organične zveze, da vsak del zase sestavlja popolno celoto, da se more iz celotne kompozicije izločiti in s čim drugim nadomestiti.«³⁴

Ob 25. obletnici Pijevega motuproprija je 20. decembra 1928 papež Pij XI. izdal apostolsko konstitucijo *Divini cultus sanctitatem*, v kateri med drugim naredi obračun glede uspeha motuproprija v tem obdobju. Med drugim pravi: »Kar se pa tiče naše dobe, je Pij X. v predpisih, razglašanih *Motu proprio* pred 25 leti in zadevajočih gregorijansko petje in sveto glasbo, sklenil v prvi vrsti, da budi in goji med narodi krščanskega duha, modro odstranivši vse, kar se ne bi

skladalo s svetostjo in vzvišenostjo Cerkve.«³⁵ Malo naprej Pij XI. razvija misel, da je povezava z bogoslužjem cerkveni glasbi vedno koristila: »Prav to se je na čudovit način vedno godilo pri sveti glasbi: kjerkoli so se namreč točno držali onih predpisov, tam je oživela lepota najizbranejše umetnosti, pa se je začelo tudi razcvitati versko navdušenje, vse to zato, ker je bilo krščansko ljudstvo globoko prepojeno z liturgičnim čutom in navajeno, udeleževati se z večjo ljubeznijo evharističnega obreda, prepevanja psalmov in javnih molitev.«³⁶

Potem ko je Pij XII., papež velikih okrožnic, leta 1947 izdal okrožnico *Mediator Dei*, ki je še vedno temeljna listina za razumevanje teologije bogoslužja, ni mogel mimo cerkvene glasbe in je na božič 1955 izdal okrožnico *Musicae sacrae disciplina*, v kateri posodobi gledanje na cerkveno glasbo svojih prednikov Pija X. in Pija XI. Morda je zanimiv poudarek o vrednosti dela teh, ki se ukvarjajo s cerkveno glasbo: »*Omnes enim qui sive musicos modos ea qua pollent arte componunt, sive qui eos moderantur, sive denique qui vel vocibus vel musicis instrumentis eisdem in concentus traducunt, hi omne procul dubio, etsi variis diversisque rationibus, verum atque germanum exercent apostolatam et apostolorum praemina et honores, pro suo quisque munere fidelite expleto, a Christo Domino copiose percipient.*«³⁷

Ob 30. letnici apostolske konstitucije Pija XI. je na god sv. Pija X. (3. septembra) leta 1958 Kongregacija za svete obrede izdala Instrukcijo o sveti glasbi in sveti liturgiji v smislu okrožnic papeža Pija XII. *Musicae sacrae disciplina* in *Mediator Dei*, ki na poseben način obravnava mašno petje.³⁸ V tretjem poglavju ima cel razdelek, ki govori o »sodelovanju vernikov pri mašah s petjem«. Tu upošteva na novo vpeljana delitev med slovesno in péto mašo. Prvo obliko takole opredeli: »Slovesna maša je vzvišenejša oblika evharistične daritve. V njej večja slovesnost, katero tvorijo obredi, služabniki in sveta glasba, odkriva veličastvo božjih skrivnosti in spodbuja duše prisotnih k pobožnemu premišljevanju teh skrivnosti. Zato se je treba prizadevati, da verniki to obliko daritve cenijo tako, kakor je prav, in da z njo primerno sodelujejo, kakor je spodaj razloženo« (24). Nato razčleni tri stopnje sodelovanja vernikov, in sicer: a) v prvi stopnji vsi verniki pojejo bogoslužne odgovore; b) v drugi stopnji vsi verniki pojo tudi stalne mašne dele; c) v tretji stopnji so končno vsi prisotni tako izvežbani v gregorijanskem petju, da morejo peti tudi nekatere spremenljive mašne dele. To polno sodelovanje s petjem je treba zahtevati zlasti v redovnih skupnostih in v semeniščih. Glede péte maše pa pravi: »Veliko pozornost je treba izkazovati tudi péti maši; četudi nima svetih služabnikov in polnega sijaja obredov, jo vendar krasi lepota petja in svete glasbe. Želeti je, da je ob nedeljah in praznikih župnijska ali glavna maša s petjem« (26). Nato na drobno dopolnjuje navodila o sodelovanju pri slovesnih mašah, ki jih je treba »*mutatis mutandis*« upoštevati tudi pri péti mašah.

Drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor

Zdi se, da niti okrožnica Pija XII. *Musicae sacrae disciplina* iz leta 1955 niti Instrukcija Kongregacije za svete obrede iz leta 1958 nista pustili trajnih sledov. Preden sta se mogli utrditi v zavesti teologov, liturgistov in glasbenikov, je prišel drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor. Kakšne poudarke je hotel postaviti koncil, je razvidno iz dejstva, da je prvi dokument Konstitucija o svetem bogoslužju, ki je bila slovesno razglašena 4. decembra 1963.³⁹ Konstitucija v svojem kratkem

šestem poglavju govori o cerkveni glasbi. V prvem stavku prvega člena tega poglavja koncilski očetje govorijo o vzvišenosti cerkvene glasbe, ker je bolj notranje povezana z bogoslužjem kot katera koli druga umetnost: »Glasbeno izročilo vesoljne Cerkve je zaklad neprecenljive vrednosti, vzvišen nad druge izraze umetnosti zlasti zato, ker kot cerkveno petje v zvezi z besedilom sestavlja nujno in neločljivo sestavino slovesnega bogoslužja« (B 112a). Glasbenike nekoliko moti predzadnji izraz, ki je v nekem smislu odveč, saj vsako bogoslužje mora biti slovesno. Tako bi se stavek (brez ponavljanja besed: sestavlja - sestavina) lahko glasil: »Cerkveno petje (če je petje, se razume, da je v zvezi z besedilom) je nujna in neločljiva sestavina bogoslužja.« Na eni strani vedno znova govorimo o bogoslužnem slavlju, na drugi strani pa grškopravoslavni obred sploh ne pozna »tihe maše« (ki je zelo neprimeren izraz), ampak je vsaka maša péta. Potem, ko v drugem stavku govori o odnosu Svetega pisma, cerkveni očetov in papežev do bogoslužnega petja, koncil utemeljuje, v čem je vzvišenost cerkvenega petja: »Cerkvena glasba bo zato toliko svetejša, kolikor tesneje bo povezana z bogoslužnim dejanjem, ko bo ali lepše izražala molitev ali spodbujala k ubranosti duš ali pa svete obrede obdajala z večjo slovesnostjo. Cerkev pa odobrava in za bogočastje dopušča vse oblike resnične umetnosti, če le imajo potrebne lastnosti« (B 112c). Brez večje notranje logike konstitucija v naslednjem členu ponovi oziroma osvetli misel o vlogi petja pri bogoslužju to pot z vidika bogoslužja samega: »Liturgično dejanje dobi odličnejšo obliko, če se sveta opravila opravljajo slovesno s petjem, pri katerem sodelujejo posvečeni služabniki in pri katerem je dejavno udeleženo tudi ljudstvo« (B 113).

Človek se ne more znebiti vtisa, da je bilo poglavje na hitro sestavljeno in da so razne misli kar »nametane« brez večje notranje povezave, tudi z »ekskurzijo«, ki rdečo nit le trgajo. V neposredni zvezi z mašo navaja tri vrste bogoslužnega petja, in sicer: gregorijansko petje, cerkveno večglasje (z izrazom polifonija ne smemo razumeti le glasbo XVI. stoletja) in ljudsko petje: »Cerkev gleda v gregorijanskem petju svojevrstno petje rimskega bogoslužja, zato naj ob enakih pogojih pri liturgičnih opravilih zavzema prvo mesto. Druge vrste cerkvene glasbe, predvsem polifonija, se nikakor ne izključujejo iz liturgičnih opravil... 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 glasovi vernikov« (B 116-118).

Kot je enciklika *Musicae sacrae disciplina* Pija XII. iz leta 1955 dobila svojo »kodifikacijo« v Instrukciji Kongregacije svetih obredov iz leta 1958, tako je poglavje o glasbi iz Konstitucije o svetem bogoslužju dobilo svojo »kodifikacijo« v Navodilu o glasbi, ki ga je izdal Svet za pravilno izvajanje konstitucije o svetem bogoslužju iz leta 1967.⁴⁰ Med splošnimi pravili postavlja načela o stopnjah sodelovanja pri bogoslužju: »Med slovesno, polno obliko bogoslužnega opravila, pri katerem se v resnici poje vse, kar je namenjeno petju, in najpreprostejšo obliko, pri kateri petja ni, more biti več stopenj glede na to, ali je petja več ali manj. Pri izbiranju delov, ki se pojejo, je treba začeti pri tistih, ki so po svoji naravi pomembnejši, zlasti pa pri tistih, ki naj jih poje duhovnik in njegovi pomočniki ter mora nanje ljudstvo odgovarjati, ali pa so namenjeni skupnemu petju duhovnika in ljudstva. Sčasoma naj se dodajo še drugi deli, ki naj jih poje ali samo ljudstvo ali samo pevski zbor« (Gl 6).

To splošno pravilo razčleni in utemelji v posebnem (tretjem) poglavju o petju pri maši. Na začetku poglavja sicer trdi, da »še dalje ostane razlikovanje med

slovesno, péto in tiho mašo, kot je v skladu z izročilom in veljavnimi liturgičnimi predpisi zapisano v navodilu iz leta 1958 (št. 3)«, kljub temu pa nudi »različne stopnje udeležbe« (Gl 28), in sicer tri, ki bi jih mogli na kratko označiti takole: k prvi stopnji spadajo pozdravi in vzkliki, k drugi stalni mašni spevi, k tretji pa spremenljivi mašni spevi.

Zanimivo je, da navodilo dovoljuje, da se »uradni« stalni mašni spevi nadomestijo s primernimi pesmimi: »Običaj, ki je ponekod pravno veljaven in večkrat potrjen z dovoljenji, da druge pesmi nadomestijo vstopni, darovanjski in obhajilni spev, kakor je v gradualu, je po presoji pristojne pokrajinske oblasti mogoče ohraniti, če se le take pesmi skladajo z delom maše, s praznikom ali z bogoslužnim časom« (Gl 32). Glede spremenljivih mašnih delov smo na Slovenskem dobili podobno dovoljenje: »Slovenska škofovska liturgična komisija je kot pristojna pokrajinska liturgična oblast na svoji seji dne 31. julija 1977 določila, da je v skladu s členom 55 Navodila o glasbi pri svetem bogoslužju iz leta 1967 dovoljeno pri maši pri stalnih spevih peti namesto liturgičnega besedila (Gospod usmili se, Slava, Vera, Svet, Blagoslovljen in Jagnje božje) primerne ljudske in zborovske, ki povzemajo besedilo teh spevov (tako imenovane slovenske maše in mašne pesmi).«⁴¹ Tako »je še vedno ostala navada, da pri maši pojemo štiri pesmi: za prvi del maše, za darovanje, za obhajilo in za sklep. Vmes je še nekaj odpevov, ki pa ne kvarijo tega ravnovesja.«⁴² V resnici pa te pesmi enkrat nadomeščajo stalne, enkrat pa spremenljive mašne speve.

Kakor je drugi vatikanski cerkveni zbor »povozil« instrukcijo iz leta 1958, ki je bila »kodifikacija« okrožnice *Musicæ sacrae disciplina* iz leta 1955, tako je Splošna ureditev Rimskega misala (glede maše) »povozila« Navodilo o glasbi pri svetem bogoslužju, ki je »kodifikacija« Konstitucije o svetem bogoslužju drugega vatikanskega cerkvenega zbora (v nekem smislu je s tem krog sklenjen). Ko obravnava različne sestavine maše, Splošna ureditev Rimskega misala razpravlja o pomenu petja. Glede petja mašnih delov namreč pravi: »Pri svetih opravilih si je zato treba za petje zelo prizadevati, v skladu z značajem naroda in zmožnostmi vsakega svetega zbora; vendar ni vedno treba peti vseh besedil, ki so sama po sebi namenjena petju. - Pri izbiranju delov, ki jih res pojemo, naj bodo na prvem mestu tisti, ki so pomembnejši, zlasti tisti, ki naj jih poje duhovnik in njegovi sodelavci izmenoma z ljudstvom, in tisti, ki naj jih poje duhovnik skupaj z ljudstvom« (RMu 19).

Pri posameznih delih maše Splošna ureditev Rimskega misala svetuje, kaj je treba peti in v kakšnem vrstnem redu. Prvo, kar moramo peti pri maši, so tisti spevi, ki že sami po sebi zahtevajo petje: slava, aleluja in svet. Slavo so angeli peli ob Jezusovem rojstvu, kot nam poroča evangelist Luka (prim. Lk 2, 14); aleluja izhaja iz hebrejskega vzklika in pomeni »Slavite Jahveta« ali »Pojte Gospodu«; svet prepevajo serafi pred Božjim prestolom, kot to omenjata prerok Izaija (prim. Iz 6, 3) in Janezovo razodetje (prim. Raz 4, 8). Slava odpade v adventnem času, da pride do izraza na božič, aleluja odpade v postu, da pride do izraza na veliko noč. Tudi v postnem času odpade slava, aleluja pa vsakokrat, ko ni petja. Tako je svet tisti spev, ki naj bi ga peli pri vsaki maši. Tej osnovi petja dodajamo tiste dele, ko naj bi ljudstvo sodelovalo: pozdrave, vzklike, odgovore, dvogovore. Zatem pridejo na vrsto razne pesmi, ki nadomeščajo tako stalne kot spremenljive dele. Moramo pa imeti neko lestvico stopnjevanja, da ne bo toliko petja na delavnik med letom kot na veliko noč.

Sklep

Iz vsega tega je razvidno, kako je Cerkev skozi svojo zgodovino skrbela za bogoslužno petje, in sicer: enkrat bolj teološko teoretično, drugič pa zopet pastoralno praktično. V vseh časih je Cerkev namreč spoznala, kako je petje poseben način izražanja religioznosti.

Petje že samo po sebi ustvarja prazničnost; vsako bogoslužje pa je en sam praznik, eno samo slavljenje. Petje pa ne ustvarja samo zunanje slovesnosti, ampak veča v verniku tudi notranje praznično razpoloženje za bogoslužje. »Petje nam pomaga, da dojemamo bogoslužje in z njim krščanstvo tako, kakršno po svojem bistvu je, namreč nekaj veselega, odrešujočega, osrečujočega, sončnega; polno je nepremagljivega upanja z zanesljivo življenjsko naravnostjo.«⁴³

Petje pa ne ustvarja samo prazničnosti, ampak tudi bogoslužni zbor, ker na zunaj združuje in notranje povezuje ljudi, kajti glasbena govornica seže globlje v srce kot beseda. »Zaradi te svoje združevalne moči pri bogoslužju petje - posebno še ljudsko petje - ustvarja potrebno edinost, notranjo povezanost, to se pravi, da ustvarja ali vsaj pomaga ustvarjati pravi bogoslužni zbor. Ko pojemo, preraščamo in premagujemo svojo zaprtost in osamljenost, ker s petjem izražamo in posredujemo svoje notranje razpoloženje drugim in obenem rastemo v sprejemanju drugih. Bogoslužje pa prav s pomočjo petja vse usmerja h Kristusu in njegovemu odrešitelskemu delovanju, ki je takrat navzoče pri bogoslužju. Tako smo vsi notranje naravnani na Kristusa, se v njem srečujemo, združujemo in tako postanemo pri bogoslužju res vsi eno v Kristusu.«⁴⁴

Glasba je najpopolnejša, hkrati pa najpreprostejša govornica, ki jo more razumeti vsak, ki premore dobro in plemenito srce. Izrazna moč glasbe je namreč močnejša kot izrazna moč besede. »Tako pridemo do najvažnejšega poslanstva cerkvenega petja v krščanskem življenju, in sicer poslanstva, da nam namreč petje pomaga k intuitivnemu spoznavanju skrivnosti našega odrešenja, intuitivnemu spoznavanju nadnaravnih stvarnosti. Tu gre za spoznanje, ki ni samo pojmovno, razumsko, temveč gre za spoznanje, pri katerem so dejavne vse človekove duhovne sposobnosti. Gre za osebnostno srečanje s Kristusom in njegovim odrešenjem, in sicer za srečanje v najgloblji biti človeške eksistence. Pri takšnem osebnostnem srečanju pride res do pravega doživetja odrešitelskih skrivnosti pri bogoslužju, doživetja, ki prevzame vsega človeka, vse njegove sposobnosti in je to, kar smo doživeli, še dolgo navzoče v nas.«⁴⁵

Po vsem tem, kar je bilo rečeno o mašnem petju, se zdi, da smemo nanj naobrniti stavek, ki je bil zapisan na nekih starih orglah: »Musica sacra praeludium vitae aeternae.«

¹Tertulijan, *De anima*, v: PL 2, 701.

²Prim. F. Jakob, *Die Orgel*, Bern und Stuttgart 1976, 28.

³Prim. F. Jakob, n. d., 28.

⁴Sv. Hieronim, *Epistola 107*, v: PL 22, 867-878.

⁵Sv. Hieronim, *Commentarium in epist. ad Ephesios*, v: PL 26, 459-554.

⁶Sv. Hieronim, *Commentarium in epist. ad Ephesios*.

⁷Sv. Avguštin, *Izpovedi*, Celje 1978, 185.

⁸Sv. Avguštin, *Izpovedi*, 235.

⁹Sv. Avguštin, *Izpovedi*, 235.

¹⁰Sv. Avguštin, *Izpovedi*, 234.

¹¹Prim. M. Smolik, *Liturgika*, Ljubljana 1977, 8.¹²Prim. Joannes Diaconus, *Vita s. Gregorii*, v: PL 77, 90.¹³Sv. Avguštin, *Izpovedi*, 185.¹⁴Prim. L. Migliavacca, *Il canto ambrosiano*, Milano 1986.¹⁵Navaja: M. Smolik, n. d., 34.¹⁶Navaja: M. Smolik, n. d., 34.¹⁷Prim. P. Thomas, *Storia del canto gregoriano*, Roma bl, 68.¹⁸Prim. R. Hayburn, *Papal legislation on sacred music*, Collegeville 1979, 19.¹⁹Prim. R. Hayburn, n. d., 19.²⁰Prim. S. Thoma Aquinatis, *Summa theologica* II-IIae. q. 91, a. 2. Sledi prevod celotne kvestije kot neznan prispevek k prevodu celotne Tomaževe Summe.

Ali smemo pritegniti pesmi pri Božjem čaščenju?

Pri drugem vprašanju bomo tako postopali: Zdi se, da ne smemo pritegniti pesmi pri Božjem čaščenju.

1. Apostol namreč pravi: »V vsej modrosti se med seboj poučujte in spodbujajte. S psalmi, hvalnicami in duhovnimi pesmimi« (Kol 3, 16). Vendar ne smemo ničesar pritegniti pri Božjem čaščenju razen tistega, kar nam prinaša Sveto pismo. Iz tega sledi, da se smemo pri Božjem čaščenju poslužiti le duhovnih in ne telesnih pesmi.

2. Poleg tega Hieronim, ko razlaga Pismo Efežanom: »Z vsem srcem prepevajte in slavite Gospoda!« (Ef 5, 19), pravi: »Naj poslušajo mladeniči, ki imajo na skrbi petje psalmov, da častimo Boga s srcem in ne z glasom. Pri tem ne smejo posnemati igralcev tragedije, ki si skušajo blažiti glas s posebnimi mazili, da bi se v cerkvi slišale gledališke pesmi in slavospevi« (PL 26, 562). Zato ne smemo pritegniti pesmi pri Božjem čaščenju.

3. Božje čaščenje je primerno za stare in mlade, kakor pravi Razodetje: »Hvalite našega Boga, vsi njegovi služabniki, vi, ki se ga bojite, mali in veliki!« (Raz 19, 5). Dostojanstvenikom v Cerkvi se ne spodobi, da bi peli. Pravi namreč Gregor v svojih Dekretih o sveti rimski Cerkvi: »Z tem ukazom prepovedujem, da bi cerkveni služabniki pri tem sedežu prepevali« (PL 77, 1335). Torej pesmi niso primerne za Božje čaščenje.

4. Poleg tega so v stari zavezi častili Boga z glasbenimi instrumenti in človeškimi glasovi. Tako pravi psalmist: »Slavite Gospoda s citrami, na harfo desetih strun mu igrajte; povejte mu novo pesem, lepo igrajte ob vzklikih veselja« (Ps 33, 2-3). Toda Cerkev se pri Božjem čaščenju ne poslužuje glasbenih instrumentov, kot so psalteriji in citre, da ne bi sledili judovskim običajem. Iz istega razloga sledi, da tudi pesmi ne smemo pritegniti pri Božjem čaščenju.

5. Poleg tega je pomembnejše duhovno kot telesno čaščenje. Petje namreč preprečuje duhovno čaščenje, ker se na eni strani pozornost pevcev ne ozira na besede, temveč na glasbo, na drugi strani pa je besedilo pri petju težje razumljivo kot pri podajanju brez petja. Torej pesmi ne smemo pritegniti pri Božjem čaščenju.

Proti temu govori blaženi Ambrož, ki je v Mediolanski cerkvi postavil petje, kot nam poroča Avguštin v *Izpovedih* (prim. 9, 7).

Odgovarjam s tem, da je ustno čaščenje - kot je bilo rečeno - potrebno za dviganje človekovih čustev k Bogu. Zato moramo vse, kar služi temu namenu, pritegniti pri Božjem čaščenju. Na drugi strani je jasno, da različne melodije povzročijo v človekovi duši različne odzive. O tem govori Aristotel v osmi knjigi *Politike* (prim. 5, 8) in Boetius v predgovoru k *Muziki* (prim. PL 63, 1168). Zato

je bilo na zelo posrečen način določeno, da se pritegne petje pri Božjem čaščenju zato, da se pomaga k pobožnosti bolehnim dušam. Sv. Avguštin v Izpovedih pravi: »Vendar se nagibam bolj k mnenju, da je treba navado petja v cerkvi odobravati, ker se utegnejo slabotnejše duše ob uživanju sluha lažje dvigati do čustva pobožnosti« (10, 33). Sam o sebi pa pravi v Izpovedih: »Koliko sem prejokal ob tvojih himnah in spevih, v globokem ganotju, ko sem poslušal sladko doneče glasove tvoje Cerkve!« (9, 6).

K 1. je treba reči, da duhovne pesmi niso samo tiste, ki jih notranje pojemo v duši, ampak tudi tiste, ki jih zunanje pojemo z usti, v kolikor na ta način pesmi spodbujajo duhovno pobožnost.

K 2. je treba reči, da preprosto Hieronim ne odklanja petja, ampak le svari tiste, ki v cerkvi pojejo na gledališki način ne zato, da bi spodbujali pobožnost, ampak da bi se razkazovali in pri tem uživali. Zato pravi Avguštin v Izpovedih: »Kljub temu pa priznavam, da grešim in sem vreden kazni, kadar se zgodi, da mi je petje bolj všeč kot stvar, ki se opeva, in tedaj bi rajši ne slišal pevca« (10, 33).

K 3. je treba reči, da sta nauk in oznanjevanje plemenitejši sredstvi za spodbujanje ljudi k pobožnosti, kot je petje. Zato diakoni in prelati, ki so odgovorni, da z naukom in oznanjevanjem dvigajo človeške duhove k Bogu, ne smejo vztrajati pri petju, da ne bi zanemarjali pomembnejših stvari. Na istem mestu pravi Gregor: »Zelo je obsojenja vredna navada, da se diakoni posvečajo petju, ko je njihova dolžnost v službi oznanjevanja in skrbi za miloščino.«

K 4. je treba reči, da, kot pravi Aristotel v osmi knjigi Politike, pri vzgoji ne smemo uporabljati ne piščali ne kateregakoli drugega umetnega instrumenta, kot je citara in kar je njej podobnega, ampak le tiste stvari, ki naredijo poslušalce bolj dobre« (6, 5). Te vrste glasbenih instrumentov namreč bolj nagibajo dušo k uživanju, kot da bi v njej vzbujale pripravljenost za dobro. V stari zavezi je bila dovoljena raba takšnih instrumentov, ker je bilo ljudstvo preprosto in meseno. Zato ga je bilo treba spodbujati k pobožnosti s takšnimi sredstvi kakor tudi z zemeljskimi obljubami. Na drugi strani pa so ti stvarni instrumenta predstavljali nekaj duhovnega.

K 5. je treba reči, da je res, da pesem, ki jo izberemo za slušni užitek, nas odvrča od besed, ki jih pojemo. Toda če kaj pojemo zaradi pobožnosti, bomo bolj pazili na besede. Avguštin pravi v Izpovedih, »da imajo vsa razpoloženja našega duha, vsako po svoji različnosti, v glasu in napevu svoje posebne zvoke, ob katerih se vzbujajo po ne vem kakšni sorodnosti« (10, 33). Isto smemo reči o poslušalcih. Čeprav večkrat ne razumejo, kaj pojejo, vendar dobro razumejo čemu pojejo, namreč v Božje čaščenje. To pa je dovolj, da jih spodbuja k pobožnosti.

²¹Prim. R. Hayburn, n. d., 20.

²²Prim. O. Söhngen, *Theologische Grundlagen der Kirchenmusik*, v: *Leiturgia IV*, Kassel 1961, 69-70. Naj navedem celotno besedilo iz leta 1530 z naslovom »Perf tes muzikes«:

Mousiken erao,

Eciam damnantes non placent Schwermerii. 1. Quia Dei donum non hominum est, 2. Quia facit laetos animos, 3. Quia fugat diabolum, 4. Quia innocens gaudium facit.

Interim pereunt irae, libidines, superbia.

Primum locum do Musicae post Theologiam.

Hoc patet exemplo David et omnium prophetarum,
quia omnia sua metris et cantibus mandaverunt.

5. Quia pacis tempore regnat.

Durate ergo et erit melius arti huic post nos,

Quia pacis sunt.

Duces Bavariae laudo in hoc, quia Musicam colunt,

Apud nos Saxones arma et Bombardae praedicantur.

²³P. Trubar, *Eni psalmi*, Tübingen 1567 (reprint: Ljubljana 1967).

²⁴P. Trubar, *Cerkovna ordninga*, Tübingen 1564, 128b-129a (reprint: München 1973).

²⁵J. Dalmatin, *Ta celi catehismus*, Wittenberg 1584 (reprint: Ljubljana 1984).

²⁶Prim. K. Fellerer, *Das Konzil von Trient und die Kirchenmusik*, v: *Geschichte der katholischen Kirchenmusik II*, Kassel etc. 1976, 7.

²⁷E. Škulj, *Gallusovi predgovori*, Ljubljana 1991, 20.

²⁸Prim. K. Fellerer, n. d., 8.

²⁹Prim. W. Lueger, *Die altklassische Polyphonie*, v: *Geschichte der katholischen Kirchenmusik*,

18. ³⁰E. Škulj, *Jezuiti in slovenska cerkvena glasba*, v: *Jezuiti na Slovenskem*, Ljubljana 1992, 106.

³¹Prim. R. Hayburn, n. d., 98.

³²A. Rupnik, *Zakonodaja o orglah do Pija X.*, v: *CG* 85(1992), 30.

³³*Motu proprio glede svete glasbe, Pij P. P. X.*, v: *CG* 27(1904), 2.

³⁴*Motu proprio glede svete glasbe, Pij P. P. X.*, 10.

³⁵*Apostolska odredba Kako je treba vedno bolj razvijati liturgijo, gregorijansko petje in sveto glasbo*, v: *CG* 52(1929), 98.

³⁶*Apostolska odredba Kako je treba vedno bolj razvijati liturgijo, gregorijansko petje in sveto glasbo*, 98.

³⁷Pius XII, *Musicae sacrae disciplina*, v: *AAS* 48(1956), 14.

³⁸Navajam slovenski prevod v tipkopisu, ki ga hrani knjižnica TF (F 275).

³⁹Prim. *Koncilski dokumenti*, Ljubljana 1980, 51-94.

⁴⁰Prim. *Navodila za izvajanje konstitucije o svetem bogoslužju*, Ljubljana 1967, 33-46.

⁴¹*Okrožnica Nadškofijskega ordinariata v Ljubljani*, Ljubljana 1977, 89;

⁴²Prim. E. Škulj, *Izbor pesmi pri maši*, v: *CG* 73(1980), 102.

⁴³F. Oražem, *Vloga ljudskega petja v bogoslužju*, v: *CG* 72(1979), 66.

⁴⁴F. Oražem, n. d., 67.

⁴⁵F. Oražem, n. d., 68.

Povzetek: Edo Škulj, Teologija mašnega petja

V razpravi smo preleteli (vsako poglavje bi namreč zahtevalo posebno razpravo) in v glavnih obrisih pogledali, kako je skozi stoletja Cerkev - po papežih, rimskih kongregacijah ali tudi posameznikih v starejših časih - skrbela za dostojno (beri: umetniško) petje pri bogoslužju. Čeprav se pri površnem pogledu zdi, da ga je včasih utesnjevala, ga je v resnici usmerjala. Tako je postajalo vedno bolj umetniško popolno, in s tem vedno bolj primerno za bogoslužje. S to skrbjo za petje je Cerkev, ki je »Mater et magistra«, postala največji glasbeni mecen vseh časov. Iz razprave je razvidno, da je Cerkev skoz vso svojo zgodovino skrbela za bogoslužno petje, in sicer: enkrat bolj teološko teoretično, drugič pa zopet pastoralno praktično. V vseh časih je Cerkev namreč spoznala, kako je petje poseben način izražanja vernosti.

Summary: Edo Škulj, Theology of Liturgical Singing

The treatise gives a short survey of how over the centuries the Church by its popes, Roman congregations and, in earlier times, also by individuals made sure that liturgical singing was artistic. Though the surface impression may be that it sometimes acted in a restrictive manner, the Church was really guiding the singing towards artistic perfection, making it thereby more and more appropriate for liturgy. Thus the Church has taken care of liturgical singing, sometimes putting more emphasis on the theological and theoretical aspects and at other times stressing the pastoral and practical aspects. However, the Church has always been aware of the singing being a special form of expressing religiousness.

Ana Lavrič

O hierarhiji svetnikov na oltarnih nastavkih

Po tridentinskem koncilu je katoliška Cerkev - v kontroverzah s protestanti - v skladu s svojo tradicijo spet naglasila sakralnost in dostojanstvo bogoslužnih objektov, utemeljeno v njihovi posvečenosti in božji navzočnosti. V skladu s tem se je vsa ureditev cerkva in dispozicija njihove opreme podredila hierarhiji svetega, cerkvene stavbe kot hierarhično organizirane enote pa so tako odražale tudi institucionalno strukturo Cerkve. Najpomembnejša je bila delitev stavbe na prezbiterij kot prostor za bogoslužje in duhovščino ter na ladjo kot prostor za ljudstvo. Glede na svojo odličnost je moral biti prezbiterij tudi likovno posebej odlikovan, na primer obokan, poslikan, tlakovan z marmorjem, po priporočilih Carla Borromea pa tudi z ograjo in stopnicami oddeljen od prostora laikov.¹ Ladja je po odličnosti zaostajala, zato je bila tako po okrasju kot po kvaliteti stropa in tlaka preprostejša. Druga pomembna delitev cerkve je ločevala evangeljsko od listne strani in je hkrati predstavljala tudi delitev po spolu, vendar pri nas razmejitev ni zaznamovala lesena pregrada, kakršno si je bil domislil rigorozni Carlo Borromeo, da je z njo oddelil ženski del od moškega.² Evangeljska (desna za kler oziroma leva za ljudstvo, ženska) stran, kjer se je bral evangelij, je bila častnejša od listne (epistelska, leva za kler oziroma desna za ljudstvo, moška), kjer se je bralo berilo. Ta hierarhija se je kazala tudi v namestitvi stenskega tabernaklja na evangeljsko stran, ki jo, denimo, vizitatorji ljubljanske škofije 17. stoletja večkrat opredeljujejo kot »častnejše mesto«.³ Ko je tabernakelj pozneje zavzel še odličnejši prostor na velikem oltarju in s tem določil in osmislil os celotne stavbe, so njegovo mesto na evangeljski plati namenili hranišču sv. olj. Če je imela cerkev oltar sv. Rešnjega Telesa, je bila njegova pozicija praviloma na evangeljski strani, prednost evangeljske pred listno pa je bila opazna na oltarnih nastavkih tudi v namestitvi svetnikov, ki so jim s takim položajem po splošno priznani hierarhični lestvici hoteli skazati večjo čast.

Izbor svetnikov, ki jih bodo v kaki cerkvi častili, je bil prepuščen svobodni izbiri vernikov oziroma donatorjev, pogojevali pa so ga seveda časovni, krajevni, družbeni in osebni dejavniki. Natančna hagiopografija slovenskih škofij, ki še ni izdelana, dasi obstaja nekaj tovrstnih delnih raziskav,⁴ bi nam poleg splošne slike o češčenju svetnikov na našem ozemlju pokazala tudi njegove lokalne variante. Zanimiv je tudi pogled po posameznih župnijah, ki predstavljajo samostojne hagiopografske enote. Vsaka taka enota naj bi bila vsebinsko primerno usklajena, vendar se nekateri patrociniji v posameznih včasih po več-

krat ponovijo; v opomin pred kopičenjem enakih patrocinijev je na primer škof Buchheim celo sešteval ponovitve istih titularnih svetnikov cerkva oziroma kapel po posameznih župnijah.⁵ Prav na to, da so nekateri svetniki v župniji že v zadostni meri zastopani, so se radi sklicevali verniki, ko so prosili za spremembe pri naslovih bodisi oltarjev bodisi cerkva ali kapel. Celó po cerkvah, ki so prav tako posebne hagiopogofske enote, včasih v eni sami naletimo na več primerkov istega patrona, največkrat Marije, ki so ji sem ter tja postavili celo po več oltarjev, ponavadi pa po več podob.

Titularni svetnik, kateremu v čast je bil oltar posvečen, naj bi praviloma zasedel centralni prostor na oltarnem nastavku. Seveda se je tudi primerilo, kakor je mogoče videti iz vizitacijskih zapisnikov 17. stoletja, da nastavki niso vselej ustrezali svojemu naslovu. Včasih je titularja sploh zamenjal kak drug svetnik, tako da je bilo mogoče naslovnega, katerega podobe na nastavku mor-da celo sploh ni bilo, ugotoviti le iz posvetilnih listin in mašnih obligacij.⁶ Nema-lokrat se je tudi dogodilo, da je osrednji prostor v nastavku zavzel teološko pomembnejši motiv, npr. kristološki ali marijanski, titularni svetnik pa se je po-maknil na stran ali v atiko. Takšne oltarje so vizitatorji ukazali urediti v skladu z naslovom, da bi bil patrocinij tudi likovno povsem očiten. Ob centralnem svet-niku oziroma motivu naj bi se nanizali spremljevalci oziroma gostači, kakor jih je duhovito poimenoval Emilijan Cevc. Dasi je bil njihov izbor svoboden, je bil pogosto vsaj delno vsebinsko oziroma ikonografsko vezan na titularnega patro-na in je terjal tudi med gostači samimi vsaj za vsak posamezni par neko sklad-nost. Zato največkrat tako pri spremljevalcih kot tudi pri naslovnih svetnikih, kadar nastopajo v paru oziroma skupini, srečujemo običajne dvojice (npr. Peter in Pavel, Mohor in Fortunat itd.) in ikonografsko pogojene skupine (npr. par oziroma skupino apostolov, mučencev, škofov, redovnikov, vojščakov itd.), le včasih naletimo na neobičajno združbo svetnikov, ki redno ne sodijo skupaj. Svetniško zasedbo je ponekod narekoval tudi prenos bogoslužja z odstranjenih oltarnih nastavkov na kak drug oltar v cerkvi; le-ta je potem pogosto združeval in, kot piše škof Buchheim, tudi »likovno ohranjal« spomin na njihove svetniške patrone.⁷

Seveda pa se gostači niso razvrstili okoli osrednjega patrona v spontanih oziroma slučajnih kombinacijah, pač pa po določenem vrstnem redu, ki je bil hierarhične narave. Razmestitev svetnikov na oltarnih nastavkih se je ravnala po prednostnem pravilu, ki je priznavalo odličnost evangeljske in subordinacijo epistelske strani. Svetnik, ki so mu priznavali prednost, je zasedel evangeljsko (desno stran z vidika centralnega svetnika), nižje rangirani tovariš pa epistelsko stran (levo stran z vidika centralnega svetnika). Pri tem pa ni šlo za individualno odločitev o prednosti enega pred drugim, temveč za splošno uveljavljeno hierar-hijo svetnikov, ki je bila teološko utemeljena in vkoreninjena v izročilu Cerkve. Skozi stoletja se je izoblikovala v litanijah vseh svetnikov, upoštevali pa so jo tudi breviariji in druge liturgične knjige. Hierarhična lestvica naj bi odsevala ne-beško hierarhijo, v kateri so angeli in svetniki rangirani po prvenstvu v odrešenjski zgodovini in po osebnem zasluženju. Tako po kronološkem načelu nastopajo predstavniki stare zaveze pred tistimi iz nove; posebno prednost imajo Kristuso-vi neposredni sorodniki in učenci, v dobi po Kristusu pripada prioriteto mesto mučencem, slede predstavniki višje cerkvene hierarhije, za njimi nižji kler itd. Ker imajo moški svetniki prednost, šele na koncu pridejo na vrsto svetnice, ki so rangirane po istem osnovnem principu (prednost imajo mučenke itd.).

Osnovna hierarhična lestvica se je, kot rečeno, izoblikovala v litanijah vseh svetnikov. Sprva so litanije kljub podobni temeljni zgradbi variirale v različnih lokalnih variantah, ki so bile prilagojene lokalnemu češčenju svetnikov,⁸ potem ko jih je papež Pij V. (1566-1572) uredil v današnje obliko, pa so postale enotne za vso katoliško Cerkev.⁹ Preurejene litanije, ki jih je že v 16. stoletju splošno vpeljal Rimski pontifikal, so pozneje doletele le neznatne spremembe; vstavljena je bila aklamacija k sv. Jožefu in obrnjen je bil vrstni red pri nekaterih svetnikih. S preureditvijo litanij se je tudi ustalilo število aklamacij, ki je bilo v zgodnjih variantah litanijskih verig zelo obsežno, in vzpostavljena je bila konstantna hierarhična lestvica, ki se spušča od Marije, prek nadangelov, angelov, zveličanih duhov, Janeza Krstnika, očakov in prerokov, apostolov in evangelistov, Jezusovih učencev in nedolžnih otročičev, mučencev, škofov in spoznavalcev, cerkvenih učiteljev, duhovnikov in levitov, menihov in puščavnikov do devic in vdov.

Litanije vseh svetnikov - po Rimskem pontifikalu¹⁰ - nizajo angele in svetnike po naslednjem vrstnem redu: - Sancta Maria... Sancte Michael, Sancte Gabriel, Sancte Raphael, - Omnes sancti Angeli et Archangeli, - Omnes sancti beatorum spirituum ordines, - Sancte Joannes Baptista,¹¹ - Omnes sancti Patriarchae et Prophetae, Sancte Petre, Sancte Paule, Sancte Andrea, Sancte Jacobe,¹² Sancte Joannes, Sancte Thoma, Sancte Jacobe,¹³ Sancte Philippe, Sancte Bartholomae, Sancte Mattheae, Sancte Simon,¹⁴ Sancte Thaddeae,¹⁵ Sancte Mathia, Sancte Barnaba, Sancte Luca, Sancte Marce, - Omnes sancti Apostoli et Evangelistae, - Omnes sancti Discipuli Domini, - Omnes sancti Innocentes, Sancte Stephane,¹⁶ Sancte Laurenti, Sancte Vincenti, Sancti Fabiane et Sebastianae, Sancti Joannes et Paule, Sancti Cosma et Damiane, Sancti Gervasi et Protasi, - Omnes sancti Martyres, Sancte Silvester, Sancte Gregori, Sancte Ambrosi, Sancte Augustine, Sancte Hyeronime, Sancte Martine, Sancte Nicolae, - Omnes sancti Pontifices et Confessores, - Omnes sancti Doctores, Sancte Benedicte,¹⁷ Sancte Antoni, Sancte Bernarde, Sancte Dominice, Sancte Francisce, - Omnes sancti Sacerdotes et Levitae, - Omnes sancti Monachi et Eremitae, Sancta Maria Magdalena, Sancta Agatha, Sancta Lucia, Sancta Agnes, Sancta Caecilia, Sancta Catharina, Sancta Anastasia, - Omnes sanctae Virgines et Viduae, - Omnes Sancti et Sanctae Dei...

Kot je videti iz litanij, se večinoma tudi znotraj posamezne skupine svetnikov vsaj za del njenih pripadnikov uveljavlja točno določena lestvica, ki je pred uvedbo enotne oblike po posameznih krajevnih Cerkvah variirala v lokalno pogojenih variantah. Povsod tam pa, kjer litanije navajajo samo svetniško skupino, opuščajo pa poimenski niz, je razvrstitev znotraj te skupine ali enakovredna za vse njene pripadnike in zatorej poljubna, ali pa podrejena uveljavljenim prednostnim principom; tako je na primer že po tradiciji priznana hierarhija angelških korov (serafini, kerubi in prestoli, oblasti, kreposti in moči, kneževine, arhangeli in angeli), četudi v aklamacijah ni izrecno navedena.

Hierarhična razvrstitev svetnikov v litanijah je po besedah ljubljanskega škofa Buchheima »v skladu s splošnim čutenjem katoliške Cerkve«,¹⁸ zato naj bi postala tudi vodilo za razmeščanje svetnikov na oltarnih nastavkih. Na vizitacijskih ogledih je Buchheim neposredno naročal, naj se pri postavitvi kipov na oltarje ravna po litanijskem vrstnem redu in ker je med ljubljanskimi vizitatorji edini o tem spregovoril, so njegovi zapisniki prav zanimiv in dragocen dokument.

Kot izobražen in razgledan mož se je Buchheim tudi sicer rad zadrževal ob ikonografski problematiki. Ob vizitacijah je nadziral ikonografsko pravilnost oziroma primernost upodobitev in je v duhu potridentskih prizadevanj terjal, naj bodo upodobitve svetnikov v skladu z ustaljenimi vzori in zgodovinsko resnico. Tako je na primer na Gorenjskem (Jesenice, Kropa) opominjal na nepravilnosti pri predstavitvah sv. Lenarta, ki so ga napačno upodabljali kot cistercijana, čeprav bi kot učenec sv. Benedikta moral biti odet v črn benediktinski habit.¹⁹ Pozoren je bil tudi na attribute, ki so pomemben razpoznavni znak upodobljenca. Ko je na primer v Ljubnem ob Savinji zapazil tovrstno pomanjkljivost, je ukazal, »naj na knjigo, ki jo svetnik drži v rokah, nazaj postavijo zlate sadeže (jabolka), da se bo kip mogel razločevati od drugih svetih škofov.«²⁰ Najinteresantnejše so seveda škofove pripombe v zvezi z razmestitvijo svetnikov na oltarjih, saj neposredno povedo, od kod hierarhična načela izvaja. Ko je obiskal cerkev sv. Petra pod Svetimi gorami (Bistrica ob Sotli), je ugotovil, da je hierarhija svetnikov na velikem oltarju »proti redu sv. matere Cerkve, ki v litanijah najprej kliče sv. Andreja in šele nato sv. Janeza.«²¹ Zato je ukazal, naj kip sv. Andreja, ki stoji na napačnem, »drugem« mestu, prestavijo na evangelijsko stran, kip sv. Janeza pa na epistelsko. Tudi v Kropi je ukazal zamenjati pozicijo kipov sv. Barbare in Janeza Krstnika tako, da bo Janez, ker je po rangi višji in zato tudi v litanijah pred njo, poslej stal na evangelijski, Barbara pa na epistelski strani velikega oltarja.²² V Preddvoru je škof določil, naj kipa sv. Pavla in Boštjana na velikem oltarju postavijo na evangelijsko, sv. Andreja in Roka pa na epistelsko stran;²³ tako bosta oba svetniška para pravilno razvrščena: prvak apostolov Pavel bo imel prednost pred apostolom Andrejem, mučenec Boštjan pa pred spoznavalcem Rokom. Iz določila je razvidno, da je kot samostojna hierarhična enota tretirana vsaka dvojica posebej; hierarhično pravilo tako velja ločeno za zunanjo in za notranjo dvojico, ki med seboj tudi nista obvezno vsebinsko ožje povezani. Napako je škof opazil tudi v Križah, kjer je na križevem oltarju stal sv. Rok na evangelijski, sv. Boštjan pa na epistelski strani, ker pa v Cerkvi »mučenec presega spoznavalca«, je ukazal Boštjana prestaviti na častnejše mesto.²⁴ Podobno kot v Bistrici ob Sotli je škof tudi v Škalah zapazil, da na oltarju sv. Ane v kapeli stoji kip sv. Andreja na epistelski, kip sv. Janeza pa na evangelijski strani, »kar je proti skupnemu čutenju Cerkve, ki v litanijah sv. Andreja postavlja pred sv. Janeza«, zato ju je ukazal premestiti.²⁵ Seveda je šlo v tem primeru le za napako v hierarhični stopnji predstavnikov iste skupine, ki naj bi tu sledila ustaljenemu zapovrstju apostolov, medtem ko so se nekatere prej omenjene pomote nanašale tudi na nepravilno rangiranje predstavnikov različnih svetniških skupin (npr. neupravičena prednost spoznavalca pred mučencem). Premeščanje kipov, kot ga je ukazoval Buchheim, je bilo v njegovem času še izvedljivo, saj so bile plastike prostorsko še precej nerazgibane in se kompozicijsko niso tako izrazito dopolnjevale ter prilagajale arhitekturi oltarja kot pozneje v zrelem baroku, ko je postalo njihovo gibanje močnejše in medsebojne relacije tudi likovno bolj poudarjene.

Pravilo, o katerem govori Buchheim neposredno, je moralo biti splošno poznano in priznано, saj bi škofovo natančno oko sicer gotovo odkrilo več napak, kot pa jih naštevajo njegovi zapisniki. Domači primeri oltarjev, v kolikor se nanje zaradi poznejših obnovitvenih posegov in sprememb sploh lahko opiramo, kažejo, da hierarhični princip v gotiki še ni bil dosledno izoblikovan, odločneje pa se je uveljavil s pozno renesanso in z barokom - kar sovpada s časom poeno-

tenja litanij vseh svetnikov za vso Cerkev, - seveda tudi ne povsod z enako popolnostjo. Čeprav se je pozneje spet začel rahljati, je v splošnem vendarle obveljal skozi vse 19. stoletje in tudi še pozneje. Če torej analiziramo razmestitev svetniških figur na oltarnih nastavkih (pri etažnih po nadstropjih) z vidika hierarhičnega načela, začnemo opazovati zakonitosti, ki bi jih sicer popolnoma prezrli. Tako na primer nenadoma zapazimo, da na vseh oltarjih, kjer nastopata v paru sv. Peter in Pavel, stoji prvi vedno na evangelijski in drugi na epistelski strani, omenjeno pravilo pa nam pojasni vzrok za to. Podobno nam o hierarhiji spregovore tudi drugi primeri, ki jih zaradi številčnosti ne moremo navajati, za ilustracijo posameznih dob pa se ob nekaterih vendarle zaustavimo. Srednjeveški primerek, denimo ptujskogorski oltar Roženvenske Matere božje iz ok. 1410, kaže napačno postavitev, saj kip sv. Katarine stoji desno, kip sv. Andreja pa levo od Marije. Seveda moramo ob tem upoštevati poročilo Paola Santonina, ki o Ptujski Gori pravi, da so svetoskrunske turške roke pometale kipe z oltarnih nastavkov na tla in jim brezbožno odbile ude,²⁶ zato današnje stanje utegne biti le nasledek poznejše obnove in prestavitve. Kot predstavnika zlatih oltarjev, ki že dosledneje spoštujejo hierarhični red, omenimo na primer oltar sv. Matija v Martinjaku pri Cerknici iz ok. 1630, kjer je sv. Petru pravilno odkazana prednost pred evangelistom Matejem. Lep baročni primerek iz 1709 je oltar sv. Frančiška Ksaverja v ljubljanski šentjakovski cerkvi s serafom na odličnejši evangelijski in kerubom na epistelski strani. Novejši čas ok. 1900 naj ilustriramo z Vurnikovim oltarjem sv. Vida na Brezjah, kjer sv. Frančišek zavzema prednostni položaj pred sv. Klaro, ki ji je kot ženski svetnici po uveljavljeni hierarhični lestvici dodeljeno nižje mesto.

Formula, ki nam jo v vizitacijskih zapisnikih razkriva Buchheim, je tudi nekakšno ikonografsko pomagalo oziroma orientacija za razpoznavanje upodobljenih svetnikov in v spornih primerih kašipot za njihovo razmestitev. Praviloma velja le za oltarne nastavke, kjer so svetniki tako rekoč »izpostavljeni« v češčenje in jim je dodeljena posebna funkcija patronata oziroma sopatronata, pri slikah, freskah in podobno, kjer gre le za ilustracijo svetih zgodb z narativnim oziroma didaktičnim ciljem, pa je njihova razmestitev svobodna. Če freske nadomeščajo oltarne nastavke, naj bi hierarhično pravilo upoštevale, zaradi zrcalno obrnjenih predlog pa včasih pride do pomot. Seveda zasledimo hoteno hierarhično postavitev tudi pri nekaterih figuralnih skupinah, ki niso vselej vezane na mesto v oltarnem nastavku. Ena najznačilnejših je skupina Križanja, kjer je Marija v skladu s tradicijo vedno na Kristusovi desnici, torej na odličnejši t. i. evangelijski strani, Janez pa na levici, medtem ko pomenita desna stran za spreobrnjenega razbojnika Dizma in levica za trdovratnega Gesta moralno distinkcijo in temeljita neposredno na svetopisemskem poročilu. Po svetopisemskem pojmovanju nosi namreč vsaka stran tudi svojo moralno karakteristiko, ki se v eshatološki razsežnosti razkriva v napovedi poslednje sodbe, ko bo Sin človekov »ovce postavil na svojo desnico, ovne pa na levico« (Mt 25, 33), opredelitev desne in leve strani v cerkveni stavbi oziroma na oltarnem nastavku pa je vselej pozitivna in podrejena le hierarhičnemu redu.

²⁶S. Mayer-Himmelheber, *Bischöfliche Kunstpolitik nach dem Tridentinum: Der Secunda - Roma - Anspruch Carlo Borromeos und die mailändischen Verordnungen zu Bau und Ausstattung von Kirchen*, tuduv Studien, Reihe Kunstgeschichte Bd. 11, München 1984, 110, 117, 122.

- ²S. Mayer-Himmelheber, n. d., 154.
- ³Prim. NŠA Ljubljana, Vizitacije ljubljanske škofije: 1661/I., p. 111; 1665, fol. 70.
- ⁴Prim. F. Rupnik, *O češčenju nekaterih cerkvenih zavetnikov*, v: *Koledar Goriške Mohorjeve družbe za prestopno leto 1928*, Gorica 1927, 59-68; F. Truhlar, *Problem starih patrocinijev v Sloveniji*, v: *BV 33(1973)*, 61-117; F. Truhlar, *Patrocinijski sv. Jurija v Sloveniji*, v: *Arheološki vestnik 31(1980)*, 159-168.
- ⁵Prim. Buchheimove pripombe k Scarlichijevemu vizitacijskemu zapisniku v: A. Lavrič, *Ljubljanska škofija v vizitacijah Rinalda Scarlichija 1631-1632*, v: *AES 12*, Ljubljana 1990, 66, 68, 73, 76-80 itd.
- ⁶Prim. NŠA Ljubljana, Vizitacije ljubljanske škofije: 1661/ II., p. 32.
- ⁷NŠA Ljubljana, Vizitacije ljubljanske škofije: 1661/I., p. 163.
- ⁸M. Coens, *Anciennes litanies des Saints*, v: *Recueil d'études bollandiennes*, Subsidia hagiographica 37, Bruxelles 1963, 129 - 322. - Za opozorilo na citirano delo se zahvaljujem dr. Marijanu Smoliku.
- ⁹*Litanei*, v: *Lexikon der christlichen Ikonographie 3*, Rom - Freiburg - Basel - Wien 1971.
- ¹⁰Litanije citiram po Rimskem pontifikalu iz 1596, ki ga hrani ljubljanska Semeniška knjižnica. Za predstavitev in razlago litanij v pontifikalih se zahvaljujem dr. Marijanu Smoliku.
- ¹¹V poznejših variantah sledi aklamacija k sv. Jožefu.
- ¹²Jakob st.
- ¹³Jakob ml.
- ¹⁴Simon Tadej.
- ¹⁵Juda Tadej.
- ¹⁶V poznejših variantah sv. Lovrenc stoji pred sv. Štefanom.
- ¹⁷V poznejših variantah sv. Anton stoji pred sv. Benediktom.
- ¹⁸NŠA Ljubljana, Vizitacije ljubljanske škofije: 1661/II., p. 61, 205.
- ¹⁹NŠA Ljubljana, Vizitacije ljubljanske škofije: 1661/I., p. 73, 112.
- ²⁰NŠA Ljubljana, Vizitacije ljubljanske škofije: 1661/I., p. 149.
- ²¹NŠA Ljubljana, Vizitacije ljubljanske škofije: 1661/II., p. 205.
- ²²NŠA Ljubljana, Vizitacije ljubljanske škofije: 1661/I., p. 73.
- ²³NŠA Ljubljana, Vizitacije ljubljanske škofije: 1661/I., p. 153.
- ²⁴NŠA Ljubljana, Vizitacije ljubljanske škofije: 1661/I., p. 140.
- ²⁵NŠA Ljubljana, Vizitacije ljubljanske škofije: 1661/II., p. 61.
- ²⁶P. Santonino, *Popotni dnevniki*, Celovec - Dunaj - Ljubljana 1991, 71; E. Cevc, *Gotsko kiparstvo*, Ars Sloveniae, Ljubljana 1967, opombe.

Povzetek: Ana Lavrič, O hierarhiji svetnikov na oltarnih nastavkih

Vizitacijski zapisniki ljubljanskega škofa Otona Buchheima (1641- 1664) razkrivajo pravilo za dispozicijo svetniških figur na oltarnih nastavkih. Medtem ko titularnemu svetniku pripada osrednje mesto v nastavku, se spremljevalci razvrščajo v parih (v vsaki etaži posebej) tako, da stoji višje rangirani na odličnejši evangelijski, nižje rangirani pa na subordinirani listni strani. Pri tem ne gre za individualno odločitev o prednosti enega pred drugim, temveč za splošno uveljavljeno hierarhično lestvico, kot se je skozi čas izoblikovala v litanijah vseh svetnikov in je po Buchheimovih besedah »v skladu s splošnim čutenjem katoliške Cerkve«. Naša cerkvena umetnost kaže, da hierarhični princip postavitve oltarnih figur v gotiki še ni bil dosledno izoblikovan, odločneje se je uveljavil s pozno renesanso in z barokom - kar sovпада s časom poenotenja litanij vseh svetnikov za vso katoliško Cerkev - pozneje pa se je spet začel rahljati, čeprav je obveljal še tja v 20. stoletje.

Summary: Ana Lavrič, On the Hierarchy of Saints on the Altars

Visitation reports of Otto Buchheim, the Bishop of Ljubljana (1641-1664), reveal the rules of the disposition of saint figures on the altars. The central part belongs to the titular saint, his companions are positioned in pairs (separately for each floor) so that the one of higher rank stands on the more distinguished side of the altar where the Gospel is read, whereas the one of the lower rank stands on the subordinate side of the altar where the Epistle is read. The priority of one saint over the other is not a matter of individual decision but has been formed over the centuries in the Litany of All saints and it is, as Buchheim remarks, »in agreement with the general feeling of the Catholic Church«. The art in Slovenian churches shows that in the Gothic period the hierarchic principle of the disposition of saint figures was not consistent yet, it became established in the late Renaissance and Baroque periods, which coincides with the time of unification of the Litany of All Saints for all Catholic Church. Later it started to loosen again though it remained valid up to the 20th century.

Jože Plut

Dialog in oznanjevanje

Dialog in oznanjevanje (DO)¹ je dokument, ki ga je izdal *Papeški svet za dialog z verstvi* ob 25. obletnici koncilske *Izjave o nekrščanskih verstvih*. Podnaslov tega dokumenta je: *Razmišljanje in smernice za medverski dialog in oznanjevanje evangelija*.

V *Uvodu* je zapisano, da je to aktualna tema med drugim tudi zato, ker živimo v prelomnem svetu, kjer povzroča dialog nekatere pomisleke in zastavlja vprašanja (prim. 4). Zaradi večje jasnosti so takoj v *Uvodu* razjasnjeni nekateri pojmi: Besedo *evangelizacija* razume DO v širokem pomenu: Z njo hoče Cerkev »spreobrniti - le z božjo močjo sporočila, ki ga oznanja - osebne in kolektivne zavesti človekove dejavnosti, njihove načine življenja in konkretno okolje v katerem živijo« (8). Izraz *dialog* pomeni v našem primeru »vse medverske, konstruktivne in pozitivne odnose z ljudmi in skupnostmi različnih verstev, da bi se naučili spoznavati in bogatiti drug drugega« (DM 3). Pri tem pa smo poslušni resnici in spoštujemo svobodo vsakega. Dialog vsebuje hkrati pričevanje in poglobljanje lastnih verskih prepričanj (9). Pojem *oznanjevanje* označuje posredovanje evangeljskega sporočila« (10), ki se konča s spreobrnjenjem in krstom. »Oznanjevanje je temelj, središče in vrh evangelizacije« (10). Beseda *spreobrnjenje* pomeni v tekstu včasih vrnitev k Bogu, včasih pa »spremenitev verske pripadnosti in še zlasti oklenitev krščanske vere« (11). Pojem *religija* in *versko izročilo* razume v širokem pomenu in se nanašajo na živa verstva sveta. Dokument pušča ob strani »nova verska gibanja«, ker je šele potrebno dobro preveriti »človeške in verske vrednote, ki jih vsebujejo« (13).

Uvodu sledi prvi del z naslovom *Medverski dialog*, drugi del pa govori o *Oznanjevanju Jezusa Kristusa*. V zadnjem, tretjem delu, je beseda o *Medverskem dialogu in oznanjevanju*. V *Sklepu* je poudarjeno, da zahteva pristop do vsakega verstva poseben študij in molitev.

1. Medverski dialog

Prvi del, *Medverski dialog*, obdeluje več tem: 1. Krščanski pogled na versko izročilo, 2. Mesto medverskega dialoga v evangelizacijskem poslanstvu Cerkve, 3. Oblike dialoga, 4. Pogoji in sadovi medverskega dialoga, 5. Ovire za dialog. Prvo temo obravnavamo posebej, druge pa so povezane v skupni obravnavi.²

1.1. Krščanski pogled na versko izročilo

a. Odrešenje za vse

Dokument ima za svoje izhodišče učenje 2. vatikanskega koncila, ki je potrdil klasični nauk, po katerem je odrešenje po Jezusu Kristusu stvarnost, ki je odprta vsem ljudem dobre volje. Tako pravi pastoralna konstitucija o *Cerkvi v sedanjem svetu* glede skrivnosti Kristusovega učlovečenja, smrti in vstajenja, da »to ne velja le za kristjane, ampak za vse ljudi dobre volje in ki v njihovem srcu milost na neviden način deluje. Ker je namreč Kristus za vse umrl in ker je poslednja človekova poklicanost v resnici samo ena, to se pravi božja, moramo biti prepričani, da Sveti Duh na način, ki je znan Bogu, vsem ljudem podarja možnost, da se pridružijo tej velikonočni skrivnosti« (CS 22).

Koncil se opira na cerkvene očete, ko zagotavlja, da nekrščanska verstva »neredko odsevajo žarek Resnice, ki razsvetljuje vse ljudi« (N 2) in priznava, da so »v teh izročilih skrita semena Besede« in »bogastvo, ki ga je darežljivi Bog razdelil med narode« (M 11). C pa poudarja, da »je zasejano« marsikaj »dobrega v srcu in duhu ljudi ali posebnih obredih in kulturah raznih narodov« (C 17).

»Koncil odprto priznava, da pozitivne vrednote niso navzoče le v verskem življenju posameznih vernikov teh verstev, ampak tudi v teh verstvih samih. Te vrednote so sad aktivne božje prisotnosti po svoji Besedi in so tudi sad univerzalnega delovanja Duha. Misijonski odlok pravi: 'Brez dvoma je Sveti Duh na svetu sodeloval že, preden je bil Kristus poveličan' (M 4). Takšno priznavanje spodbuja katoliško Cerkev k dialogu in sodelovanju s temi verstvi: 'Cerkev torej spodbuja svoje sinove, naj... v izpričevanju svoje vere in krščanskega življenja priznavajo, verujejo in pospešujejo tiste duhovne, moralne in socialno-kulturne vrednote, ki jih pri njih najdejo' (N 2)« (DO 17).

DO pokaže tudi novosti v nauku cerkvenega učiteljstva po 2. vatikanskem koncilu, še zlasti te, ki so navzoče v učenju papeža Janeza Pavla II. Ta v *Redemptor Hominis* govori o trdnem prepričanju, da pri vernikih tradicionalnih verstev deluje Duh resnice (tudi) zunaj vidnih meja Skrivnostnega telesa (prim. RH 6). V *Dominum et Vivificantem* pa potrjuje univerzalno delovanje Svetega Duha v svetu, preden je bil poslan kristjanom in to naobrača na delovanje istega Duha zunaj vidnega telesa Cerkve tudi v današnjem času (prim. DV 53).

Sadovi Duha so tako po DO v osebnem življenju posameznikov, tako kristjanov kot drugih in jih je mogoče prepoznati. Da pa bi v drugih verstvih odkrili elemente božje milosti, ki so zmožni podpirati pozitiven odgovor svojih vernikov na božje povabilo, je potrebno izdelati kriterije za razločevanje. To, da ta verstva vsebujejo elemente milosti, še ne pomeni, da je vse v njih delo milosti, kajti ta verstva kljub svoji vrednosti odsevajo omejenost človeškega duha in se včasih celo nagibajo k izbiri slabega. Pozitiven pristop seveda ne sme spregledati vseh nasprotij, ki obstajajo med njimi in krščanskim razodetjem (prim. DO 30-31).

Naloga Cerkve je torej, da skladno s svojim misijonskim poslanstvom, vse pozitivne elemente, ki so v teh verstvih privede do polnosti v Jezusu Kristusu. Po drugi strani pa moramo biti tudi kristjani v dialogu pripravljene odgovoriti na vprašanja, ki nam jih zastavljajo pripadniki drugih verstev. Kljub polnosti raz-

odetja namreč, ki nam je bilo dano po Jezusu Kristusu, je način, kako razumemo našo vero in kako jo živimo, potreben očiščevanja (prim. DO 18). Kristjan želi zato z odprtostjo in miroljubno videti vsebino njihove vere, hkrati pa je tudi sam pripravljen, da ga drugače veren človek kaj vpraša (prim. DO 32).

b. Dialog je vrednota zase

Zadnji koncil priznava pozitivne vrednote, elemente resnice in milosti v drugih živih verstvih, vendar jim ne določi vloge, ki jo imajo preko Jezusa Kristusa pri odrešenju svojih vernikov. DO preseže ta vidik in priznava navzočnost božjega kraljestva zunaj cerkvenih meja. Zadnji koncil sicer priporoča dialog z drugimi religijami, toda ne poudarja, da je dialog integralni del evangelizacijske dejavnosti Cerkve. DO zastopa stališče, da dialoga ne smemo skrčiti na sredstvo za oznanjevanje, temveč ima dialog vrednost sam na sebi. Tako DO kaže lep napredek glede odnosa Cerkve do drugih verstev.

Krščanstvo torej priznava prisotnost sadov Svetega Duha v drugih verstvih. Še vedno pa se pojavljajo zahteve po dokončnem odgovoru na vprašanje: Ali obstaja razodetje, odrešenje in zveličanje tudi v drugih religijah? Kakšna sta v njih obseg in vsebina razodetja? Kakšno je mesto krščanstva znotraj teh religij? Ali je krščanska resnica nek korektiv, neka dopolnitev drugih verstev? Odgovori na ta vprašanja niso preprosto dani v Svetem pismu ali v izročilu, ampak so lahko le rezultat resničnega dialoga med verstvi.

Kristjani verujemo in priznavamo, da je Kristus polnost resnice, da je on sam Resnica, vendar pri tem lahko pozabljamo, da Kristusa in njegove resnice ne moremo posedovati, da se nam ta vedno znova razodeva, tako da se je nikoli ne moremo popolnoma polastiti. Po drugi strani pa resnica nikoli ne more stati sama zase, resnica po svoji naravi tudi potrebuje »drugo« resnico, kajti svojo enkratnost, identiteto si postavljam s tem, da pokažem, kako različen sem od tebe, kako tebe potrebujem, kako me brez tebe ni, kako brez tebe ne morem biti enkratni. In to velja tudi za krščanstvo. Šele ko se sreča z drugim (tudi drugo religijo), ga prizna za sebi enakopravnega in pusti, da je tudi samo priznано kot enakovredno, lahko opravlja svoje poslanstvo v pravem pomenu besede.

c. Ne pogani, ampak bratje in sestre

Božji duh deluje vse čase in vekove, kjerkoli in kadarkoli (prim. Jn 3,8). Zaradi njegovega delovanja se marsikdo približuje Resnici, čeprav za pravo Resnico - Boga, še nikoli ni slišal. Zato ni resnica samo v posameznih ljudeh, ampak tudi v njihovih religijah. Resnica namreč osvobaja in nič drugega (prim. Jn 8, 32).

O vsem tem nazorno govori sledeč primer: Papež Janez XXIII. je na koncilu zahteval, naj se vendarle konča antisemitizem. V polemiki je neki azijski škof dejal: »Dobro in pravično! Toda, če je koncil storil nekaj takega do Judov, bi moral tudi do drugih nekrščanskih verstev, saj predstavljajo dve tretjini človeštva. Tudi tem naj bi se ne reklo več: pogan, malikovalec, nevernik.« Tajnik papeža Janeza XXIII., L. Capovilla, je dejal: »Še ko je bil apostolski delegat v Turčiji in se je srečeval z muslimani ter jih opazoval pri molitvi, ni mogel več govoriti o 'poganih', ampak kot 'o bratih in sestrah v enem Bogu in Očetu v nebesih'.«³

Verjetno Cerkev še ni storila dovolj jasnih korakov na poti sprememb v odnosu do drugih verstev. 2. vat. koncil in dokument *Dialog in oznanjevanje* sta resnejša koraka na poti iskanja pravih pristopov do teh verstev. Najboljša oblika odnosov Cerkve do nekrščanskih verstev in njihovih kultur je gotovo dialog, ki se ga Cerkev loteva, čeprav še tipaje.

1.2. Mesto medverskega dialoga v evangeljskem oznanjevanju Cerkve

a. Vrste dialoga

Po Drugem vatikanskem koncilu je prišlo v Cerkvi do nove paradigme: ali ostati pri pogledu na Cerkev kot tosvetno ustanovo, ki svetu prinaša sporočilo odrešenja, ali pa gledati nanjo kot na deleženje Boga v svetu, v besedah in dejanjih (božje kraljestvo na zemlji). Ni ju mogoče ločiti, saj je Cerkev kal in začetek božjega kraljestva. Ker lahko opazimo dejavno navzočnost Svetega Duha tudi v verskem življenju članov drugih verskih tradicij (prim. DO 34), nas povezuje v »edinosti, navkljub razlikam med veroizpovedmi« (Janez Pavel II.).⁴

Dokument konference za medverski dialog iz leta 1984, razvršča dialog na naslednje štiri stopnje (prim. DO 42):

1. dialog življenja; v njem si ljudje prizadevajo za odprt sosedski odnos, delijo veselje, žalost in človeške probleme.

2. dialog akcije; v katerem kristjani in pripadniki drugih religij sodelujejo za skupni razvoj in svobodo vseh ljudi.

3. dialog teoloških sprememb: tu gre za posebno iskanje poglobljenega razumevanja kulturne dediščine in upoštevanja duhovnih vrednot posameznika.

4. dialog verskih izkušenj: ljudje, ki so zakoreninjeni v svojo versko tradicijo, delijo svoje duhovno bogastvo (na primer s pozorno molitvijo ali kontemplacijo), vero in pot iskanja do Boga ali Absolutnega.

Te štiri stopnje dialoga so notranje povezane in so globoko prepletene s človekovo svobodo in kulturo. Človek je vsidran v kulturo, je z njo pogojen in ne more mimo nje. Kultura predpostavlja dialog in je nekje osnova vsem štirim stopnjam dialoga. »Kultura je širša od religije« (DO 45), zato se lahko neka vera izraža v različnih kulturah in z njimi vstopa v dialog (krščanstvo). Tradicionalni krščanski kulturi so kulture drugih verskih tradicij pravi izziv (prim. DO 46).

Vprašanje, ki se postavlja na tem mestu je nedvomno zanimivo. Na medverski dialog lahko gledamo z dveh stališč: mesto medverskega dialoga (količinska razsežnost) ali kakšen je verski dialog v prostoru (krajevna razsežnost).

Katera od teh dveh oblik je primernejša in zakaj, ter kako?

Nedvomno govorimo o dialogu primarnega in sekundarnega pomena; brez težav pa lahko govorimo tudi o primernejšem oz. manj primernejšem dialogu.

Dobro bi bilo vedeti, kaj je poglobljenejši: ali je to mesto, ki daje možnost dialogu, da se razširja po že kulturno razvitem področju ali pa oznanjevanje, ki s svojo vsebino skuša vplivati na prostor. Kateri izmed teh dveh dejavnikov je tisti, ki prevladuje in ima večjo vlogo pri dialogu. Ni dialoga, če ni prostora, in ni dialoga, če ni možnosti za oznanjevanje.

Dialog nujno potrebuje prostor in možnost za svoj obstoj in za svojo dejavnost. Ovire, ki preprečujejo pravi dialog so lahko čisto človeškega izvora (sebičnost, samozadostnost), lahko pa so tudi kulturnega, religijskega ali celo

političnega (prim. DO 52) izvora (posebej tam, kjer se kulturo enači z vero, predpisi le-te pa so državni zakoni). Dokler niso izpolnjeni vsi pogoji (prim. DO 51) za dialog je brezupno pričakovati karkoli. Kljub temu pa ovire niso nepremagljive (prim. DO 54)

Podobno razlikuje Eric Sharpe tako štiri vrste dialoga: *diskurziven*, *človeški*, *profan*, *notranji*, ki pa se v bistvu ujemajo z DO.

David Jacobus Bosch⁵ se zavzema in nagiba bolj k mnenjem novozaveznih učenjakov, ki trdijo, da je »misijon mati teologije«. Za pravo pojmovanje misijonov pa je nujno potrebno upoštevati tudi Staro zavezo. V starozaveznem razumevanju *deluje Bog v zgodovini*. Zgodovina je pomemben dejavnik v uresničevanju dialoga. Na dialog lahko vpliva tako negativno kakor pozitivno, predvsem glede izkustev.

b. Nam je do dialoga?

Dokument dejansko kaže to, kar se je pokazalo po drugem vatikanskem koncilu in se je z njim tudi začelo spreminjati. Gre zato, da je koncil spoznal, da je Cerkev po svojem bistvu misijonarska: je božje ljudstvo, ki potuje, in zakrament ter znamenje odrešenja. Janez XXIII. je že pred koncilom definiral Cerkev kot »znamenje zveličanja za vse ljudi«.

Vprašanje pa je, koliko smo mi, sodobni ljudje 21. stoletja, sploh še zainteresirani za evangelizacijo in dialog. Neizpodbiten dokaz za tak dvom je vojna v Bosni in Hercegovini. Kdo izmed udeležencev v tej vojni je sploh še zmožen pogovarjati se z drugo stranjo? Kaj sta v tem pogledu postali muslimanska in pravoslavna vera? Zakaj neki je prišlo do tako »krutega dialoga«? Kaj ni tudi vojno stanje nekak »dialog«, saj gre za odnos med dvema stranema, ki pa nista ravno partnerja, kot je pri dialogu navada, ampak sovražnika?

c. Dialog ljubezni

Cerkev je občestvo, ki je po Jezusu Kristusu poklicano, da v svet prinaša oznanilo božjega kraljestva, kraljestva resnice, miru in ljubezni. Te danosti božjega kraljestva pa so same po sebi nekaj, kar bi moralo kristjane, nosilce tega sporočila, spodbujati k najiskrenejšemu pristopu do ljudi drugih kultur, religij ali svetovnih nazorov.

Zgodovina Cerkve nam kaže, kako je Cerkev v različnih obdobjih različno pristopala k ljudem drugih religij in kultur (predvsem velja pogledati zgodovino misijonov). Tudi danes se mnoge krajevne Cerkve (Južna Amerika, Afrika, Indija) srečujejo s podobnimi problemi, saj se srečujejo z zelo različnimi kulturami. Inkulturacija krščanstva v njihovo kulturo poteka, vendar mnogokrat ne tako, kot želijo domači kristjani... Dialog, pravijo, poteka prepočasi!

Temeljno vprašanje, ki se pojavlja v medverskem dialogu je: ali oznanjam Kristusa, kakršnega doživljam v svoji kulturi, ali pa oznanjam samo Kristusa? Če torej moj cilj ni številčno pridobivanje novih kristjanov, ampak oznanjevanje ljubezni, kakršno doživljamo v Kristusu in kakršno nam je on razodel, potem sem že v dialogu. Oznanjati ljubezen (z ljubeznijo) pa pomeni, da upoštevam kulturno in religiozno drugačnost posameznika. Le v tej perspektivi je možen pravi dialog.

V takem dialogu oba udeleženca doživita novo izkušnjo: ko v dialogu sprejemamo drugega kot drugega, to še ne pomeni, da se odpovedujemo tistemu, kar je naše, torej to ne pomeni našega konca, niti ne gre za nasprotovanje drugemu. Pri takem dialogu poteka dialog na dveh ravneh hkrati:

a) prihaja do razumevanja drugega kot drugega (»zunanja raven«),

b) prihaja pa tudi do notranjega preverjanja, iskanja in poglobljanja lastne tradicije (»notranji dialog«).

Dialog je komunikacija, ki ne poteka na ravni koristi (pridobivanja novih članov), ampak na ravni zastonjskosti, podarjenosti. Tak dialog pomaga obema udeležencema, da artikulirata svoje izkustvo, ter pri tem ne postajata 'drug', ampak resnično najdeta sama sebe.⁶

Zdi se, da je dialog, tudi medverski, možen samo v tej obliki, sicer je nevarnost, da oznanjevanje postaja enosmerno podajanje - monolog.⁷

2. Oznanjevanje Jezusa Kristusa

Drugo poglavje *Oznanjevanje Jezusa Kristusa* ima sledeče tematske podnaslove: 1. Poslanstvo, ki ga je dal vstali Gospod, 2. Vloga Cerkve, 3. Vsebina oznanjevanja, 4. Navzočnost in moč Svetega Duha, 5. Nujnost oznanjevanja, 6. Način oznanjevanja, 7. Ovire oznanjevanja, 8. Oznanjevanje v evangelizacijskem poslanstvu Cerkve.

a. »Pomembna in celo sveta dolžnost, ki je Cerkev ne sme zanemarjati« (DO 76)

Drugo poglavje govori o oznanilu Jezusa Kristusa. To je poslanstvo, ki ga je vstali Gospod zaupal svojim učencem. Naročilo oznanjevati veselo oznanilo najdemo v vseh štirih Evangelijih in v Apostolskih delih (prim. Mt 28, 18-20; Mr 16, 15-16; Lk 24, 46-48; Jn 17, 18 in 20, 21; Apd 1,8). Oznanjevanje evangelija vsem ljudem, pričevanje, krščevanje in poučevanje so vidiki misijskega poslanstva Cerkve (prim. DO 55). Pri tem se mora Cerkev zgledovati po Jezusu Kristusu, ki je svoje oznanjevanje potrjeval z vsem svojim življenjem, še posebej pa s smrtjo in vstajenjem (prim. DO 56). Njena naloga je, da oznanja Božje kraljestvo, ustanovljeno na zemlji v Jezusu Kristusu, ki je s svojim življenjem, smrtjo in vstajenjem odločilni in univerzalni dar odrešenja, ki ga Bog daje svetu (prim. DO 58).

Jezusovi učenci so pri oznanjevanju dajali različne poudarke. Peter je oznanjeval Kristusa vstalega, Pavel govori o »skrivnostnem načrtu, ki je bil od vekov skrit v Bogu« (prim. Ef 3,9), Janez se predstavlja predvsem kot priča, kot eden izmed tistih, ki je videl Jezusa in spoznal njegovo skrivnost: »Kar smo torej gledali in slišali, oznanjamo tudi vam, da bi bili tudi vi v občestvu z nami« (Jn 1, 3). Vse te različne formulacije v bistvu pomenijo eno samo stvar: oznanjevati Jezusa (prim. Apd 9, 20), oznanjevati Kristusa (prim. Apd 8, 5). Tako kot Jezus govori besede samega Boga, tako tudi apostoli oznanjajo božjo besedo, saj pričujejo za Jezusa, ki je Beseda (DO 60-62). Pri oznanjevanju Besede se Cerkev zaveda delovanja Svetega Duha, ki njeno oznanilo navdihuje in vodi k poslušnosti vere tiste, ki to oznanilo poslušajo (prim. DO 64). Pavel ima o nujnosti oznanjevanja čudovito misel: »Toda kako naj ga kličejo, če niso verovali vanj?

In kako naj verujejo, če niso slišali o njem? In kako naj slišijo o njem, če ni oznanjevalca?... Potemtakem je vera iz oznanjevanja, oznanjevanje pa posredovanje Kristusove besede« (Rim 10, 14 sl.).

Cerkev mora stalno iskati najustreznejši način oznanjevanja veselega oznanila. Upoštevati mora tiste, ki oznanilo sprejemajo, zlasti mora spoštovati njihovo svobodo: »Oznanjevanje Cerkve bo postopno in potrpežljivo obenem. Sprejelo bo hitrost ljudi, ki slišijo oznanilo, spoštovalo bo njihovo svobodo in celo 'njihovo počasnost za verovanje' (prim. EN 79)« (DO 69). Druge značilne kvalitete oznanjevanja Cerkve bi morale biti: zaupanje v moč Duha in poslušnost poslanstvu, ki ga je prejela od Kristusa, zvestoba njegovemu nauku, ponižnost, dialoškost (kajti v procesu oznanjevanja ni pasivnih poslušalcev) in inkulturiranost v kulture in tradicije tistih, na katere se obrača (prim. DO 69). Ob tem se Cerkev neizogibno srečuje z mnogimi ovirami, ki jih ji postavljajo kristjani sami ali pa so razlogi zanje izven krščanske skupnosti (prim. DO 73-74).

b. Komunikacija v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha

Koncil ni cilj, pač pa šele začetek nove poti tudi v odnosu do nekrščanskih religij. Odnosi z njimi sodijo v širši kontekst dialoga s svetom, kajti skupni napor pri reševanju problemov človeštva, bodisi posameznikov, bodisi skupnosti, zahtevajo dialog med religijami.

Gotovo občestvo med pripadniki različnih verstev, skupni napor za sodelovanje in strpnost med narodi, borba za mir, reševanje problemov lakote in nepravilno razdeljenih dobrin... utrjujejo skupne vezi in ustvarjajo novo miselnost. Medsebojno odkrivamo tisto, kar nas na religioznem področju povezuje in lahko vključimo v Kristusa, kakor tudi tisto, kar nas ločuje in moramo stalno presegati.

Dejstvo je, da je medreligiozno srečevanje do sedaj potekalo predvsem na simbolni ravni. Tu se je često dogajalo, da je bil človek podrejen predstavam o Bogu. Ko smo se tega bolje zavedeli, je prišlo do pomembnega premika, saj se je težišče preneslo na področje etike. Ljubezen do bližnjega je postala resnični pokazatelj naše vere. Tretji vidik pa je vidik poslanstva. Kristjani imamo sporočilo, ki ga hočemo ponesti tudi drugim. Temeljno pri našem sporočanju je, da ob srečanju z drugim postajamo drugačni, da se spreobračamo. Ne gre torej za to, da medsebojno zblížanje oz. komunikacijo podrejamo oznanilu, kajti ta pot vodi v fundamentalizem, pač pa, da poteka naša komunikacija v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha. Medsebojno si priznavamo pravico do drugačnosti in želimo, da naša zaveza ostane trajna.

Oznanilo Jezusa Kristusa je lahko eden od načinov vzpostavljanja te neprekinjene komunikacije. Po drugi strani pa je govorjenje o Jezusu Kristusu za vsako družbo in kulturo lahko tudi potencialna nevarnost. Ruši odnose, ki obvladujejo družbo, in jo postavlja pred zahtevo po pravičnejši in humanejši ureditvi.

Oznanilo Jezusa Kristusa ne sme biti le nauk in besede. Naše posredovanje Kristusa mora v bližnjem povzročiti, da bo postal bolj božji. Tako bo zanj evangelij resnično veselo oznanilo.

c. Vstopanje v komunikacijo Boga

Temelj prave komunikacije je znotraj Boga samega, v Sveti Trojici. »Vse, kar je Oče, posreduje Sinu. Vse kar Sin sprejme, daje Očetu v dar, ta dar pa je Sveti Duh«, pravi indijski teolog R. Panikkar. Bog ni dvojestvo, ki ostaja zaprto znotraj sebe, ampak je Trojica (Trojstvo), znotraj katere poteka komunikacija v drugem in drug skozi drugega.⁸ Jezus prihaja k nam kot večna Beseda, ki se je učlovečila. Zato človek z dialogom stopa v to večno komunikacijo Boga.

Oznanjevanje Jezusa Kristusa, je oznanjevanje ljubezni, je dialog, ki poteka v ljubezni. Cerkev v oznanjevanju tako stopa na pot, ki nam jo ponuja sam Bog v Jezusu Kristusu. Po tej deležnosti v »božanski komunikaciji« postaja Cerkev tisti dejavnik v življenju človeštva, po katerem Bog stopa k ljudem v ljubezni. Cerkev je poklicana, da povsod prinaša med ljudi nove odnose, odnose ljubezni, v katere nas je s svojim življenjem in naukom povabil Jezus. Povsod tam, kjer Cerkev tega poslanstva ljubezni (in dialoga) ne izvršuje, ne izpolnjuje poslanstva, ki ji je bilo zaupano.

3. Medverski dialog in oznanjevanje

Tretje poglavje, *Medverski dialog in oznanjevanje*, obravnava teme: 1. Odnos med dialogom in oznanjevanjem, 2. Cerkev in religije, 3. Oznanjevanje Jezusa Kristusa, 4. Angažiranje v edinem poslanstvu, 5. Jezus naš vzor.

a. Jezus: vzor in voditelj v dialogu in oznanjevanju (DO 85)

Potem ko je bilo že povedano, kaj so značilnosti medverskega dialoga in kaj oznanjevanja in tudi o njunem mestu v evangelizacijskem poslanstvu Cerkve, spregovori DO tudi o odnosu med njima. »Dialog in oznanjevanje sta tesno povezana, vendar ne zamenljiva,« govori dokument. »Pravi medverski dialog na strani kristjanov predvideva željo po tem, da Jezusa Kristusa naredimo bolj poznanega in ljubljenejšega; oznanjevanje Jezusa Kristusa pa mora potekati v evangeljskem duhu dialoga« (DO 77). Gre torej za intimno, notranjo povezavo med njima, kar pa še ne pomeni, da lahko eno uspešno nadomestimo z drugim.

Cerkev v dialogu ima med drugimi religijami neke vrste preroško vlogo. Kot nosilka evangeljskih vrednot nekako sili druge religije k razmišljanju, sprašuje jim vest. Hkrati pa sama vedno znova preverja svoje lastno delovanje, saj je, kot božje-človeška stvarnost, vedno obremenjena tudi s človekimi omejitvami. V duhu evangelija torej Cerkev vstopa v dialog z drugimi verstvi ter hkrati spodbuja dialog tudi med njimi samimi. S tem pa na poseben način izpolnjuje svojo vlogo kot »zakrament ali znamenje in orodje za notranjo zvezo z Bogom in za edinstvo vsega človeštva« (LG 1).

Oznanjevanje samo na drugi strani teži k seznanjanju ljudi z vsem, kar je Bog, po Jezusu Kristusu storil za nas, ter jih vabi, da »skozi članstvo v Cerkvi postanejo Kristusovi učenci« (DO 81). Gre seveda za postopen proces, ki svoj vrh doživi v prepoznanju Jezusa iz Nazareta za Božjega Sina kot Vstalega in Rešitelja. »Kdor to vero svobodno izpove, je povabljen, da postane Jezusov učenec v njegovi Cerkvi ter s tem sam prevzame odgovoren delež pri njenem poslanstvu« (DO 81).

Kristjan, ki vstopa v medverski dialog, ima dolžnost, da v zavesti stalne prisotnosti in vodstva Svetega Duha, odgovarja na sogovornikova vprašanja glede krščanske vere, pričuje za vero kadar je to potrebno ter je vsak trenutek pripravljen vsakomur odgovoriti na vprašanje o razlogu svojega upanja (prim. 1 Pt 3, 15). Da bi bili tega sposobni, moramo kristjani »poglobiti svojo vero, očistiti svoje vedenje in držo, razjasniti govorico in vedno bolj pristno opravljati bogoslužje« (DO 82).

Ko se ob zaključevanju dokumenta avtor retorično vpraša, »mar ni že Jezus sam, vzor in voditelj za evangeliziranje kristjanov tako v dialogu kot v oznanjevanju?« (DO 85), posredno pokaže na vrsto vprašanj, ki se bodo ob dokumentu lahko pojavila doslednemu bralcu.

b. Vodilo oznanjevanja: ljubezen

Eno osrednjih vprašanj nastopi ob striktnem ločevanju evangelizacijskega poslanstva na dialog in oznanjevanje. Mar ni stopanje v dialog najpristnejše oznanjevanje Jezusa Kristusa? Naš Bog je dialog (Beseda) sam v sebi. Mar ni potem dialog, v katerega stopamo, udejanjanje (inkarnacija) Boga med nami? Ali če že ne to, vsaj oznanjevanje Boga par excellence? Dialog je v svojem bistvu oznanjevanje in oznanjevanje je v svojem bistvu dialog. Striktno ločevanje oznanjevanja in dialoga lahko pripelje do ločevanja med teorijo in prakso, to pa se je v zgodovini že nemalokrat pokazalo za pogubno.

Po dokumentu je cilj oznanjevanja pridobiti človeka za Jezusovega učenca in člana Cerkve. Vsekakor se s prvim delom moramo strinjati. »Pojdite torej in naredite vse narode za moje učence« (Mt 28, 19), naroča Kristus. Toda, mar niso Jezusovi učenci vsi ljudje, katerih vodilo delovanja je ljubezen, četudi se njihova religija ne imenuje krščanstvo?

Temeljno vprašanje razmišljanja se torej suče okoli našega razumevanja pojma Cerkve. Če o Cerkvi razmišljamo kot o skrivnostnem Kristusovem telesu, katerega povezujoča sila je ljubezen, potem kot člane Cerkve prepoznamo vse ljudi, odprte za dialog, ljubezen in bratsko/sestrinsko sobivanje, če pa nam Cerkev pomeni vidno, po hierarhičnem načelu urejeno skupnost ljudi z jasnim znamenjem pripadnosti - krstom, potem biti Jezusov učenec ne pomeni avtomatično biti tudi član Cerkve. Mar ne misli Jezus na to, ko pravi: »Ne pojde v nebeško kraljestvo vsak, ki mi pravi: 'Gospod, Gospod,' ampak kdor spolnjuje voljo mojega Očeta, ki je v nebesih« (Mt 7, 21)?

Ob takem razmišljanju se pojavi potreba po razločevanju: Jezusovi učenci - da, člani vidne, zgodovinske Cerkve - tudi da, toda pod pogojem, da jih Bog resnično nagovarja po njej. Cilja oznanjevanja torej ne moremo definirati kot pridobivanje novih članov v Cerkev, pač pa kot iz ljubezni izvirajočo ponudbo k osrečujoči hoji za Kristusom, ki pa se seveda lahko na poseben način uresničuje v Cerkvi.

c. Preraščanje trenj med »mladimi« Cerkvami in »vrhom«

Ko Cerkev oznanja, prihaja med oznanilom in ljudmi, ki se jim oznanja (z njihovo kulturo in religijo vred), do komunikacije. Najboljši način komunikacije med njima pa je dialog.

Zaradi enkratnosti in posebnosti kultur (in religij) po svetu prihaja ob oznanjevanju do dveh posebnih vrst dialoga. Prvi dialog poteka v *vsakem posamezniku, ki se v svoji lastni kulturi (znotraj samega sebe in v svojem okolju) srečuje s Kristusom*. Drugi pa poteka na ravni *odnosa institucije, po kateri je oznanilo prišlo do ljudi*. Ljudje, ki sprejemajo Kristusa, ga želijo sprejeti kot Kristusa in samo kot Kristusa, ki prihaja v njihovo kulturo, v njihov simbolni ter obredni svet in ne »evropskega« Kristusa. Zato prihaja do trenj med mladimi Cerkvami in »vrhom Cerkve« v Rimu.

W. Buehlmann si želi, da bi Rim postal križišče Cerkva in ne središče Cerkve, po katerem bi se vse moralo ravnati.⁹ Kristus se bo ukoreninil in v vsej polnosti zaživel samo v tistih kulturah, v katerih se bo lahko v vsej polnosti »izrazil« in v katerih ga bodo ljudje sprejeli. V Afriki postaja Kristus Afričan in ne to, kar misli evropski kristjan, da bi moral postati.

Zaradi tega v vesoljni Cerkvi prihaja na dan nekaj, kar je bilo do nedavnega še prikrto: Cerkev je multikulturalna; sestavljajo jo krajevne (kontinentalne) Cerkve, ki so dokaj samostojne; pojavljajo se nove teologije: južnoameriška, afriška, indijska, ki se želijo otresti obleke, v katero so zahodnjaki oblekli Jezusa Kristusa.

Tako kot poteka dialog med Cerkvami znotraj vesoljne Cerkve in poteka dialog med kristjanom in določeno kulturo, bi morali kristjani (Cerkev) tvegati in stopiti v dialog tudi z drugimi religijami. S tem, ko stopam v dialog z drugače mislečim, drugače vernim, oznanjam evangelij, ki je evangelij ljubezni. Izpolnjuje se Jezusovo naročilo: »Pojdite po vsem svetu in oznanjujte evangelij« (Mk 16, 15).

¹Dokument je bil predmet seminarja na Teološki fakulteti z naslovom: *Jezus Kristus, Gospod in Odrašenik ter srečevalec verstev*. Seminar je vodil prof. dr. Drago Ocvirk s pomočjo Jožeta Pluta. Ker so avtorji tega prispevka v glavnem sami slušatelji, je prav, da so na koncu navedeni kot soavtorji: Zvone Bergant, Tone Obadič, Gregor Kunej, Blaž Jezeršek, Marjan Križaj.

²Vsak udeleženec seminarja je obdelal določen del dokumenta. Najprej je predstavitev določenega dela vsebine DO (a), sledi problematizacija te vsebine (b) in na koncu je poskus razširitve teme (c). Kogar zanima samo vsebina DO, naj prebere samo tiste dele, ki se začenjajo z (a).

³W. Buehlmann, *Weltkirche, Neue Dimensionen - Modell für das Jahr 2001*, Styria, Graz-Wien-Köln 1987, 63.

⁴Tako je dejal papež Janez Pavel II. na srečanju predstavnikov različnih veroizpovedi v Assisiju leta 1986, v: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol.IX/2, Citta del Vaticano 1986, 2019-2029.

⁵Prim. D. J. Bosch, *Transforming mission, Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Maryknoll, New York 1992, 16.

⁶Prim. M. Barnes, *Christian Identity & Religious Pluralism, Religions in Conversation*, Abingdon Press, Nashville 1989, 123.

⁷Prim. Yoshiaki Iisaka, *Dialogue, Dialect, Dialectic, and Diaconia*, v: *Pontificium consilium pro dialogo inter religiones - Bulletin*, 27(1992), 186-187.

⁸Prim. M. Barnes, n. d., 152.

⁹Prim. W. Buehlmann, *Von der Kirche träumen, Ein Stueck Apostelgeschichte im 20. Jahrhundert*, Styria, Graz-Wien-Köln 1986, 253 sl.

Janez Šimenc

Vera in kultura

Prispevek se opira na predavanja prof. dr. Eugena Biserja, ki jih je imel v sklopu tako imenovanih »Pogovorov pri Svetem Juriju« na avstrijskem Koroškem oktobra 1992. V nizu osmih predavanj se je dotaknil vprašanja vere in kulture ter njenega medsebojnega odnosa. Vprašanje je zlasti zanimivo v sekularizirani družbi, kot je naša, ker iz njega izhaja vprašanje, ali sta vera in kultura res nujno ločeni. Razsvetljeni razum, ki je zaznamoval kulturo zadnjih dveh stoletij v Evropi, namreč vero potiska v strogo zasebno področje, ki naj ne bi imelo pravice do zunanjih izrazov in delovanja. E. Biser se je z vprašanjem spoprijel v več korakih. Najprej je podal teološke temelje našega verovanja in krščanstva. Iz njih je potem izpeljal nujnost krščanskega delovanja navzven, kamor spada tudi kultura. V tretjem delu pa je podal zgodovinski pregled razmerja med vero in kulturo pod vidikom krščanskega odnosa do umetnosti.

1. Zakaj verujemo?

Sekularizacija in razsvetljenjstvo sta povezana s temeljnim preobratom v pojmovanju vere. Vera se jima kaže kot ne-samoumevno, nekaj, kar ni vnaprej navzoče in za človeka obvezujoče, ampak je treba do nje šele priti. Ali pa tudi ne. Postavila sta dvom o veri. Z dvomom o utemeljenosti vere sta ji želela odrezati korenine, zaradi česar bi se posušila, izginila. Hvala Bogu, se to ni uresničilo, ostalo pa je neprestano spraševanje po temelju. Tudi kristjani se od tedaj, torej zadnji dve ali tri stoletja, resneje sprašujemo, na čem temelji naša vera.

Vprašanje ima močan temelj v tem, da je Bog najprej skriti Bog, Deus absconditus. Izmika se empiričnemu izkustvu. Je tudi molčeči Bog. Ljudje to vedno znova izkušamo. Gnoza hoče s svojimi močmi predreti pajčolan božje skritosti, govoriti toliko časa, da bo Bog odgovoril. Vzhodne religije božjo prisotnost čutijo, vernikov najvišji cilj je, da se čim bolj zlije z božanstvom, ki je že prisotno.

Tri verstva knjige pa poznajo Boga, ki se razodeva. V odnosih do judovstva in do islama imamo kristjani določene težave, ki imajo različne razloge. Teologija je različna, o Bogu govorimo na različne načine, krščanstvo tudi ni vezano na določeno kulturno okolje, kot je to pri ostalih dveh verstvih. Edini pa smo si v tem, da se je Bog razodel. Judom je Bog govoril po Mojzesu in prerokih. Mo-

hamedu je nadangel Gabrijel prinesel božje sporočilo, po katerem se je Mohamed v trenutku naučil pisati in je napisal Koran.

Glede krščanskega razodetja je prvi vatikanski koncil izjavil, da je to posredovanje božjih odlokov. Ta vidik ima v ospredju metafizičnega Boga, ki fizičnemu svetu po enosmerni liniji posreduje svojo voljo. Drugi vatikanski koncil pa v Dogmatični konstituciji o božjem razodetju pravi, da razodetje ni le sprejemanje božje besede z vsemi duhovnimi in moralnimi posledicami. Božje razodetje je predvsem učlovečeni logos v totaliteti svojega življenja, delovanja in govorjenja, torej Jezus v svoji osebi, v svojem govorjenju in molčanju, ravnanju in trpljenju, zlasti pa v svojem vstajenju.

Jezusova osrednja beseda v evangelijih ni Bog, temveč božje kraljestvo. Tudi ko govori o slednjem, oznanja Boga, ki se po božjem kraljestvu posreduje in podarja. Božje kraljestvo pa ni bitje, temveč je dogajanje, drama, mreža odnosov, po kateri se najvišje bitje, Bog, tistim, ki v te odnose vstopajo, razodeva.

Jezus ni le figura, ampak zgodovinski lik. Deloval je v zgodovini, ustvaril pa je svojski svet govora. Vsak govor je majhen svet znamenj, ki omogoča, da se v svojem okolju orientiramo in se usmerimo proti cilju. Toda medtem ko je vsak govor prilagojen svojemu okolju, je Jezusov drugačen. Njegov govor, njegov svet znamenj je premagal vse kulturne spremembe in ostal živ vseh dva tisoč let in vse kaže, da bo tako ostalo še naprej. Primer so njegove prilike. Čeprav bi se zdelo, da so bile namenjene le ljudem tistega časa, so ostale nenadkriljive vse do sedaj, vsak poskus posnemanja se ponesreči. Čas ga enostavno povozí.

Bog pa se po Jezusu ni razodeval le v prilikah. Razodeval se je tudi v čudežih, ki so prav tako težko razumljiv govor. So znamenja, ki so oznanjala bližino božjega kraljestva. V njih se je slednje približalo, postalo navzoče. Razodeval se je tudi v Jezusovem trpljenju in vstajenju. Oznanjalo je neverjetno božjo ljubezen do ljudi, ki je zmogla nepojmljivo izničenje. Najvišje razodetje pa je seveda vstajenje, ki je pomenilo največji božji poseg v naravne zakone, konec zakona smrti.

Naša vera je pristanek na božje razodetje. Ko nanj pristanemo, dobimo tudi odgovor na vprašanje po smislu našega življenja. To je vprašanje, na katerega prej ali slej trči vsaka znanost ali filozofija. Vera pa je edina, ki more dati zadovoljiv odgovor. Človekov cilj je, da »se njegovo srce umiri v Bogu«. Za to je potrebna tudi določena poslušnost. Govorečemu, to je Bogu, moramo priznati avtoriteto. To priznanje ni posledica božje vsemogočnosti, temveč odločilnosti, ki jo ima poslušnost Bogu za nas. R. Guardini pravi, da se nam Bog ne razodeva zato, da bi nam dal neke informacije, temveč zato, da bi vedeli, kako rešiti to, česar s svojim razumom ne moremo.

In zakaj prav krščanstvo? Zakaj ni dobra katerakoli druga razodeta vera?

Odgovor je Kristusovo vstajenje. Če Jezus Kristus ne bi vstal, bi krščanstvo ne bilo upravičeno do obstoja. Na križu je namreč kazalo, da je Jezusovo poslanstvo popolna polomija, da je konec vsakega upanja zanj in za njegove učence. Zdelo se je, da ga je zapustil tudi Bog. Toda na edinstven način je bil povrnjen v življenje. Posebnost krščanstva je prav to, da je Bog posegel v zgodovino in razbil univerzalni zakon smrti. S tem je svet popeljal v novo bivanje, ki ni več obsojeno na konec.

Po vstajenju pa se je zgodil preobrat. Iz oznanjujočega je postal oznanjani. Iz učitelja je postal nauk, iz učencev učitelji. Vera ni le vera v Jezusa Kristusa, ampak tudi z Jezusom Kristusom in po njem. Medtem ko stara zaveza prepove-

duje izdelovanje božje podobe, je naloga kristjana, da si to podobo naredi. Ta podoba naj ne bo fantazijska, temveč tista, v kateri bo Bog odseval in se podarjal. Razodeta vera je vera, ki ima obličje. Mi moramo to obličje vedno znova ustvarjati, delati podobo. Od tu naprej se nam odpira pogled proti območju umetnosti in kulture.

2. Kultura kot izraz vere

Jezusovo vstajenje je osvetlilo vse njegovo delovanje in učenje. Začel se je proces transformacije, preoblikovanja, ki je povzročilo, da je iz oznanjujočega postal oznanjani, iz učitelja učenje itd. To je proces, ki je dal krščanstvu njegovo današnjo podobo. V vsakem verujočem se mora zgoditi obraten proces. Jezus Kristus, ki je postal predmet nauka, mora v svojih učencih spet zaživeti, se v njih utelesiti, postati spet oznanjujoči. Jezus sam nas je namreč imenoval prijatelje, ki vedo, kaj misli »gospodar«, Jezus Kristus.

To se je najprej zgodilo že z evangelisti, ki so opisovali življenje Jezusa Kristusa. Luka na začetku svojega evangelija sporoča, da bo opisal vse, kar se je zgodilo. Opisal bo stvari, ki so bile *od začetka*. Janez govori o besedi, ki je prav tako bila na *začetku*. V svojem Prvem pismu govori, da oznanja tisto, kar je bilo od začetka, kar so učenci videli s svojimi očmi. S tem zavrača gnostike, ki so menili, da je Jezus Kristus le ideja, brez povezave z resničnostjo. Svetopisemski pisatelji pa so hoteli, da bi Kristus v njih na novo spregovoril, da oni ne bi bili le poročevalci, kronisti, temveč so hoteli omogočiti, da Jezus Kristus ljudi po Svetem pismu neposredno nagovarja. Uporabljajo besede, ki so v ustih zgodovinskega Jezusa včasih neverjetne, na primer »studenc žive vode«. Ali gre le za interpretacijo prve Cerkve? Vir teh izrazov so ljudje, ki so to sporočilo *zaživeli*, ki so omogočili, da je nauk spet postal učitelj, da je sporočilo spregovorilo. V prvi Cerkvi so živeli ljudje, med katerimi je Jezus Kristus v času svojega zemeljskega delovanja živel. Med njimi je živel še naprej. Tako že lahko govorimo o kulturi, o kulturnem ustvarjanju v prvi Cerkvi. Oznanjevanje ni zgolj vera. Oznanjevanje je že kulturno dejanje. S tem, ko nekdo oznanja Jezusa Kristusa, vstopa na področje kulturnega ustvarjanja. Z oznanjevanjem v sebi upodablja Kristusa, ki po oznanjevalcu dobi konkretno podobo, podobo, ki jo sprejemajo naslovljenci. Zato je tudi mogoče reči, da je Cerkev naprej živeči Kristus.

Toda kulturna dejavnost Cerkve ni bila vedno samoumevna. Samoumevnost si je morala najprej pridobiti. Kultura se je porajala iz soočanja z osrednjim dogodkom - Kristusovim vstajenjem -, vendar to ni bilo samoumevno. Najprej sta bili tu dve svetopisemski mesti, ki sta navajali k nasprotnemu. Janez v prvem pismu govori, da oznanja, »kar je bilo od začetka«. To pomeni, da vsebine oznanila ni treba reflektirati, temveč jo je treba le prenašati naprej. Pavel po drugi strani v prvem pismu Korinčanom naroča kristjanom, naj živijo, kakor da bi ne živeli, naj poročeni živijo, kakor bi ne bili poročeni. V ozadju ni bil toliko odpor do antične kulture kot močno eshatološko pričakovanje. Ker naj bi bil konec sveta in drugi Kristusov prihod po njihovih pričakovanjih blizu, ni bilo čutiti potrebe po kakršnikoli refleksiji, zato tudi kulturnega ustvarjanja ni bilo.

Predvsem na osnovi navedenih svetopisemskih mest so negativen odnos do teološke refleksije razvijali tudi drugi krščanski avtorji. Tertulijan je s svojim zavračanjem grško-rimske kulture dejansko povzročil eno od preganjanj kristjanov. Sprašuje se, kaj imajo Atene opraviti z Jeruzalemom, Akademija s Cerkvijo. Meni, da »od Jezusa Kristusa naprej ne potrebujemo več nobene znanosti in raziskav, odkar oznanjamo evangelij«.

Sv. Avguštin je svojo teologijo zgodovine razvijal nekoliko pod vplivom svoje maniheistične preteklosti. Z njo je prekinil grško krožno pojmovanje časa in se postavil na stališče Svetega pisma stare in nove zaveze. Zanj in za krščanstvo ima svet svoj začetek, zgodovino in konec. To zgodovino je sv. Avguštin razvil v dveh delih:

1. Šest dni, ko je Bog svet ustvarjal. Šesti dan je bil dan učlovečenja druge božje osebe.
2. Zgodovino je gledal s pomočjo modela človeškega življenja. Sedaj naj bi bilo človeštvo v starčevski dobi, svet naj bi bil v dobi starca.

Ker je Bog poslal svojega Sina, je po Avguštinu vse, kar stori človek, le nebitveno. Posledica je bila določena resignacija v njegovem nauku, ki je preprečevala tudi kulturno ustvarjanje.

V kontroverzi z Abelardom, enim od najbriljantnejših teologov svojega časa, je tudi sv. Bernard zavračal potrebnost teološke refleksije. Meni, da pravi kristjan predvsem veruje, ne pa razpravlja: »Fides piorum credit, non disputat.« Kako razumeti to iz ust sv. Bernarda, ki nam je istočasno zapustil mnogo odličnih duhovnih spisov, ki so po svoji vrednosti tudi teološka dela z veliko kulturno vrednostjo? Zakaj se je sploh spuščal v pisanje in ustvarjanje, če je bila njegova naloga predvsem, da veruje?

Praksa je očitno prehitela teorijo. Tako sveti Janez Evangelist kot sveti Pavel sta obenem, ko sta zapisala stavke, ki so govorili proti ustvarjalni teološki refleksiji, interpretirala učlovečeno božjo Besedo, učenje in delovanje Jezusa Kristusa. Pri Janezu je treba upoštevati, da je svoje spise v veliki meri usmeril proti gnostičnemu učenju, ki je poudarjalo spoznanje pred vero in človekov napor, da doseže spoznanje božanstva, zato je evangelist toliko bolj poudaril potrebnost sprejetja oznanila. Glede avtorstva stavka v drugem pismu Korinčanom pa si tudi svetopisemska znanost ni edina. Čisto možno je, da je tja prišel kot vezivo, ko so iz večih krajših kompilirali daljše pismo, danes poznano kot Drugo pismo apostola Pavla Korinčanom. Izrazi, ki so uporabljeni, dovoljujejo domnevo, da je kompilator nekoč pripadal qumranski skupnosti. Samo dejstvo intenzivne teološke refleksije v prvi Cerkvi, katere sad so kanonične knjige nove zaveze, govori v prid tej podmeni. Navsezadnje tudi Prvo Petrovo pismo jasno naroča, naj bomo vedno pripravljene odgovoriti na vprašanje o razlogih našega upanja. To naročilo je vzpodbuda vsemu temeljnemu bogoslovju vseh stoletij.

Tudi Tertulijan, ki je sicer menil, da Atene nimajo nič opraviti z Jeruzalemom in da je dialektični grški duh krščanstvu tuj, formalno ni bil zvest temu, kar je materialno učil. Tudi on je namreč mislil dialektično. Iz šole, ki jo je začel, sta izšla dva velika teološka genija: Klemen Aleksandrijski in Origen. Ta dva sta podrla pregrado, ki je krščanstvo ločila od antičnega sveta. Stična točka sta bila izraz *logos* in Janezov evangelij. Zlasti »*logos*« je beseda, s katero so krščanski filozofi mogli v zlate in srebrne posode egiptovskega suženjstva nato-

čiti krščanskega duha. S tem so premostili neskladja, ki so vladala med helenistično miselnostjo in krščansko-judovskim pogledom na svet.

Tudi Avguštin s svojo teologijo zgodovine ni čisto zvesto sledil znamenjem svojega časa. Njegova črnogledost je bila morda upravičena toliko, kolikor so bila barbarska plemena leta 410 že pred Rimom in je bilo mogoče slutiti bližajoči se propad cesarstva. Toda istočasno je bil to čas največjega razcveta cesarstva. Državna uprava je delovala brezhibno. Umetnost je začela prihajati tudi v cerkve. V tem času so nastali prekrasni spomeniki krščanske kulture. Krščanstvo je bilo državna vera, zato se je hitro širilo. Cerkvi je bila upravna struktura države v veliko korist. Umetniki so delali in ustvarjali, ne glede na to, kaj so tuhtali teologi.

Novo, optimistično podobo zgodovine je v 13. stoletju podal kalabrijski opat Joahim de Fiore. Njegova teologija zgodovine je prav tako linearna kot Avguštinova. Govori o treh obdobjih zgodovine, o obdobju Očeta, obdobju Sina in obdobju Svetega Duha. Sedaj naj bi bilo tretje obdobje, čas Svetega Duha, čas starosti, ki pa za Joahima ni slabotna in žalostna, temveč je to čas zrelosti, zbiranja in žetve. Je čas prijateljstva, polnost milosti, ljubezni in veselja. Po njegovem mora imeti krščanstvo v prihodnosti še veliko jasnejši obraz kot sedaj. Zato je potrebno, da smo kristjani dejavni. Menil je, da kristjani store premalo. Krščanstvo bi se moralo bolj etablirati. S tem je Joahim de Fiore dokončno ustoličil idejo o potrebnosti krščanskega delovanja v svetu.

- Sekularizem in razsvetljenjstvo

Temeljni program razsvetljenjstva je bila odprava vere. Verovanje je želelo nadomestiti z védenjem. Na duhovnem področju je hotelo iz vsebine vere napraviti njeno nasprotje: da bi njena vsebina postala predmet razumskega delovanja in analize, s tem pa bi bila vera odpravljena. Proces je (zavestno ali ne) začel Descartes, ki je v središče vsega postavil človeka. Človek se ni več orientiral po avtoriteti, po Cerkvi, temveč po samem sebi, po svojem mišljenju. Božje razodetje in Cerkev sta bila pri tem izključena. Toda kljub temu se je vera ohranila. Njen temelj je namreč božje razodetje in odgovarja na vprašanje po smislu, na katero ne more odgovoriti nič in nihče drug. Seveda se razsvetljenjstvo ni kar tako vdalo. Iz prvotne zmernosti in kritičnosti do vere je kmalu prešlo v napadalnost, ki je dosegla višek s Feuerbachom in Marxom.

Treba pa je povedati nekaj: čeprav je bil program razsvetljenjstva dejansko naperjen proti veri, proti verovanju, je bilo razsvetljenjstvo sámo na neki način sad krščanstva. Sveti Pavel in ne Descartes je bil prvi, ki je človeka rešil njegove zadolženosti, saj v pismu Rimljanom pravi, da je merilo človekovega delovanja njegovo prepričanje. Tudi Jezusa Kristusa Biser imenuje »prvega razsvetljenca«, saj je Jezus Kristus govoril o globokem spoznanju (epignosis). Za kristjana je pomembno globoko spoznanje Jezusa Kristusa, ki se razlikuje od gnostičnega spoznanja. Gnoza namreč svoje spoznanje skriva, do njega se pride pogosto z magijskimi metodami, je le kognitivno in na nek način metafizično. Kristjanovo spoznanje je globlje, ker je osebno in življenjsko. Ne more ostati na umski ravni, temveč zajame celotno osebo in deluje v življenju. Je sad razodetja, milosti, in šele na drugem mestu je človekovo lastno prizadevanje. Poleg tega je to spoznanje osebe Jezusa Kristusa, ki je konkretno in osebno in ne zgolj objektivno. Kristjana ne napravi gnostično pasivnega, temveč ga vedno spremlja naročilo,

naj pojde in oznanja po vsem svetu. Razsvetljenjstvo je to spoznanje v bistvu zreduciralo in obrnilo na glavo.

3. Vloga vere v kulturi

Iz do sedaj povedanega bi lahko izluščili naslednjo skico, ki ponazarja odnos vere in kulture v krščanskem okolju: RAZODETJE - DEJAVNOST, KULTURA. Razodetje nam prinaša Sveto pismo (pisno izročilo), ustno izročilo in življenje skupnosti verujočih. Ta skupnost je obenem že odgovor posameznika na božje razodetje, ki se izraža v osebni odgovoru Bogu, pa tudi v dialogu s soljudmi kot skupnostjo vernih. Ta skupnost živi, deluje in oznanja. To je že kultura.

Biser pa govori še o neki drugi kategoriji, ki pojasnjuje človekovo versko ustvarjalnost. To je »odmev«, »odblesk« Kristusovega smrtnega krika na križu, ki je odmeval skozi vsa stoletja in tisočletja do danes v ušesih umetnikov in jih navdihoval. Slikovito povedano je ta krik nekako odmeval v glasbi, odseval v slikarstvu in kiparstvu, ponovno spregovoril v literaturi. Tega seveda ne smemo razumeti mehanično, navsezadnje je v nekaterih modernih, močno neregiozno usmerjenih zvrsteh glasbe veliko več kričanja kot na primer v Bachovem Pasijonu po Mateju. Toda umetniška dela naj bi bila upodobitve Kristusove drame v tem smislu, da naj bi iz njih odsevala skrivnost križa, skrivnost nedoumljive božje ljubezni, ki se je v najvišji meri razodela ravno na križu. Božja ljubezen do človeka je namreč temelj in skupni imenovalc vsega razodetja. Ta temelj se mora odražati v vsej umetnosti, ki hoče biti religiozna in krščanska, pa ne le v umetnosti, temveč v vsej kulturi.

Skrivnost križa je tista »varovalka«, ki krščanstvo varuje pred veliko skušnjava totalitarizma. Vsak totalitarizem si je poskušal podvreči tudi kulturo, ne le umetnosti, temveč vsa področja človekovega ustvarjanja, človeka samega. Krščanstvo pa ima možnost, da se teh poskusov obvaruje. Prvotno izogibanje kulturnemu ustvarjanju, ki je bilo nekoliko nakazano pod vidikom zavračanja teološke refleksije, je imelo za ozadje ne le močan eshatološki naboj, temveč tudi kerigmatični pomen: ljudi opozarjati na relativnost zemeljskega in s tem na nujnost, da se nič ne vzdigne nad evangelij. Vsak totalitarizem pa poskuša ravno to: samega sebe postaviti nad vse ostalo, se prikazati kot poslednji temelj vsega ali vsaj njegov varuh. Seveda bi kdo lahko ugovarjal, češ da je Cerkev v svojem času kulturno dejavnost usmerjala po svoje in da ni dopustila ničesar, kar ni bilo v skladu z njenim naukom ali okusom. Toda že očetje so govorili o logosu, čigar semena so raztresena po vsem stvarstvu in ne zbrana le na enem kraju, le v Cerkvi, temveč jih je mogoče po delcih najti tudi drugod. In če je bil Bog pri setvi tako velikodušen, ljudje pač nimamo pravice ravnati drugače. Pluralizem torej ni iznajdba modernega časa, temveč imajo njegove zgodovinske korenine častitljivo starost.

In če vera nad kulturo ne more in ne sme imeti monopola, mora zavzeti do nje nek drug odnos. Že prej smo videli, da se kulturi ne more podrediti oziroma se od nje popolnoma ločiti. Ostane še tretja možnost - dialog. Dialog, ki naj se kaže na več področjih:

- *teološkem*: Vera mora biti vedno sposobna ljudem svojega časa *dati razloge svojega upanja*. To zahteva teološko refleksijo v kategorijah svojega časa in

prostora. Treba je privzeti določene formalne kategorije, v katerih lahko razodetje posredujemo sodobnikom.

- *umetnostnem*: Verni so poklicani tudi k umetniškemu ustvarjanju, s tem da se morajo zavedati poslanstva in biti odprti za inspiracijo - sprejem »odmeva« Kristusovega krika na križu; forma, ki jo ustvarjajo, bo tako imela tudi oznanjevalno moč, ker ne bo le izraz umetnikove duše, ampak tudi Kristusa, katerega slika je tudi verni umetnik sam.

- *družbenem*: Ustvarjati mrežo odnosov, v kateri se bo lahko izražalo in prenašalo bistveno sporočilo razodetja Jezusa Kristusa - ljubezen. V tem aksiomu je izražen ves krščanski družbeni program oziroma socialni nauk. Kultura namreč v svojem najširšem pomenu oblikovanja narave obsega tudi področja kot so politika, gospodarstvo, znanost itd. Vera more dati pogoje in spodbujati nastanek takih odnosov, ki se bodo mogli vzpostaviti tudi na področjih, ki se zde sicer religiozno nerelevantna, a je in mora v njih biti tudi prostor za presežno. Kot primer bi navedel zahodne demokracije in z njimi tudi slovensko družbo: politične struje in stranke, ki po imenu in zgodovini nimajo s krščanstvom nobene povezave, prej nasprotno, zatrjujejo, da zagovarjajo iste vrednote kot na primer krščanske politične stranke. Vse lepo in prav, toda velikokrat pozabijo, da je te vrednote pravzaprav prineslo krščanstvo, da ne gre za stvari, ki bi bile zgolj stvar dogovora, ampak da imajo te vrednote svojo zgodovino in svoj izvor v krščanstvu.

Vera in kultura v naši družbi

Kot sem v prejšnjem oddelku že nakazal, je vprašanje odnosa vere in kulture aktualno tudi za naše slovensko družbeno okolje. Prvi pogoj razmisleka o tem odnosu je seveda, da kulturo razumemo v njenem najširšem pomenu. Kultura je celotno področje človekove ustvarjalnosti in preoblikovanja s stvarjenjem nastalih danosti, torej narave. V človeka je s stvarjenjem položena komunikativnost, dialoškost. Kakor hitro dva stopita v dialog, v komunikacijo, lahko že govorimo o kulturi, o konkretizaciji narave. Nastane družba, ki daje okvir drugim kulturnim dejavnostim, ki so delno naštetje že zgoraj. Vera kot dialog z Bogom ne more biti ločena od dialoga z bližnjim, torej ne more biti neobčutljiva do kulture. Pri nas so si v določenem obdobju prizadevali ravno za to. Vera je bila potisnjena v zasebnost, zato je postala zelo ranljiva. Zgolj v zakristiji tudi ni mogla opravljati svojega (tudi) kulturnega poslanstva - vzpostavljati odnose, v katerih bi se zrcalil božji odnos do ljudi. Taka vera je zato obsojena na propad. Logična posledica je zahteva po navzočnosti vere v družbi. Upam si trditi, da je v naši družbi vedno tudi bila navzoča. Če ne bi bila, je tudi »v zakristijah« ne bi bilo več.

Druga nevarnost pa se pojavi, če bi kulturo zožili le na umetnost. Če delamo zgodovinske preglede, je metodična zožitev sicer smiselna, vendar pa se je treba tega vseskozi zavedati. Toda, če gledamo na kulturo na splošno le pod tem vidikom, lahko tudi vera oziroma Cerkev kaj hitro dobi le vlogo porabnika umetniških storitev oziroma mecena in usmerjevalca umetniškega ustvarjanja, religiozna umetnost pa kljub oznanjevalni in pričevalni moči ostane zaprta v svoje okvire, nima širše družbenega pomena, s tem pa vera svojega poslanstva ne more izvršiti.

Sklenemo lahko z ugotovitvijo, da odnosa med vero in kulturo nikakor ne moremo ujeti v neko formulo z malo spremenljivkami ali celo brez njih, temveč ostaja le-ta vedno dinamičen in dramatičen. Vernik mora v vsakem času in v vsakem okolju v sebi ohranjati zavest svojega krščanskega in kulturnega poslanstva in to zavest v sebi in okoli sebe udejanjati. Le tako kultura nikoli ne bo pojem, nasproten pojmu vere, temveč njeno udejanjenje. Vera pa bo tista razsežnost, ki kulture ne bo zoževala in siromašila, temveč plemenitila in spodbujala.

Marijan Smolik

Sources Chrétiennes

(Ob petdesetletnici)

Zbirka spisov cerkvenih očetov, ki jo pod tem naslovom izdaja francoska založba Cerf v Parizu, je bila v Bogoslovnem vestniku kdaj pa kdaj omenjena v opombah, posebne predstavitve za slovenske bralce pa še ni doživela. Ker bo prav kmalu slavila izid 400-tega zvezka in ker je na voljo v obeh teoloških knjižnicah v Ljubljani in Mariboru, se skoraj spodobi, da jo kratko predstavimo.

Spisi cerkvenih očetov so že nekaj stoletij predmet študija in zato tudi izdavanja. Lepo tiskani folianti iz 16. in 17. stoletja so ponos vsake stare knjižnice. Najbolj znana priročna zbirka v izvirnih jezikih je latinska in grška Patrologia v 383 zvezkih, ki jo je v 19. stoletju oskrbel francoski duhovnik J. P. Migne (1800-1875) in jo tiskal v lastni tiskarni, ki pa je 1868 pogorela.

Za branje teh spisov je seveda potrebno znati latinsko oziroma grško, zato so poleg te izdaje pri posameznih večjih narodih že pred časom poskrbeli tudi za vsaj delno izdajo spisov cerkvenih očetov v prevodih. Pri nas je bila marsikje na voljo predvojna nemška izdaja v zbirki Bibliothek der Kirchenväter.

Francoski jezuit p. Victor Fontoynont je v letih 1932-1937, ko je bil študijski prefekt na teološki fakulteti Lyon-Fourvière, napravil načrt, po katerem naj bi tudi Francozi dobili sodobno prevedena besedila cerkvenih očetov. Prvi zvezki pa so izšli šele med nemško okupacijo, ko je dominikanec Th. G. Chiffot poskrbel, da je lyonska podružnica pariške založbe Cerf v začetku 1943 (z letnico 1942) izdala prve zvezke nove patristične zbirke. Vsebinsko sta za zbirko, ki že z naslovom opozarja, da prinaša spise, ki so »izviri krščanstva«, poskrbela znamenita teologa, jezuita Jean Daniélou (1905-1974) in Henri de Lubac (1896-1991). Zaradi težav s papirjem so prvi zvezki izhajali brez besedila v izvirniku, šele po 1945 so mogli uresničevati prvotni načrt in izdajati dvojezične zvezke.

Pri izbiranju avtorjev in njihovih del se uredniki niso ravnali po kronološkem zaporedju, ampak so se ozirali predvsem na to, kateri stari spisi so še danes aktualni, verjetno pa je soodločalo tudi to, če so bili na voljo ustreznimi sodelavci. Vsak zvezek namreč ni postregel samo s prevodom, ampak tudi s primernim uvodom, ki je znanstveno zanesljiv pa vendar dostopen tudi širšemu krogu bralcev. Potrebne so bile tudi opombe, ki jih je zahtevalo izvorno besedilo, predvsem pa vsebina in prevod.

Za sodelavce skrbi zdaj poseben Institut des Sources Chrétiennes, ki ni omejen samo na francosko znanstveno področje. Zelo tesno sodeluje tudi z dr-

žavnim centrom za znanstveno raziskovanje v Parizu (C.N.R.S.), ki za večino izdaj v novejšem času poskrbi tudi finančna sredstva, pa so še kljub temu posamezni zvezki zelo dragi - 200-300 frankov. O načrtnosti zbirke se lahko prepričamo že s pogledom na zvezke, ki v vseh desetletjih izhajajo v enaki obliki (19 x 12 cm) in opremi, broširani, da so lahko čim cenejši. Z barvo ovitka označujejo posamezne skupine starih avtorjev: latinski so rumeni, grški rjavkasti, orientalski rdeči, meniški modri in nekrščanski rjavi. Za sodelavce so pripravili obsežen zvezek navodil za pripravljanje rokopisov (Directives pour la préparation des manuscrits), v katerih so vsebinski in tehnični napotki, da so vsi zvezki lahko enotno sestavljeni in urejeni.

Številke zvezkov tečejo po zaporedju izhajanja, kar je včasih nekoliko motne, ker isto obsežno delo, ki je objavljeno v več zvezkih in zato izhaja več let, stoji v polici na različnih mestih (za primer: Klemena Aleksandrijskega spis Pedagog je tiskan v zvezkih s številkami 70, 108 in 158, Origenov Proti Kelsu pa v številkah 132, 136, 147, 150 in 227, ki prinaša še uvod in kazala). Brezhibno organizacijo celotnega »podjetja« dokazuje rednost izhajanja: prvih 50 zvezkov je izšlo v letih 1943-1957, naslednjih 50 do 1964, številko 150 so dosegli 1969, 200 v letu 1973, 250 že 1978, 300 leta 1982 in 350 1989, kar pomeni povprečje 7 zvezkov na leto. Ker obljublajo, da bo letos za petdesetletnico izšel že štiristoti zvezek, pomeni, da so v zadnjih 15 letih izdali celo po 10 zvezkov letno. Vmes je izšlo še precej ponatisov (celo tretjič in četrtič) tistih del, ki so izšla pred mnogimi leti, pa jih želijo kupiti tudi mlajši bralci. V ponatisih prvih zvezkov, v katerih je bil natisnjen samo francoski prevod, so dodali tudi izvorno besedilo, v najnovejših načrtih pa imajo spet izdajanje nekakšnih cenениh ponatisov, v katerih bo na voljo samo prevod, ker prav tisk npr. grškega izvirnika zelo podraži originalno, popolno izdajo.

Velik del starih krščanskih spisov je pomembnih za zgodovino bogoslužja, zato sem pri študiju v Parizu (1963-1965) nujno moral študirati tudi posamezne zvezke te zbirke. Takrat so ameriški slovenski dobrotniki poskrbeli, da je tudi naša fakultetna knjižnica začela kupovati najprej posamezne zvezke, nato pa tudi zbirko v celoti. Nekaj zvezkov nam še manjka, ker je prva izdaja pošla, ponatisov pa niso oskrbeli še vseh.

Čeprav sem omenil, da zbirka SC, kot jo s kratico navajajo v strokovni literaturi, ni namenjena novi kritični izdaji izvirnikov (to je naloga npr. Corpus Christianorum), je vendar marsikak avtor, zlasti vzhodni in srednjeveški, prav ob tej izdaji ponovno prišel na police bralcev, ker so bile stare izdaje bodisi nedostopne ali pa je kako delo šele v SC doživelo sploh prvo objavo. Take so npr. krstne kateheze sv. Janeza Krizostoma, ki jih je objavil in prevedel takratni urednik dnevnika La Croix Antoine Wenger (SC 50, 1957).

Predaleč bi nas zavedlo naštevaje drugih avtorjev in njihovih del, ki so v zbirki še doživela objavo. Segajo prav v vse dobe cerkvene zgodovine. Vseh doslej izdanih avtorjev je 140, med njimi pa je tudi nekaj anonimnih spisov. Zelo praktično je, da v vsakem zvezku natisnejo seznam vseh dotlej izdanih del in avtorjev; nekaj strani prostora žrtvujejo, zelo pa s tem olajšajo iskanje. Če računamo, da ima vsak zvezek povprečno 370 strani, bo letos zbirka obsegala že bližje 150000 strani.

Bogat izbor naj bi bil spodbuda slovenskim bralcem, posebej pa mladim patrologom, da bodo radi pripravljali slovenske prevode.

Marijan Smolik

Novi zvezki nemške liturgike

Precej let je minilo od predstavitve prvih dveh zvezkov obsežnega nemškega priročnika za študij liturgike: *Gottesdienst der Kirche - Handbuch der Liturgiewissenschaft* v naši reviji (BV 45(1985), 305-306). Takrat sem zapisal, da sta dela le slaba četrtnina celotnega dela, a so poznejši zvezki pokazali, da bo celota še mnogo obsežnejša. Priročnik redno izhaja in so doslej v naši fakultetni knjižnici na voljo še novi štirje zvezki. Na kratko jih predstavim v ponovno spodbudo, da bi zanje vsaj vedeli, še bolje pa bi bilo, če bi jih tudi brali.

V tretjem zvezku: *Gestalt des Gottesdienstes* (1987) je enajst avtorjev na 416 straneh predstavilo gradivo, ki ga pri nas v sistemu liturgike obravnavamo v uvodu: človeška izrazna sredstva v bogoslužju, beseda in glasba, naravni predmeti in tehnična sredstva, liturgično posodje, obleke in znamenja odličnosti (insignije), liturgični prostor. V prvem oddelku je prikazano antropološko izražanje kot tako, nato v zvezi s prostorom za bogoslužje in kot udeležba človekovih čutil, ne samo sluh ob poslušanju božje besede, molitev, petja in glasbe, ampak tudi vid, tip, okus in vonj. Prav na tega večkrat pozabljamo, čeprav vsaj včasih uporabljamo kadilo, a navadno v zelo skromni meri, da ga udeleženci ne morejo niti »zaduhati«, ali pa je slabe kvalitete, da mnoge bolj moti kot spodbuja. Vzhodne cerkve znajo to bolje in v obilnejši meri. Precej strani je posvečenih temu, kako s telesom izražamo svojo notranjost - kretnjam in drži telesa.

Temeljnost drugega oddelka te knjige razodeva kar osem avtorjev, ki so jih uredniki pritegnili k sodelovanju. Samo ta oddelek o besedi in glasbi obsega 200 strani. Najprej je poglavje o branju božje besede in pridiganju ter o molitvenih besedilih; trije avtorji so pisali o petju in igranju, dva o pesniških oblikah: psalmih, slavospevih, odpevih, sekvencah, tropih, himnah in litanijah. Posebej so obdelani vzkliki (aklamacije), slavilni klici (doksologije) in stalne molitve - Očenaš in Zdravamarija. V zadnjem poglavju je razložena še vrednost tihote - molka, ki mora biti sestavni del vsakega svetega opravila. Naslednji oddelki so sorazmerno krajši, vsi skupaj obsegajo 160 strani. Ta pregled je seveda le skrajšano kazalo vsebine, saj so za različna podrobna kazala v knjigi porabili enajst strani. Še več strani obsega seznam slovstva, in sicer pri vsakem poglavju posebej in na začetku vsakega oddelka.

Dalj časa sem se pomudil pri vsebini tega zvezka, naslednje pa bo treba predstaviti na krajši način. Četrty zvezek o evharistiji (1889) je delo insbruškega jezuita Hansa Bernharda Meyerja. Sam je napisal sedem poglavij, poglavje o Gospodovi večerji v protestantskih občestvih pa je prispevala Irmgard Pahl.

Knjiga s 602 stranema je posvečena stoti obletnici Meyerjevega vzornika in učitelja p. Jungmanna. V uvodu razpravlja o pomenu evharističnega opravila - maše in o imenih zanj, o daritvi in obedu v stari zavezi in o judovstvu, nato prikaže v samostojnih poglavjih Gospodovo zadnjo večerjo in njen pomen, razvoj mašnega obreda v prvih štirih stoletjih ter v posameznih obrednih družinah na Vzhodu in Zahodu. Temeljit je pregled razvoja rimskega mašnega obreda do vključno sedanjega, ki je nastal po koncilskih smernicah. Pri sedanjem mašnem obredu se je ustavil precej časa in prikazal tudi množnosti, ki jih daje za sodelovanje ljudstva ob različnih oblikah, ki so zdaj dovoljene in vpeljane. Poglavje o Gospodovi večerji na nekaj več kot 50 straneh podrobno informira o različnih oblikah evharistije, ki so se razvile v protestantskih, reformiranih in anglikanskih občestvih. Pahlova prav tako kot glavni avtor ne razlaga samo zgodovine, ampak upošteva tudi sedanje oblike. Zanimivo je, da je marsikatera skupnost prevzela to ali ono spremembo iz pokoncilskega katoliškega bogoslužja. Sedmo poglavje o liturgično teoloških in pastoralnoliturgičnih vprašanjih je zelo zanimivo in bi ga bilo vredno podrobneje posredovati slovenskim bralcem, a v okviru tega poročila to ni mogoče. Gre za nekatera dogmatična vprašanja, govori tudi o učinkih evharistije, o njenem »nosilcu«, različnih oblikah v manjših in velikih občestvih, o pogostnosti in času maševanja, prejetanju obhajila. Na koncu razpravlja tudi o možnostih nadaljnega preoblikovanja mašnega obreda. Ne manjka poglavje o obhajilu izven maše, prvem obhajilu, novi maši, agapah, shranjevanju in češčenju evharistije. Navedene literature v nemškem, italijanskem, francoskem in angleškem jeziku je veliko pri vsakem poglavju.

V zadnjih letih sta izšli tudi dve polovici sedmega zvezka, posvečenega zakramentom. Bruno Kleinheyer je sam opisal zakramente uvajanja v krščanstvo (*Sakramentliche Feiern I/1*, 1989, 266 strani), Reinhard Messner in Reiner Kaczynski pa sta obdelala prvi pokoro, drugi maziljenje bolnikov (*I/2*, 1992, 375 strani). Krstu v zgodovini na Vzhodu in Zahodu in v sedanjem rimskem obredu sta posvečeni dve tretjini prvega zvezka, ostalo je opis birme in protestantske konfirmacije. V drugem zvezku je kot uvod v oris zakramenta sprave obsežno poglavje o spokornosti v stari zavezi in judovstvu. Seveda ne manjka pregled protestantskih načinov spokornosti in odpuščanja grehov. Zadnja tretjina zvezka je posvečena bolniškemu maziljenju, zgodovini in sedanji praksi.

Za 1650 strani znanstveno natančnega pisanja v prikazanih zvezkih nemške liturgike je teh nekaj odstavkov skoraj žaljivo malo, a zdi se mi, da je treba objaviti vsaj to, da bi morda le kdo šel »zajemat« iz bogatih studentev ponujenega znanja, se po tej poti dokopal do nadaljnje literature, ali pa si celo to ali ono knjigo omislil za svojo knjižnico. Delo izdaja nemška založba Friedrich Pustet v Regensburgu, že drugo stoletje znana kot založnica liturgičnih knjig, misalov in brevirjev, ki smo jih v dobi latinskega bogoslužja radi kupovali tudi pri nas.

Marijan Smolik

M. Augé, *Liturgia. Storia - celebrazione - teologia - spiritualità*, Edizioni Paoline, Roma 1992, 327.

Španski redovnik (klaretinec) Matías Augé je docent na Liturgičnem inštitutu »Anselmianum« in profesor liturgike na Lateranski univerzi. Je tudi predstojnik Inštituta za teologijo redovnega življenja »Claretianum«.

Podnaslov knjige nam pove, da obravnava avtor bogoslužje z zgodovinskega, obrednega, teološkega in duhovnega vidika. Knjiga nam nudi jasen, sistematičen, celovit pregled bogoslužja katoliške Cerkve.

V prvih šestih poglavjih govori najprej o naravi krščanskega bogoslužja. Ker bogoslužje sestavljajo nespremenljive prvine, ki so božje delo, in spremenljive, ki se v času morejo in morajo spreminjati (prim. B 21), podaja drugo poglavje zgodovinski pregled razvoja bogoslužja. Poznanje nastajanja in spreminjanja oziroma spopolnjevanja bogoslužja v posameznih zgodovinskih obdobjih veliko pripomore k boljšemu razumevanju današnjega bogoslužja. - Tretje poglavje je posvečeno bogoslužni prenovi drugega vatikanskega koncila. Konstitucija o svetem bogoslužju postavlja bogoslužje v zvezo z razodetjem kot »zgodovino odrešenja«. Delo odrešenja, ki se nadaljuje v Cerkvi, se uresničuje v bogoslužju. Tako se nam predstavlja bogoslužje kot resnično »izročilo« odrešitelske Kristusove skrivnosti na vedno nov in prilagojen način. Kristusova skrivnost in zgodovina odrešenja nista dve ločeni stvarnosti, temveč ena sama: vsa zgodovina odrešenja je naravnana na Kristusovo skrivnost in ta skrivnost je nosilec zgodovine odrešenja. Bogoslužje je po svojem bistvu delovanje Kristusa samega in njegovega skrivnostnega telesa, ki je Cerkev. »Po pravici torej

velja bogoslužje za izvrševanje duhovniške službe Jezusa Kristusa; vidna znamenja v bogoslužju označujejo in vsako na svoj način povzročajo posvečenje človeka in tako skrivnostno telo Jezusa Kristusa, namreč glava in udje, izvršujejo celotno javno bogoslužje« (B 7). - O božjem ljudstvu kot svetem ali bogoslužnem zboru govori četrto poglavje, peto o bogoslužnem prostoru in šesto o obredu, pomenju in simbolu.

Nadaljnjih sedem poglavij - od sedmega do trinajstega - je posvečenih posameznim liturgičnim opravilom. Sedmo poglavje razlaga zakramente krščanskega uvajanja, zlasti krst in birmo. Razne obrede uvajanja najdemo skoraj pri vseh religijah. Posameznik je s posebnim obredom vpeljan v skupnost in v posest bogastva, ki ga ima ta skupnost na voljo. Vendar krščansko uvajanje ne temelji toliko na naravni vernosti, temveč bolj na zgodovinskih predhodnikih v judovstvu. Pri krščanskem uvajanju je vernik vpeljan v zgodovino, v kateri Bog in človek hkrati delujeta. Podan je zgodovinski pregled krščanskega uvajanja in nato še liturgična teologija tega uvajanja. - V osmem poglavju na petdesetih straneh zelo pregledno obravnava obhajanje evharistije. Začne z Gospodovo zadnjo večerjo in nadaljuje z zgodovinskim razvojem vse do drugega vatikanskega koncila. Sledi podrobna in praktična razlaga posameznih delov evharističnega slavlja, in končno spregovori še o češčenju evharistične skrivnosti zunaj maše. - Po razlagi obhajanja zakramentov uvajanja in evharistije v celoti spregovori v devetem poglavju o obhajanju zakramenta sprave. Spet je najprej prikazan zgodovinski razvoj oblik spovedi, potem teološki pomen obhajanja zakramenta sprave. Vernik, ki hoče po nagibu Svetega Duha prejeti ta zakrament, potem ko je grešil, se mora

predvsem z vsem srcem spreobrniti k Bogu. Saj naj bi se tudi s tem zakramentom prizadeval za spopolnjevanje krstne milosti, da bi se tudi Jezusovo življenje bolj in bolj razodevalo na njem, ko na svojem telesu vedno okrog nosi Jezusovo umiranje (prim. 2 Kor 4, 10). - Deseto poglavje govori o svetem redu, zakonu in redovnih zaobljubah. Osnovni krščanski poklic izvira iz krstnega prerojenja. Ta se nadaljuje v različnih posebnih poklicih, v katerih kristjan na poseben način uresničuje svojo poklicanost k svetosti in poslanstvo sredi božjega ljudstva. Sveti red in zakon sta usmerjena v to, da na poseben način sodelujeta pri nastajanju in širjenju življenja Cerkve. Seveda je med njima razlika, prvi je specifično »cerkveni«, drugi pa je usmerjen na družbeno življenje. Čeprav redovne zaobljube niso zakrament v strogem pomenu besede, pa je vendar posvečeno življenje v redovni skupnosti ali v svetnem institutu usmerjeno na rast življenja v Cerkvi. Pri vseh treh je zelo natančno razložen pomen obredov. - Enajsto poglavje ima naslov: *Bogoslužje bolezni in smrti*. Torej gre tukaj za razlago obreda zakramenta bolniškega maziljenja in krščanskega pogreba. - Logično je, da pridejo za zakramenti v dvanajstem poglavju blagoslovi, saj kot razlaga Konstitucija o svetem bogoslužju: »So sveta znamenja, ki nekako posnemajo zakramente ter označujejo predvsem duhovne učinke, katere zaradi priprošnje Cerkve po njih tudi prejemajo. Zakramentali ljudi pripravljajo na sprejetje glavnega učinka zakramentov in posvečujejo različne življenjske okoliščine« (B 60). Vsa zgodovina odrešenja je zgodovina blagoslova, objubljenega Abrahamu in danega svetu v Jezusu Kristusu. On je veliki Očetov blagoslov, ki je bratom in sestram v resnično dobro. Blagoslovi so najprej in predvsem

usmerjeni na Boga, poudarjajo njegovo dobroto in veličino. Ker posredujejo božje darove, se ozirajo tudi na ljudi, ki jih Bog s svojo previdnostjo vodi in varuje. Usmerjeni pa so tudi na reči, ko Bog z njihovo obilico in mnogovrstnostjo blagoslavlja človeka. Za zgodovinskim pregledom razvoja blagoslovov je kratka razlaga posameznih blagoslovov v *Rituale Romanum De benedictionibus* (slovensko: Blagoslovi, Ljubljana 1989). - Trinajsto poglavje opisuje nastanek in dolgo pot razvoja oziroma oblikovanja molitvenega bogoslužja vse do njegove prenovitve po drugem vatiškem koncilu. Ker je v domačem jeziku so se zakladi molitvenega bogoslužja odprli tudi laikom. Razložena je sestavina molitvenega bogoslužja ter narava in duh posameznih ur.

Skoraj vsak liturgik posveti veliko skrb opisu in razlagi bogoslužnega leta. Tako je napravil tudi naš avtor, ki v 14. poglavju na šestdesetih straneh predstavi teološko vsebino in bogoslužje enoletnega kroga. V času enega leta Cerkev v bogoslužju razgrne celotno Kristusovo skrivnost, to je njegovo skrivnostno življenje od učlovečenja in rojstva, prek smrti in vstajenja do vnebohoda, binškožnega praznika in pričakovanja blaženega upanja in Gospodovega prihoda v slavi (prim. B 102). To je leto skrivnostnega uresničevanja Kristusovega odrešenja v življenju Cerkve in vsakega kristjana. Ker je velikonočna skrivnost - Kristusova smrt, vstajenje in poveličanje - jedro krščanskega odrešenja in zato tudi krščanskega bogoslužja, je Cerkev najprej poznala samo en praznik: nedeljo - tedensko - veliko noč. Zgodovinski opis pokaže, kako se je v času oblikovalo bogoslužno leto oziroma kako in zakaj so nastajali različni prazniki in dobe bogoslužnega leta. Pri vseh praznikih in dobah bogoslužnega leta je poleg zgo-

dovine močno podčrtana teološka vsebina in razložen pomen sedanjega bogoslužja.

Prav presenetilo me je to - kar nisem našel še pri nobenem avtorju - da takoj, ko razloži vse Gospodove praznike, poda teološko utemeljitev češčenja svetnikov in predstavi njihove praznike, nato šele spregovori o češčenju božje Matere in njenih praznikih, čeprav je Marija neločljivo povezana s Kristusovo skrivnostjo in je najbolj sodelovala s svojim Sinom pri odrešenju človeštva.

Zadnje, to je petnajsto poglavje, je posvečeno liturgični duhovnosti. Liturgično duhovnost moremo opisati kot stalno notranjo uglašenost in naravnost kristjana, da se nenehno prenavlja v Kristusu. Začelo se je pri krstu in birmi, hrani pa se z dejavnim sodelovanjem pri evharistiji in drugih zakramentih in prav tako v izkustvenem doživljanju Kristusove skrivnosti v bogoslužnem letu.

Značilnosti liturgične duhovnosti so: da je

1. Biblična. Božja beseda pri bogoslužju ni mrtva, temveč je živa in silovita v moči Svetega Duha. Božja beseda je znamenje odrešenjske Kristusove navzočnosti in dejavnosti. Uresničuje to, kar izraža in podeljuje to, kar pomeni. Seveda more imeti različno moč, tako glede pomena in učinkovitosti božje besede same, kakor tudi glede velikosti vere in ljubezni tistega, ki posluša.

2. Kristološka. Bogoslužje zaobjema vse razsežnosti zgodovine odrešenja, jih združuje in osredinja v Kristusu. Njegovo življenje ne smemo skrbiti samo na zemeljsko dogajanje, kajti on še vedno živi pri Očetu in prosi za nas. Kristus je navzoč v Cerkvi, ki jo oživlja in ohranja v Svetem Duhu.

3. Eklezialna in zakramentalna. Pri vsakem liturgičnem zboru verniki

bolj ali manj doživljajo, da pripadajo tudi veliki skupnosti: Cerkvi. Bogoslužje z božjo besedo, različnimi molitvami prebujajo izkustvo skupnostne razsežnosti. Po bogoslužju doživlja vernik povezanost s krajevno in vesoljno Cerkvijo. Zakramenti so časovna vez, ki povezujejo Cerkev z odrešenjskim Kristusovim delovanjem in ga navezujejo na sedanji zgodovinski trenutek. Po zakramentih pride kristjan v življenjski stik z umrlim in poveljanim Kristusom in njegovim odrešenjskim delom.

4. Velikonočna. Liturgična duhovnost temelji na velikonočni skrivnosti. Zgodovina odrešenja se konkretizira v Kristusovi skrivnosti, svoje uresničenje, dopolnitev in središče pa ima v velikonočni skrivnosti.

5. Mistagoška. Bogoslužje ni samo oznanjevanje in razmišljanje o skrivnostih, ampak je slavljenje Kristusove skrivnosti in krščanske eksistence, ki temelji na Kristusu. Pri bogoslužju naj bi prihajalo do »mistagogije«, to je do uvajanja v skrivnosti, do izkustva skrivnosti. Izkustvo prevzame vsega človeka v vsej njegovi dojemljivosti in to v vseh njegovih odnosih do stvari in družbe. Zato pa je zelo koristno, da zna vernik vrednotiti bogoslužna znamenja, razlagati obrede v luči Svetega pisma in z vidika zgodovine odrešenja in je odprt za novo življenje v Kristusu.

Ker še nobena zvezda danica ne napoveduje, da bi v slovenščini kmalu dobili podobno »celotno liturgiko«, bi bilo zelo koristno, če bi kdo prevedel pričujočo knjigo, ker je pisana res strokovno, ne pretežno in z vseh vidikov razlaga in približuje bogoslužje. Bila bi velika obogatitev našega teološko-liturgičnega prostora in odličen pripomoček vsem, ki kakorkoli študirajo teologijo.

Gratias agamus, Studien zum eucharistischen Hochgebet, Herder, Freiburg 1992, 545.

Nosilci liturgične prenovne doživljajo v zadnjih letih visoke življenjske jubileje. Nemški liturgik Balthasar Fischer je eden med njimi. Dne 3. septembra 1992 je dopolnil 80 let in ob tej priložnosti so mu njegovi učenci, prijatelji in sodelavci pripravili zgoraj navedeni zbornik razprav o evharistični molitvi. Izdajo in ureditev knjige sta oskrbela Andreas Heinz, Fischerjev naslednik na teološki fakulteti v Trierju, prej pa profesor liturgike v Paderbornu. Fischer je desetletja deloval v Trierju, od tam je hodil predavat v različne dežele, močno je sodeloval pri koncilskem in pokoncilskem prenavljanju bogoslužja. Jubilanta poznamo tudi pri nas, večkrat je bilo omenjeno njegovo delo v člankih in razpravah, nazadnje ob srebrnem jubileju revije Gottesdienst (Cerkev v sedanjem svetu 1993, št. 1-2), prevedena pa je tudi njegova knjiga *Od lupine k jedru* (Ljubljana 1982).

Predstavljeni zbornik je zadnji v vrsti podobnih izdaj, s katerimi so počastili prejšnje Fischerjeve jubileje. Že ob 60-letnici je izšel zbornik razprav o krstu in birni: *Zeichen des Glaubens. Studien zur Taufe und Firmung* (Zürich 1972). Ob 70-letnici mu je A. Heinz pripravil izbor njegovih člankov o liturgični vlogi psalmov: *Die Psalmen als Stimme der Kirche* (Trier 1982). Ob 80-letnici pa je izšla tudi njegova knjiga *Redemptionis mysterium*, o kateri kaj več kdaj pozneje.

V navadi je, da v jubilejnih zbornikih objavijo tudi slavljencevo bibliografijo, ki nazorno razodeva, na katera področja je avtor posegal s svojimi spisi. B. Fischer je začel objavljati že pred 60 leti: do leta 1972 je bibliografija v zborniku *Zeichen des Glaubens*, za naslednjih deset let v knjigi

Die Psalmen, za zadnjih deset pa v knjigi *Redemptionis mysterium*.

V tej predstavitvi se omejim samo na tematiko evharistične molitve, o kateri je slavljencev tudi pisal, kakor je razvidno iz posameznih opomb pri razpravah, objavljenih v tem zborniku. Evharistična molitev je središče mašnega opravila, zato je v njej obsežen ves nauk Cerkev o evharistiji in, lahko rečemo, celo o odrešenju. Zgodovinski razvoj te molitve je sam na sebi bogat, čeprav je bil dolga stoletja nekam skrit, ker smo v rimski liturgiji molili eno samo molitev te vrste - rimski kanon. Med pokoncilskimi reformami je v zvezi z uvedbo domačega jezika tudi za to molitev vzniknila potreba po različnih besedilih, ki vsako po svoje izraža vsebino opravila in skrivnosti, ki jo je Jezus naročil apostolom opravljati »v njegov spomin«. Zgodovinsko raziskovanje je odkrilo, da je bilo tudi v zahodni Cerkvi nekoč več besedil za to molitev, še več pa jih poznajo različne vzhodne Cerkve. Vse to molitveno bogastvo je zdaj splošno dostopno vsaj strokovnjakom, uvedba novih evharističnih molitev in hvalospevov v Rimski misal pa je marsikaj tega naredila znanega tudi vernikom, ki se udeležujejo evharističnega opravila.

Dogajanje v rimski katoliški Cerkev ni ostalo brez vplivov tudi drugod v krščanskih občestvih, kar dokazujejo spremembe in novosti v njihovih obrednih knjigah.

Z uvedbo novih evharističnih molitev seveda reforma, ki jo je odločil koncil, pastoralno gledano še ni dokončana, veliko bo še treba razlagati vsebino molitev, k čemur more prispevati tudi knjiga, ki jo predstavljamo. Namen obeh urednikov, ki sta iz vrst Fischerjevih prijateljev pritegnila 35 avtorjev, nikakor ni bil samo razveseliti slavljence, ampak prispevati k temu, da bi se bralci bolj poglobljali v sveta

besedila in jih znali približati tudi širšemu krogu vernikov. Razprave so večinoma objavljene v nemščini, nekaj pa je tudi francoskih in angleških. Tudi ta jezikovna različnost je nekakšno ogledalo Fischerjevega znanja, saj je predaval v teh treh jezikih skorajda enako tekoče, če se samo spomnim njegovih predavanj v Parizu v suvereni francoščini. Iz človeških ozirov so razprave razvrščene po abecednem zaporedju avtorjev, za naš pregled pa bo bolje, če jih omenimo po vsebini, saj posegajo v zgodovino, ekumeno, dogmo in pastoralo.

O nastanku in razvoju evharistične molitve (EM) prinaša novejšo ugotovitev A. Gerhards (Bonn). Na kakšen način so v Avgustinovi dobi imenovali posamezne osebe v njej, prikazuje M. Klöckener (Trier). O zgodovini epikleze piše R. Taft, ameriški jezuit, profesor v Rimu. Staro špansko (mozarabsko) prakso opisuje A. Thaler (Fulda). Srednjeveški hvalešpev v čast sv. Roku analizira H. Reifenberg (Mainz). Marijino vlogo v bizantinski Krizostomovi anafori predstavlja M. Kunzler (Paderborn). Novejše oblike EM pregledujejo naslednji prispevki: bogastvo novih hvalešpevov J. Baumgartner (nekdaj Fribourg, zdaj Kolumbija), sedanjo drugo EM, po Hipolitovi M. Searle (Notre Dame, ZDA), švicarsko sinodalno EM, kot molitev za Cerkev sprejeto tudi v naš misal P. De Clerk (Bruselj), salzburško ob stolniškem jubileju F. Nikolasch (Salzburg), molitev za avstralske prvotne prebivalce M. Probst (Vallendar), prvo EM za spravo I. Pahl (Wetter/Ruhr), drugo pa H. Rennings (Trier). Th. Berger (Durham, ZDA) navaja podatke o ameriških »inkluzivnih« EM, primer-nih tudi za ženska občestva.

Kako EM navaja kristjana k osebnim daritvi, nam pove A. Adam (Mainz), o občestvenosti pišeta J. Ec-

kert (Konz) in H. Büsse (Freiburg/Br), o postavitvenih (Jezusovih) besedah H. J. Gräf (St. Augustin), o spreminjenju P.-M. Gy (Paris) in B. Neunheuser (Maria-Laach), o daritvi Kristusa in Cerkve R. Kaczynski (München), o anamnezi in epiklezi B. Kleinheyer (Regensburg), še o epiklezi J. H. McKenna (New York), o sklepnem slavošpevu A. Nocent (Rim). Evangeličansko pojmovanje EM osvetlujeta K. Schlemmer (Passau) in F. Schulz (Heidelberg).

V praktična pastoralna vprašanja v zvezi z EM so s svojimi prispevki posegli: K. Richter (Münster) o otrocih in EM, J. Bärsch (Bochum) o mladih in EM, H. J. Limburg (Trier) o odraslih in EM, W. Hahne (Trier) o posledicah, ki izvirajo iz tega, da je EM sredi med besednim bogoslužjem in obhajilom in zato nekako ne pritegne dovolj pozornosti vernikov. F. Kohlschein (Bamberg) piše o kretnjah in drži telesa med EM, H. B. Meyer (Innsbruck) o slovesni obliki EM, Th. Maas-Ewerd (Eichstätt) o imenovanju papeža in škofa. A. Heinz (Trier) o anamnetičnem vzkliku ljudstva po povzdigovanju, M. Persch (Trier) o pesmi, ki so jo v območju Trierja peli z istim namenom v začetku 19. stoletja.

Vedno je utrujajoče predstavljati vsebino zbornikov, ki objavljajo prispevke različnih avtorjev. Če bi bilo mogoče, bi o vsaki razpravi mogel napisati celo stran, a potem ne bi bilo treba brati knjige. Predstavitve knjig v BV pa imajo predvsem ta namen, da bi spodbudile branje predstavljanih knjig, ki so v naši fakultetni knjižnici in dostopne vsem. Ta knjiga je nedvomno ena izmed tistih, ki so branja in študija vredne, ker si Slovenci pač ne moremo privoščiti obsežnejše razlage evharistične molitve.

D. J. Bosch, *Transforming mission, Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Orbis Books, New York 1992, 587.

The Catholic foreign Mission Society of Amerika, ki se ukvarja s problemi misijonov in pospeševanjem mednarodnega dialoga, je kot 16. knjigo zbirke The American Society of Missiology Series izdala Boschevo delo *Transforming Mission*.

David Jacobus Bosch je profesor in predstojnik katedre za misiologijo na University of South Africa. To delo je sad njegovega »preučevanja« misijonov. V tej študiji obravnava spekter misijskih modelov, ki jih lahko srečamo v krščanskem izročilu in zgodovini misijonov. V Predgovoru h knjigi avtor pojasni naslov knjige. Proces preoblikovanja misijonov še ni končan in nikoli ne bo. Misijon je dimenzija naše vere, ki ne sprejema realnosti take, kot je, ampak jo poskuša spremeniti. Preoblikovanje je poizkus ponazoritve tega, kar je po svojem bistvu krščanski misijon.

V treh delih je Bosch preiskal zgodovino misijonov od apostolske dobe do sodobne protestantske, pravoslavne in katoliške teologije misijonov.

Prvi del govori o Novi zavezi z vidika misijonov. Avtor se nagiba k mnenju nekaterih novozaveznih učenjakov, ki trdijo, da je pravzaprav »misijon mati teologije« (Spindler, Kasting, Kramm). Za pravo pojmovanje misijonov, je potrebno pogledati tudi v Staro zavezo, saj so Izraelci na Boga gledali kot na Boga, ki deluje v zgodovini. K spoznavanju tega Boga so poklicani vsi ljudje (primerjaj preroka Izaija). Bog, ki neprestano deluje v svetu, se bo vsem ljudem razodel ob koncu časov. V desetletjih pred Jezusovim rojstvom pa se je vse bolj utrjevalo mnenje, da bo rešen le ostanek

»pravičnih Izraelcev« (eseni). Te »izbrance« kritizira že Janez Krstnik (prim. Mt 3, 7). Tudi Jezus oznanja odrešenje »vsemu Izraelu«. Pa ne samo njim, od vsepovsod bodo prišli v božje kraljestvo (prim. Mt 8, 11-13). Tudi misijska praksa prve Cerkev kaže na nadaljevanje tega, kar je začel Jezus (1), saj je bilo misijonarjenje prava revolucija (2), ki jo vidimo v krščanskih skupnostih (Judje in pogani, sužnji in svobodni, barbari in učenjaki, vsi so bratje in sestre) (3). V tej skupnosti ni bilo utopije; vzklik marana tha je bil vzklik k Bogu, da se vse še ni uresničilo (4). In tako, kakor je bil Kristus postavljen v padec in vstajenje mnogih in v znamenje, kateremu se bo nasprotovalo (prim. Lk 3, 34), se je dogajalo tudi v prvi Cerkvi (mučenci in pričevalci). »Mučenišтво in misijon spadata skupaj,« pravi H. von Campenhausen.

Drugi del knjige je pregled zgodovine misijonov in problemov vse do novega veka in razsvetljenstva. Zaključek drugega dela in začetek tretjega preveva kritična ocena »moderne dobe« ali »dobe razsvetljenstva«. Tej dobi prihaja naproti novo obdobje, doba postmoderne. Vse bolj se namreč kažejo hibe razsvetljenstva, humanizma, ekonomije. Prvi napad na Newtonovo in kartezijsko miselnost in prakso prihaja ravno iz znanosti (A. Einstein, N. Bohr). Drugi udarec pa sta tej miselnosti dali obe svetovni vojni z vsem, kar jima je sledilo. Začel se je propad »naivenga realizma, tehnoloških humanistov«, ki so hoteli s svojim »progresivnim mišljenjem« in »razvito ekonomijo« pomagati tretjemu svetu z modernizacijo. Ni se obneslo. Problem ni bil v zaostalosti ali naprednosti, ampak v izkoriščanju in osvobajanju.

Tudi v teologiji se je pod vplivom vsega tega začelo premikati. K. Barth začne govoriti o »teologiji krize«. Tudi

misijon stopi v čas preizkušnje. Stari odnosi med Cerkvami Zahoda in Cerkvami Tretjega sveta, ki želijo večjo avtonomijo in hočejo živeti v svoji kulturi, se spreminjajo. Na vse te probleme bi Cerkev lahko odgovorila tako kot v času Lutrove reformacije s protireformacijo namesto z reformami in dialogom. Gledanje na misijone je preko konference IMC leta 1958 v Gani prišlo do novih spoznanj: 1. »Vsa Cerkev je misijon« - nesmiselno je govoriti samo o misijonih ali samo o Cerkvi, eno in drugo spada skupaj; 2. »misijonski prostor je povsod« - vsa Cerkev je misijonarska; 3. »misijon je partnerstvo« - vsaka oblika kulture in vsaka Cerkev je v partnerskem odnosu do druge.

Dejansko pa se je začelo v katoliški Cerkvi spreminjati z 2. vatikanskim koncilom (Cerkev je po svojem bistvu misijonarska; je božje ljudstvo, ki potuje in je zakrament, znamenje odrešenja). Začelo se je z odrešenjskim (šola v Muenstru), eklezioцентриčnim (Louvain), zakramentalnim (le Guillou) in eshatološkim (Y. Congar) gledanjem na misijone. Prišlo je do nove paradigme: ali ostati pri pogledu na Cerkev, ki je božje kraljestvo in svetu prinaša sporočilo odrešenja, ali pa gledati nanjo kot na deleženje Boga v svetu v besedah in dejanju. Kdor sprejme prvo vizijo, gleda na Cerkev kot na (delno) realizacijo božjega kraljestva na zemlji in na misijone kot na spreobračanje posameznika od večne smrti k večnemu življenju. Po drugem pogledu pa je Cerkev kazalec božjih dejanj svetu, misijon pa je prispevek k humanizaciji družbe. Misijon je torej proces, v katerem Cerkev nastopa kot zavestni dvigovalec, spodbujevalec družbe (Hoedemaker). Cerkev je začela ustvarjalno delovati.

Na konferenci o misijonih leta 1932 je bil K. Barth med prvimi teolo-

gi, ki je definiral misijon kot »dejavnost Boga samega«. »V konceptu 'missio Dei' ni v ospredju aktivnost Cerkve, ampak atribut Boga« (Aagaard 1973). »Obdobje misijonov se je končalo, začelo se je obdobje misijona« (božjega delovanja, Neill 1966). Misijon je dialog med Bogom, ki podarja (ponuja) odrešenje, in svetom, ki hrepeni po odrešenju.

V zadnjih točkah tretjega dela knjige pa Bosch razglablja o novih vidikih misijona. Najprej misijon primerja evangelizaciji in ugotovi, da je misijon širši od evangelizacije. »Evangelizacija je misijon, toda misijon ni samo evangelizacija« (J. Moltmann 1977). Za tem misijon primerja kontekstualizaciji. Kontekstualna teologija je nastala v sedemdesetih letih in je odgovor na dotedanjo teologijo, s katero se je ubadala (od Konstantina naprej) le elita. Kontekstualna teologija je teologija od spodaj. »Ortodoksija in ortopraksija potrebuje druga drugo« (Gutiérrez 1988). Tako se teologija izogne nevarnosti: Ta je na eni strani v absolutizaciji, na drugi pa v relativizmu. Na kontekstualizacijo tudi ne moremo gledati kot na zapolnitev razpoke med prakso in teorijo.

Pri razmišljanju o misijonu kot osvoboditvi se Bosch opira na Gutiérreza. Zanj je osvoboditev celostna: od socialne odvisnosti, od vsake druge odvisnosti in odvisnosti od greha. V poglavju o misijonu kot inkulturaciji ugotavlja pomembnost inkulturacije Kristusa v vse kulture. Misijon je rodovit en takrat, ko kristjani vseh veroizpovedi skupaj pričujejo za Kristusa in predvsem posvečeni služabniki služijo božjemu ljudstvu. Tako pridemo do novega vidika misijona: misijon kot pričevanje ljudem drugih ver. Krščanstvo je namreč danes pred dvema velikima izzivoma: pred svetovnim nazorom, ki ponuja

tosvetno odrešenje in pred odrešenjem, ki ga ponujajo druge religije. Nanju lahko odgovori tako izključujoče kot vključujoče, ali pa da probleme relativizira. Najboljša rešitev se zdi dialog.

V dialogu prejemamo obstoj religij kot dejstvo in gradimo na zaupanju. Vanj se ne podamo kot v neko praznino, ampak v pričakovanju, da srečamo Boga, ki deluje tudi v drugih religijah in kulturah na drug način. Misijon in dialog sta možna samo v ponižnosti, toda dialog ni niti izgovor niti ni nadomestilo za misijon.

Če označujemo misijon z izrazi: reševanje duš, rast Cerkve, potem je misiologija le znanost o misijonarjenju in zanj. Cerkve tretjega sveta pa so začele »razvijati« svojo teologijo. Pojavilo se je vprašanje praktične misijonske teologije. Ker je Cerkev spoznala, da misijon spada k njenemu bistvu, se je tudi vse bolj zavedala, da ni nad svetom, ampak da je poslana v svet in zaradi tega sveta. Zahodna misiologija torej ni samo usposabljanje za misijone, ampak tudi nauk o tem, kako naj na svet in Cerkev (tudi Cerkve Tretjega sveta) gleda globalno. Sam globalen pogled pa ni dovolj, če ni povezan s specifikacijo in konkretizacijo v vseh pogledih (inkulturacija, osvoboditev, dialog, revščina, razvoj in ostali problemi Cerkva tretjega sveta).

Zadnji del knjige nosi naslov Misijon kot dejanje upanja. Avtor govori o ponovnem odkritju eshatologije, ki kot temeljna sestavina vere daje človeku upanje in je nasprotno odkritju Newtonovemu »mehaničnemu pogledu na svet«. Če namreč ne upoštevamo Boga, ki deluje v zgodovini, ne bomo nikoli uresničili socialnega in političnega reda. Bog deluje v zgodovini in je hkrati pred nami. Dviga nas, da mu sledimo. On je tisti, ki vse stvari dela nove (prim. Raz

21, 5). Zaradi tega nam ni vseeno, kam pluje zgodovina sveta. Za Sartra je pred človeštvom nič, za nas pa nekaj je.

Knjigo sklene z bogato bibliografijo, kazalom svetopisemskih mest in podrobnim stvarnim kazalom, kar daje knjigi še večjo vrednost. Knjiga je zato izrazito znanstveni pregled pojmovanja misijonov v zgodovini in dejanskega stanja misijonov danes. Tako odpira nove perspektive misijonom, ki nas spodbujajo ne samo k razmišljanju o misijonih v Tretjem svetu, ampak tudi k nujnosti ponovnega misijonarjenja pri nas, na Zahodu.

Jože Plut

A. Shorter, *Toward a Theology of Inculturation*, Orbis Books, New York 1988, 291.

Pri ustanovi The Catholic Foreign Mission Society of America (Maryknoll) je izšla Shorterjeva knjiga o inkulturaciji. Ustanova sama vzgaja in pošilja misijonarje v prekomorske dežele in pospešuje mednarodni dialog, ki je za misijone bistven. Knjiga odseva avtorjevo mnenje in izkustvo ob delu v Afriki.

A. Shorter je predsednik Misijonskega inštituta v Londonu, bil je predavatelj na Catholic Higher Institute of Eastern Africa v Nairobiju (Kenija) in svetovalec na Tajništvu za nekristjane. S svojim bogatim izkustvom in znanjem je v petih poglavjih premler inkulturacijo v zgodovini, preko prelomnice, ki jo predstavlja 2. vatikanski koncil, do praktičnih težav, ki se pojavljajo v misijonih in predvsem v Cerkvi kot multikulturnem obče-stvu.

Cerkev je doživljala razvoj v pomjovanju kulture/kultur. Ta razvoj (multikulturnosti v Cerkvi) se je dejansko končal šele s škofovsko sinodo leta 1971, ko so škofovske konference dobile pristojnost, da urejajo bogoslužje (delatinizacija). Inkulturacija nas uči, da vera ohrani svojo identiteto tudi takrat, ko se izraža v mnogih in različnih kulturah. Tako Shorter v prvem poglavju govori najprej o inkulturaciji kot o dialogu med religijo in kulturami, nadaljuje pa o dialogu med krščanskim sporočilom in kulturami.

Kristusova oseba - Kristus vere je presenetljivo iznajdljiv in prilagodljiv. Samo tako lahko razumemo, da je evangelij prišel do tako različnih narodov in kultur. Avtor dodaja možnost, da bi bilo potrebno za otroke atomske dobe, ki uporabljajo drugačne miselne vzorce, oblikovati nove vzorce.

Papež Janez Pavel II. je na obisku v Afriki 1980 v Nairobiju rekel: »Po vas je Kristus postal Afričan!« Kristus je v krščanstvu predmet inkulturacije. Inkulturacija je korak, po katerem Kristus stopa v živ odnos s kulturno tradicijo določenega človeka ali naroda. Kristus pa ni samo Pot, ampak tudi Resnica. Ta Resnica je absolutna in univerzalna. Zato pa, če je Kristus Resnica in nespremenljivo večni Bog, mora spoštovati vsako kulturo, če se hoče v njej naseliti. Sodobna inkulturacija tako ne more biti samo posnetek prejšnjih modelov, ampak mora iskati vedno nove načine.

Drugo poglavje govori o odnosu med kristologijo in inkulturacijo. Če inkulturacija ne upošteva (Justinovih) »semen Večnega«, potem lahko govorimo o »teološkem apartheidu«, kakor trdi beninski teolog Penouku. Religiozni sistemi nekristjanov vsebujejo mnoge z milostjo napolnjene elemente. To je posledica samomanifestacije Boga Stvarnika. Lonergan trdi, da imajo svetovne religije v osnovi nekatere podobnosti: 1. obstaja transcendentna realnost; 2. ta realnost je imanentna človekovemu srcu; 3. je najvišja lepota, resnica, pravičnost in dobrot; 4. je resnica, milost in usmiljenje; 5. pot do nje je skesanost, samozatajevanje in molitev; 6. pot je tudi ljubezen do bližnjega in 7. do Boga, ki nas osrečuje, če smo z njim povezani. To so gotovo elementi, na katerih krščanstvo lahko gradi.

Kristus sam se je utelesil v kulturi, ki je vplivala na druge kulture in od njih marsikaj sprejela. On pripada vsem kulturam. Jezus je zadnja in veličastna oblika »božje inkulturacije«. Njegova univerzalnost se kaže že pred vstajenjem (pri Luku gre od »dvanajsterih« na »sedemdesetere«). Sprejema kulturo zaničevanega Samarijana. Vstajenje je omogočilo prihod Svetega Duha ljudem vseh kultur.

Bog podarja vsem ljudem povabilo k pridružitvi tej velikonočni skrivnosti (prim. CS 22, 4-5). Znan je problem inkulturacije, ki se je pojavil v odnosu med jeruzalemsko in korintsko Cerkvijo. V Jeruzalemu se je Cerkev naslanjala na judovstvo, korintska Cerkev pa je zrasla v helenistični kulturi. Evangelij v Grčiji ni našel tako pripravljenih tal za setev kot v Jeruzalemu, zato je skupnost v Korintu doživljala krize. Težave niso bile rešene v času Pavlovega življenja (prim. pisma Klemeneta Rimskega).

Poseben problem predstavlja formula: »Extra ecclesiam nulla salus.« Zanimiv je primer sv. Frančiška Ksaverija, ki se je na poti v Indijo ustavil v današnji Keniji. Takole naj bi bilo: V mestu je bilo 17 mošej, a le v petih je bilo bogoslužje. Šejk je prišel k njemu po nasvet, kako bi se dalo poživiti vero in bogoslužje? Frančišek mu je odgovoril, da Bog ne ljubi nevernikov in da so njihove molitve nevredne (str. 89).

Šele s papežem Pijem IX. se je začelo govoriti: »Ni odrešenja brez Kristusa« namesto »ni odrešenja zunaj Cerkve.« Ta razvoj doseže vrh z 2. vatičanskim koncilom (prim. C 16, M 7, CS 22, 5).

Tretji del knjige avtor posveti zgodovinskemu pregledu odnosov med misijoni in inkulturacijo.

V četrtem pa odkriva sodobni nauk katoliške Cerkve o inkulturaciji. Kratko obdela zgodnje misijonske enciklike in se ustavi pri 2. vatičanskem koncilu. Koncilski dokumenti (M, N, CS) prinašajo novega duha v pojmovanju kultur in dialoga. Tudi pokoncilski nauk papeža Pavla VI. je jasen. V *Africae terrarum* poudarja štiri vrednote afriškega človeka (kulture): 1. duhovni svetovni nazor, 2. spoštovanje človekovega dostojanstva, 3. vrednotenje družinskega življenja in 4. čut za (življenje v) skup-

nost(i). Pavel VI. neprestano poudarja, da se je potrebno vrniti h Kristusu kot evangelizatorju (apostolska spodbuda O evangelizaciji moderne sveta).

Svet za kulturo in Apostola Slovanov sta glavni deli Janeza Pavla II., ki spodbujata v tej smeri, čeprav je tudi po teh delih papež še veliko pisal o inkulturaciji. Nazadnje v okrožnici *Odrešenikovo poslanstvo*. Apostola Cirila in Metoda postavi za vzor evangelizacije in inkulturacije. Posebej poudari papeževo misel, da je kultura temeljna razsežnost človečnosti in da je samo v dialogu med kulturami in evangelijem mogoče premagati ideologije.

V zadnjem delu avtor razmišlja o prihodnosti inkulturacije. Po propadu kolonializma se zanimanje Tretjega sveta za domače kulture ni zmanjšalo. Prav tu ima inkulturacija pomembno mesto. Ljudem različnih kultur lahko pomaga k dialogu. Kamerunski teolog J. M. Ela pravi, da inkulturacija ne pomeni antikvariatstva in obnavljanje preživete kulture. Tretji svet zahteva svobodo brez kulturne in ekonomske odvisnosti.

Danes smo v Cerkvi priča rojstvu krajevnih oziroma delnih Cerkva. Soočeni smo z resničnostjo multikulturne Cerkve, skupnosti delnih Cerkva, ki imajo svojo lastno krajevno obliko inkulturacije krščanstva. »Afričani bi radi postali kristjani. Mi smo jim dali le pohištvo, ne pa hiše. Afričan si želi preprosto krščanstvo; hoče imeti krščanstvo ves dan, v vsaki obliki in v vsakem trenutku življenja. Mladi Afričani vidijo v neodvisnih (afriških) Cerkvah smisel in možnost za izražanje svojega verskega bistva,« poročajo vatičanski izvedenci leta 1985 iz Nairobija, ko so raziskovali problem afrikanizacije krščanstva. Ali je res, da bi bolj liberalni pogled na inkulturacijo dezintegri-

ral katoliško občestvo, se upravičeno sprašuje Shorter.

Leta 1977 je A. Hake opisoval ljudi pri naselju v Nairobiju. Imenoval jih je »urbanizatoriji od spodaj«. Ti ljudje so bili revni in prebivalci Nairobija so jih zaničevali. Ni jim bilo dano priti v mesto. Osnovani so svoje naselje z lastno kulturo, »mesto samopomoči«. Če kristjani Tretjega sveta v Cerkvi ne bodo našli svojega mesta, bodo postali »inkulturatorji od spodaj«, postali bodo »Cerkev samopomoči«.

Poznamo kulturo Cerkve. To je duhovno bogastvo Cerkve. Do problemov pa prihaja takrat, ko je treba ta zaklad prinesiti v življenje, ljudem, ki se šele odločajo za krščanstvo. Cerkev lahko vztraja v svojem monokulturizmu, lahko pa se odpre in postane resnično bogata; multikulturalna, katoliška.

Inkulturacija je tudi »interkulturracija«; predvideva partnerstvo Cerkve in vzajemnost pri procesu evangelizacije. Mnogokrat se dogaja, da tisti, ki slišijo »mlade Cerkve«, mislijo na »Cerkev Tretjega sveta« (oddaljene, odvisne, »tretje Cerkve«), v

resnici pa bi te Cerkve rade, da bi jih imeli za »sestrske Cerkve«. Zelo cenijo enakopravnost, tudi v odnosu do tistih Cerkva, od katerih so človeško in materialno odvisne.

Temu sledi sklep, v katerem nas avtor vabi, da naj tudi mi naredimo čim več za inkulturacijo. In sicer predvsem s podpiranjem kulturne zavesti in vzpodbujanjem delovanja občešteev, ki se med seboj spoštujejo in cenijo. Inkulturacija naj bi postala neke vrste projekt vsakega občestva, pot življenja, svetovni nazor.

Shorterjevo delo je znanstveno, hkrati pa temelji na osebnem izkustvu in spoznanju, kar daje njegovemu delu še večjo veljavo. Je poskus ponovnega razmišljanja o naši praksi inkulturacije, spoštovanju drugačnih kultur. Vse to nas dela še bolj odprte evangeljski ljubezni in spoznavanju enkratnosti učlovečenega Boga Jezusa Kristusa in življenjskosti krščanstva. Jezus Kristus je po Svetem Duhu za vsakega človeka, za sleherni narod in za vse kulture (prim. Apd 2).

Jože Plut

Aldazábal, *Simboli e gesti. Significato antropologico, biblico e liturgico (Formazione degli animatori della celebrazione - Serie II/3)*, EDC, Leumann (Torino) 1988, 287.

Na italijanskem knjižnem trgu je že pet let privlačna knjižica iz zbirke »Oblikovanje bogoslužnih sodelavcev« z naslovom: *Simboli in kretnje* španskega avtorja Joséja Aldazábala. V tej zbirki je doslej izšlo že precej dobrih del s tega področja (npr. »Geste, znamenja in simboli v liturgiji« G. in E. Weidingerja; »Živeti, verovati, slaviti« M. Scouarneca).

Avtor nam po treh uvodnih sestavkih (Geste in simboli v bogoslužnem opravilu, Za večjo izraznost zakramentalnih znamenj, Pozorne oči) predstavi 32 kretenj in znamenj, s katerimi se srečujemo skoraj pri vsakem bogoslužju. Naslovi posameznih sestavkov: Simbol luči; Podobe; Barve; Govorica obleke; Ogenj; Kadilo; Pomembno je dotakniti se; Maziljenja; Govorica rok; Polaganje rok; Obhajilo na roko; Gesta miru; Poljub; Križ, kristjanovo znamenje; Voda; Umivanje nog; Umiti si roke; Geste ponižnosti; Pepel; Post; Molčati, poslušati; Zvonovi; Jesti in piti; Kruh in vino pri Evharistiji; Voda in vino v ke-lihu; Lomljenje kruha; Drže telesa; Hoja; Branje evangelija; Drže in kretnje duhovnika, ki predseduje; Cerkev-zgradba; Hvalnica lepoti.

Vsaka kretnja in znamenje sta predstavljena pod antropološkim in bibličnim vidikom ter pod vidikom liturgične uporabe nekdanj in danes.

Piščevo izhodišče je, da je naša liturgija obtožena verbalizma, pretirane pozornosti do knjige in besede. Krščanska (zlasti zahodna) liturgija naj bi bila takšna, ker je dedič judovskega bogoslužja. Judovstvo pa je »vera knjige« in podobe so prepovedane (Ne delaj si rezane podobe!).

Zadnji koncil je res poudaril besedo kot prvo in najenostavnejše sredstvo za izražanje misli in dogajanja, pa so mogoče s tem nehote stopile v ozadje druge govorce. Zahodni človek pravi: Mislim, torej sem. Afričan pa pravi: Plešem, torej sem (Léopold Senghor).

Knjiga nam približa te druge govorce in nas vabi, da jim prisluhnemo, da bogoslužje tudi gledamo, ga dotaknemo, ga vohamo, v njem hodimo, vstajamo, sedimo, klečimo. Množica kretenj in znamenj nam omogoči, da doživimo bogoslužje kot dogajanje, kar resnično je. Stara govornica: duhovnik bere mašo, ljudstvo mašo posluša. Nova govornica: duhovnik vodi sveto opravilo, ljudstvo sodeluje, je vključeno, bogoslužje se obhaja.

Pri razlagi znamenj lahko naredimo veliko napako - da jih preveč razlagamo. Lahko jih tako razdrobimo, da od njih nič ne ostane. Najboljša razlaga znamenj in obreda je vključitev v obredno dogajanje samo. Potem sledi razlaga, ki je nujno potrebna (lahko tudi poprej, vendar res le, kolikor je nujno potrebno in kolikor želi kdo vedeti).

Knjiga, ki jo predstavljamo, nas želi obvarovati obeh skrajnosti: da bi obrede samo obhajali in o njih nič vedeli, ali da bi obrede natančno poznali, pa jih ne bi globlje doživeli. Ti sestavki nam sporočajo, da ni nosivec božje navzočnosti in odrešenjskega dogajanja le beseda ter podobi kruha in vina, ampak celoten obred z vsemi svojimi sestavinami (prim. B 7).

Privlačno knjigo lahko preberemo »na dušek«, še bolje pa je, če se k njej vračamo in jo beremo kot knjigo meditacij.

Ivan Likar

G. Mekinić, *Duševne pesme 1609 i 1611, Faksimilni ponatis in spremna študija dr. Alojza Jembriha, Zagreb 1990, ok 620.*

Pred 30 leti sem v svoji disertaciji *Odmev verskih resnic in kontroverz v slovenski cerkveni pesmi od začetkov do konca 18. stoletja* (Ljubljana 1963) v opombi 86 na str. 289 prvič omenil dve dotlej neznani hrvaški protestantski pesmarici, ohranjeni v Semeniški knjižnici v Ljubljani. Takrat sem že dognal, da sta v hrvaški bibliografiji neznani. Pozneje se je ugotovilo, da sta sploh unikat in je zato razumljivo, da so ju pred kratkim ponatisnili ob sodelovanju Nacionalne i sveučilišne biblioteke v Zagrebu, Hrvatskog kulturnog društva v Gradišću (avstrijskem Željeznem - Eisenstadt) in Krščanske sadašnjosti v Zagrebu. Pot do te ponovne izdaje je bila dolga in jo je na 162 straneh povzel dr. Alojz Jembrih v spremni študiji k ponatisu. V lepotni (bibliofilski) izdaji sta vsaka izmed obeh pesmaric in Jembrihova študija vezane kot samostojne knjižice, ki so vložene v lepo izdelano škatlo. V cenejši izdaji, namenjeni uporabnikom, raziskovalcem, pa so vse tri vezane kot ena knjiga.

Hrvaškega gradiščanskega pastora - plebanuša, kot se sam imenuje, Grgurja Mekinića ali Pythiraeusa sva zaradi mojega študija v Parizu in pokoncilskega dela za prenovo liturgije, širši javnosti predstavila skupaj s pokojnim zgodovinarjem Ivanom Škafarjem v mariborskem Časopisu za zgodovino in narodopisje šele leta 1969. Škafar je postal pozoren nanj takoj ob branju prej omenjene opombe, ker ga je avtor zanimal zaradi bližine prekmurskih pesmaric, ki jih je sam raziskoval. Mariborski profesor Mate Šimundić je najdbo takoj posredoval hrvaški javnosti, sam pa sem leta 1970 objavil seznam vseh pesmi v

obeh pesmaricah v zagrebški cerkvenoglasbeni reviji Sveta Cecilija. Iste ga leta so si izposodili izvornik za zagrebško razstavo o Gradiščanskih Hrvatih, muzikologom pa smo oskrbeli tudi kopijo celotnega dela. Razumljivo je, da so se še bolj kot v Zagrebu za odkritje zanimali med Hrvati v Gradišću, pisali so o pesmaricah, njunem avtorju in poudarjali pomembnost dela za zgodovino cerkvene poezije. V Zagrebu pa kar dolgo ni bilo posebnega znanstvenega zanimanja ne med muzikologi ne med filologi. Dobro desetletje pozneje pa se je za Mekinića ogrel dr. Alojz Jembrih, lektor na ljubljanski filozofski fakulteti. Ob različnih priložnostih je v svojih znanstvenih referatih doma in v Nemčiji opozarjal na pomen in vsebino Mekinićevega dela. Dolgo si je prizadeval, da bi našel založbo, ki bi oskrbela faksimilno izdajo in s tem omogočila širšim krogom znanstveno raziskovanje. Ob ponatisu je v spremni študiji objavil bibliografijo o Mekiniću, iz katere je viden časovni razvoj zanimanja zanj. Različni avtorji so do leta 1990 objavili 65 spisov na to tematiko (spremna študija na str. 152-158).

I. Škafar je prvi našel nekaj podatkov o osebi Grgurja Mekinića, poznejši raziskovalci so izvrtali še nekaj drobcev, ki jih povzema A. Jembrih. Na dunajski univerzi je bil 1534 vpisan neki Mekinić iz Vipave, iz tega kraja je od 1519-1576 tam študiralo kar 15 mladeničev. Ponuja se domneva, da je bil ta študent poznejši pastor Pythiraeus (grški izraz, ki ima isti pomen kot Mekinić - mekine so tudi slovensko luščine semena prosa) izpričan v župniji Köhalem in je to leto sodeloval na verskem pogovoru v Csepregu. V pesmarici se sam predstavi kot plebanuš Sv. Križa pri Šopronu. Tam je tudi umrl 4. marca 1617, kakor sporo-

ča njegova vdova Katarina, roj. Mock, v ohranjenem pismu mestni upravi.

Potem ko A. Jembrih predstavi Mekinića (str. 5-21), prikaže tudi ureditve in vsebino obeh pesmaric, v katerih je 301 pesem, tiskane pa so brez not, kar seveda vpliva na manjše zanimanje muzikologov za to zbirko pesmi. Obe knjigi je tiskala tiskarna, ki jo je po smrti ljubljanskega tiskarja Janža Mandelca vodil mož njegove vdove Imre Farkaš. O jeziku pesmaric razpravlja avtor s slavističnega vidika in za lažje razumevanje jezika objavlja kratek slovarček (str. 42-44).

V drugem poglavju dr. Jembrih objavlja nekaj podatkov o tem, katere nemške pesmi in pesmarice so bile možne Mekinićeve predloge, saj je sam pri nekaterih pesmih navedel, da se pejejo po napevu določene nemške pesmi. Jembrih je kot Humboldtov štipendist uspel najti nemške predloge šestnajstih avtorjev za 33 Mekinićevih pesmi. V tretjem poglavju objavlja nemško in hrvaško besedilo štirih pesmi, eno pa primerja tudi z Dalmatinovo slovensko (Kaj žaluješ, srce moje). Še ne dolgo je Jembrih za to pesem našel tudi nemško predlogo in vse tri pesmi primerjal v razpravi: Mekinićeve pjesmarice iz 1609 i 1611, v: *Studia philologiae, Supplementband 31*).

V četrtem poglavju je Jembrihov prepis Mekinićevih predgovorov v sedanji pisavi, avtor je namreč pisal pesmi po načinu madžarskega zapisovanja slovanskih glasov. V petem poglavju je pregled vsebine obeh pesmaric, v šestem pa popis naslovov vseh pesmi (str. 121-149). Dodan je tudi seznam latinskih pesmi, ki jih Mekinić sam navaja kot predloge svojih pesmi.

Za večino naših bralcev, ki knjige ne bodo imeli sami v rokah, naj navedem vsebino obeh pesmaric. Mekinić ju je uredil po vzorcu nemških prote-

stantskih pesmaric tako, da so najprej pesmi za posamezne dobe cerkvenega leta in praznike od adventa preko božiča, Jezusovega trpljenja, smrti in vstajenja do vnebohoda, binkošti in Svete Trojice. Nato so uvrščene katehitične pesmi o božjih zapovedih, molitvi, zakramentih, nato so molitvene pesmi o trpljenju, Cerкви, zakonskem življenju, poslednjih rečeh in večnem življenju. Na koncu so pesmi ob dnevnih dogodkih od jutra preko obeda do večera. Dodane so tudi pesmi, prošnjee v stiskah zaradi vremenskih neprilik, turške nevarnosti in ob kugi.

Vse nemške protestantske pesmarice niso bile tako urejene. Ker je Mekinić nedvomno poznal slovenske pesmarice, lahko omenim, da so se te ravnale po drugačnih nemških vzorcih, predvsem pa so vse izdaje od 1563 do zadnje 1595 na začetku ponatisnile Trubarjeve katekizemske pesmi iz Katekizma 1550, šele nato so uvrščene pesmi za praznike. Psalmične pesmi so v slovenskih pesmaricah posebna skupina, v kateri so pesmi razvrščene po zaporedju psalmov v Svetem pismu, ne pa po vsebini, kakor jih je razvrstil Mekinić.

Pred fotografskimi posnetki na str. 159 je A. Jembrih objavil že omenjeno bibliografijo o Mekiniću. Med posnetki je najprej vpis pesmarice v Thallmainerjevem katalogu Semeniške knjižnice iz prve polovice 18. stol., saj je bila knjižica, v kateri sta skupaj vezani obe pesmarici, prvotno last enega izmed ustanoviteljev te knjižnice, stolnega dekana Janeza Antona Dolničarja. Dr. Jembrih je objavil tudi posnetek vpisa Mekinića v dunajski univerzitetni matrikuli. Na str. 160 je zemljevid gradiščanskih krajev med Blatnim jezerom in Prekmurjem, v katerih je deloval Mekinić in tiskal Janž Mandelc, oziroma Imre Farkaš.

Nekoliko bolj podroben pregled ponatisa Mandelčevih pesmaric in Jembrihove spremne študije se mi zdi opravičljiv zato, ker v BV in sploh v teoloških spisih v Sloveniji ni bilo o tem še nič napisanega, vse je bilo, podobno kot velja za slovenske pesmarice, omejeno skoraj samo na filološke in literarne kroge. Gre pa vendar za cerkveno pesmarico, ki jo bo nekoč treba tudi teološko obdelati. Med katoliškimi teologi ni pretiranega zanimanja za himnološka vprašanja, a vsi vemo, da naši verniki zdaj in nekoč najgloblje doživljajo verske resnice prav s petjem ali vsaj poslušanjem cerkvenih pesmi.

Opozorilo na prizadevanja dr. Jembriha in na zgledno faksimilno izdajo Mekiničevih pesmaric naj bo spodbuda mlajšim teologom, da bi vzeli v pretres stare in nove pesmarice in jih tudi teološko obdelali. Tudi nekaj slovenskih protestantskih pesmaric je zdaj na voljo v faksimilnih izdajah, prav tako prva katoliška tiskana (Alasijeva), rokopisna (Kalobška) iz Hrenove dobe pa je dosegljiva v izdaji prof. Lina Legiša. Poznejše pa sploh niso tako redke, da jih ne bi mogli vzeti v roko in preštudirati.

Marijan Smolik

H. Spaemann, *Was macht die Kirche mit der Macht?*, Herder Verlag, Freiburg 1993, 142.

Naslov obljublja in označuje enega najboljših Spaemanovih tekstov na témo Cerkev v sodobni Evropi. Avtor začenja svojo knjigo s pomislekom, na kakšna tla bo padlo njegovo vprašanje; zaveda se, da njegove kritike »od znotraj« marsikdo ne bo takoj razumel takšne, kot je, se pravi kot izraz njegove ljubezni do Cerkve, ampak jo povezal s kritiko »od zunaj«, s proticerkvenim trendom v svetu, ki je včasih prava medijska vojna proti Cerkvi. Avtor se zaveda krivičnosti in pretiranosti v sodbah »od zunaj«, čeprav žal to kritiko podžigajo tudi prenekateri napake Cerkve. Avtor se vprašuje, kdaj bo Cerkev sposobna bolj preišljenega in močnejšega moralnega stališča do sebe, da se ji ne bo treba braniti pred napadi, ki ji jemljejo moči. Avtor nam predstavi klasičen kriterij branja dogodkov v Cerkvi in ga tudi interpretira: ni institucija kriterij Cerkve, ampak Cerkev je kriterij institucije. V Cerkvi torej ni in ne sme biti tako, kot v »pax romana«, kjer je »mir v Rimu« pomenil »vojno na mejah« imperija. Če Cerkev sebe ali svojo dejavnost razume »imperialno«, se pravi tudi »teritorialno«, mora vedeti, da se s tem ne sooča z evangeljskim tveganjem. Naslov že daje odgovor na vprašanje, kakšna je »moč« Cerkve: služenje, »po-moč« (prim. 1 Mz 2, 18.20). Vsebinski pregled pove, da je knjiga nastala kot odgovor na nekatere po avtorjevem stališču sodeč zgrešene poteze Cerkve pri nastavljanju škofov v Avstriji, Švici in Nemčiji. Zadnji del knjige (125-142), ki nosi naslov: *Kaj počne Cerkev z močjo?*, obsega intervju z avtorjem o posvetitvi škofa Krenna na Dunaju, o problematičnem imenovanju novega škofa v Feldkirchu na

Predarlskem ter o krizi krajevne Cerkve v Churu v Švici. Zdi se, da te dežele izvajanje cerkvene oblasti doživljajo bolj afektivno kot razumsko; ima pa avtor povsem prav, ko svojo kritiko argumentira z zanj neprimer- no interpretacijo »pax romana« in pokaže na moč afekta v življenju kristjana in Cerkve. V prvem poglavju se poigra z besedo »prostor« in »moč« (Macht-Raum), ki je zelo blizu zelo sodobne miselnosti o tem, da je dovoljeno vse, kar je mogoče (Mach-Traum). Avtor s tem pokaže, da je »prostorski« pojem oziroma kategorija gole moči nebiblična in nezgodovinska in zato tudi nekrščanska. Bog se namreč razodeva kot »Bog dogajanja in zgodovine«, kot »Bog izhoda«, kot »Bog Osvoboditelj« in tako naprej, ne pa Bog imperija. Majhna dežela, ki jo Bog obljudi Abrahamu in njegovemu potomstvu, je odprta; njene meje so reke (prim. 1 Mz 15, 18). Zemljepisni pojem domovine ne prenese »kratkovidnosti« in zaprek, ampak je izrazito odprt pojem. Biblični pojem domovine je prostor, ki omogoča svobodo in zvestobo. Sveto pismo ima pred seboj Gospodovo svobodo, ki je več kot vse drugo in ki v judovstvu dejansko prenese več kot bi pričakovali: biblična »domovina« prenese deportacije, getoizacije, preganjanja in praktično vse vrste nasilja, ne da bi ga sama povzročala. Biblični »udomačeni« človek se ne bori proti sovražniku, ampak za svobodo in zvestobo. Cerkev kot značilno »biblična« domovina resnice ne poseduje, ampak je gospodar časa, ne obvlada prostora, ampak čas. Jezusu ena duša pomeni več kot ves svet. Jezus ni rojen v hiši in ne umre v hiši, on je »v tem, kar je njegovega Očeta« (prim. Lk 2, 49). Avtor to poglavje zaključí tako, da pokaže na razliko med (zgolj) *religijo* in krščansko *vero*. Drugo poglavje namenja reinter-

pretaciji človekove pra-krivde kot izročnosti skušnjavi moči. Nemogoče je reči, katera v vrsti je Spaemannova interpretacija izvirnega greha, toda avtor je več kot prepričljiv, ko pokaže, da lahko vidimo izvirni greh v vsakem času na novo, v izvirnem grehu pa lahko na nek način vidimo tudi vsak čas na novo, kolikor ga vidimo v zgodovinskem dojetanju »odrešenjskega« časa (in prostora). Pripoved o izvirnem grehu je »nadzgodovinski« ali eminentno zgodovinski tekst. Po vsem tem se smemo spet vprašati, v čem je izvirni greh? Bistvo tega greha spoznamo šele po njem, ko se »človek-brez-pomoči znajde v neodrešenem svetu« (46), in sicer tako, da ne le ve, ampak celo vidi, da se nahaja v popolnoma neustvarjalnem položaju. Človek ne more živeti kot človek brez ustvarjalnega nasprotja, ki omogoča in zahteva ljubezen. Izvirni greh je potemtakem neke vrste progresivni egoizem in v tem smislu je vsak greh progresiven propad, kolikor bolj gotovo je, da človeku-grešniku manjka ustvarjalno nasprotje, ki podarja in zahteva ljubezen. Nad njim ni mogoče izvajati oblasti, ampak ga je mogoče le ljubiti in se mu pustiti ljubiti. Skratka, gre za božje sopotništvo v zgodovini, ki človeku omogoča, da svoj greh spozna v luči odrešenja. Tako odrešenje kot greh - oba se skrivata v naslovu in oba imata nekaj opraviti z močjo - sta ključna pojma pri odgovoru na vprašanje, ki si ga zastavlja avtor. Greh je prej ali slej uveljavljanje moči nad drugimi. Odrešenje pa je, kot pravi avtor, »po-moč«. Pojem »pomoči« (48-50) je blizu ne le zaradi opredelitve odrešenja, ampak še bolj zaradi izkustvene nazornosti vsake geste, s katero človek izkazuje pomoč. Ko se namreč nekdo sklanja nad pomoči potrebnim, ponazarja božje prihajanje v svet in pokaže, da razume bistvo in pomen božjega imena

Emanuel. Nemogoče je, da bi nekdo pomagal in bil pri tem nasilen. V smislu tega ključa, ki je »pomoč« in »zavestno nenasilje«, avtor v tretjem poglavju govori o možni perverziji božjega naročila v 1 Mz 1, 28. Naročilo je človek prejel kot sodelavec pri stvarjenju. Človekovo ustvarjalnost pa žal skoraj vedno zaznamuje uporaba nasilja. Jezusove blagre smemo v tem smislu razumeti kot blagrovanje tistih, ki nasilja ne uporabljajo kot »orodja« in ne »proizvajajo«, ampak »omogočajo«. Takšen je Bog. Jezus Kristus se »ne zna« braniti. Nasilje se na njem ustavi, zlomi, izniči. Jezusa to stane življenje, toda »knez tega sveta« mu ne more nič, ker se Jezus noče boriti proti njemu »direktno«, se pravi z uporabo nasilja, ampak tako, da poslušša Očetov glas. Skušnjavske ponudbe kneza tega sveta vse po vrsti izražajo pomanjkanje njegovih konkretnih srečanj z resničnostjo. Poti, po katerih hodijo »močni«, so široke; z nikomer se v resnici ne srečajo. Široka pot je »široka« zaradi možnosti izogibanja resnici in resničnosti. Jezus to pozna in na to pripravi svoje učence, ki jih pošlje, kakor »jagneta med volkove« (Lk 10, 3). V petem poglavju (82-114) smo pri enem od glavnih vprašanj te knjige: Cerkev in njene zveze s prestolom. Avtor se sploh ne posveča in ne pusti omamiti raznim zgodovinski podatkom, marveč pokaže, kako sta tedaj, ko se Cerkev povezuje s svetno oblastjo v nevarnosti njeno duhovništvo in njen občutek za reveže. Na slednje je v našem stoletju opozoril predvsem francoski pisatelj Georges Bernanos. Njegov nikoli dokončan in niti ne prav začet Jezusov življenjepis na borih dveh straneh pokaže bolečino kristjana, ki vidi, da Cerkev, podobno kot svetna oblast, v revščini in revežih vidi neke vrste zlo, ki ga je treba odpraviti. Spaemann se zaveda tega duha. Po drugi

strani mu namreč gre za duhovništvo, se pravi za »kraljevo« duhovništvo, ki ga kristjan prejema po krstu, ne najprej za službeno duhovništvo. Tudi duhovnikovo služenje temelji na njegovem krstu. Za avtorja je usodna tako drža do revežev in revščine znotraj profesionalnega služenja kakor tudi vprašanje skrbi za občestvo, ne pa prerekanje o posvečevanju (tudi) poročenih moskih ali pričkanja o ženskem duhovništvu. Drugi del knjige je »pismo materi«, ki vidi, kako njeni otroci obračajo hrbet Cerkvi (116-123). Avtor vidi, da Evropi in Evropejcem uhaja med prsti tako imenovana »ljudska« Cerkev. Vera v sodobnem svetu res ni več »norma« in dej (praxis) vere ni več moralni dej. To je dobro, saj nam, kot pravi avtor, vse bolj postaja jasno, da krščanstvo sloni na eni sami zapovedi osebnega razmerja med Bogom in človekom oziroma med ljudmi (prim. Gal 5, 14).

Že na začetku sem omenil avtorjevo jezo nad tem, da Cerkev včasih daje prednost »oblasti«. Vendar se ne jezi samo na oblastizeljneže v Cerkvi, ampak razkrinkava tudi racionalizem, tisto vsaj za nemški prostor gotovo najbolj usodno »alternativo« zdrave kritike in pristnega pričevanja za ljubezen do Cerkve. Avtor na več mestih pokaže na nesmisel »zahteve«, da bi krščanstvo moralo obvladovati »prostor«. Edini »prostor«, ki v razodetju ohranja svoj mesto, je človekovo srce, katerega smisel je: postati »domovina«, božji počitek. Cerkev ni odvisna od institucije, ampak je njen kriterij. »Zato potrebuje evangelizacijo Cerkev sama. Če se bo zgodilo to, potem bo lahko spet evangelizirala in bo spet sol in luč« (133). Obvladovanje prostora, teritorialni vidik brez odprtosti prostora in izvajanje moči, ki ni »pomoč«, je po avtorjevem mnenju najbolj zgovoren pokazatelj, da postaja Cerkev funkcija, njeni duhov-

niki funkcionarji, da je začela izgubljati smisel za liturgijo, molitev in omogočanje kulture. Knjiga *Kaj počne Cerkev z močjo?* je izvrstno branje. Odnos Cerkve do oblasti je bil vedno kriterij njene verodostojnosti. Ker je ena temeljnih nalog Cerkve, da služi in pomaga, je *nujno potrebno*, da se ne naslanja na moč, ampak da je nemočna. Naš čas pozna dosti preveč primerov »religioznega« izvajanja oblasti in neizmerno število primerov, v katerih človek ob soočenju z nasiljem in obvladovanjem, ki prihaja nadenj, klone in spočne novo nasilje celo v imenu religije. Avtorjevo vprašanje je, če je danes Cerkev tisti prostor, se pravi srce, edina javna ustanova, v kateri je mogoče najti podobo človeka, ki je ni še izmaličilo nasilje? Ali je Cerkev tolmač Kristusovega soočanja z nasiljem, predvsem ko izvaja duhovniško službo (liturgijo, molitev in ljubezen do revežev) in se ne zaletava z nasiljem v nasilje? Koga vidimo, ko zremo Cerkvi v obraz? Nenasilen in nezavarovan Odrešenik rešuje Cerkev neke zgrešene podobe o Bogu, ki je stigma neodrešenega sveta, in od strahu pred tem, da naše stiske nihče ne razume. V božjih očeh je stiska, predvsem smrtna stiska, še nekaj povsem drugega kot »pekel«. Božja nezavarovanost, njegovo trpljenje na križu oziroma celotno življenje je pričevanje za ljubezen, ki že tukaj na zemlji ne potrebuje udobja. Ljubezen ima ves dom v tem, da ljubi. Morda bo v knjigi še kdo zazanal skoraj nepazno nit branja znamenj časov. Branje znamenj časov je branje »med vrsticami«. Večina odgovorov na pereča vprašanja današnjega sveta je takih, da gredo mimo Cerkve. Večina je takih, da »dajejo prav« tistim, ki se »borijo proti zlu«, kot se reče, ne pa za zvestobo in svobodo. Obraz Cerkve razodeva Kristusov obraz, ki ni pustil, da bi se nasilje ob njem ali po

njem obnovilo, regeneriralo in pridobilo na moči. Na njem se nasilje zlomi, čeprav je posledica tega zločin. Smisel namreč ni v borbi proti zlu, ampak v razkrinkavanju zla. Potrebno ga je zvatiti na luč, v kateri se ne znajde, saj »dela v temi«. Potrebno je pokazati, če je to seveda mogoče, da kristjanovo stališče ne spodbuja prirastka moči, ne uničuje šibkih in močnim celo omogoča, da odložijo orodje smrti. Tega se danes kristjan ne zaveda dovolj. Spaemannovo stališče je eno tistih, ki vlivajo pogum.

Anton Mlinar

issn 0006—5722

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 53 (1993)

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE

LETNO KAZALO

RAZPRAVE

Articles

V. Potočnik,

Univerza sožitja znanosti in vere. 3
University as coexistence of science and faith

D. Ocvirk,

Iz ljubezni za ljubezen. 11
Love shall arise out of love

M. Turnšek,

V zakramentih do človeka 29
In sacraments to man

R. Valenčič,

Iščemo odgovor ali pot? 43
Are we looking for an answer or for the way?

S. Gerjolj,

KKC v slovenskem kulturnem prostoru in njegova porabnost. 63
CCC in Slovenian culture, and its applicability

M. Smolik,

Raziskovanje slovenske protestantske pesmarice. 75
Research into Slovenian Protestant hymn books

B. Košir,

Območna zakonodaja kot realizacija načela subsidiarnosti 87
Regional legislation, a realization of subsidiary principle

I. Štuhec,

Pomen Jezusove odrešenjske drame za družbeno delovanje kristjana 107
The meaning of Jesus's Redemption for socio-political engagement of Christians

J. Juhant,

Človek - temelj etike? 125
Man - the ground to ethics?

R. Pietsch,

Pomen mistike v nemški filozofiji 19. stoletja 135
The significance of mysticism in German philosophy of 19th century

J. Krašovec,

Nagrada in kazen v Devteronomiju. 143
Reward and Punishment in Deuteronomy

J. Krašovec,

Kazen in prizanašanje pri Ozeju 193
Punishment and Mercy in Hosea

V. Papež,

Ekumenske smernice v Zakoniku cerkvenega prava. 215
Ecumenical guidelines in the ecclesiastical law code

C. Tóth,

Filozofija kot odnos subjekt-objekt 233
Philosophy as the Relation between Subject and Object

F. Dolinar,

Franc Grivec. 247

B. Košir, Območna zakonodaja v Ljubljanski nadškofiji	289
<i>Regional Legislation in the Archdiocese of Ljubljana</i>	
A. S. Snoj, Religiozno-etične vsebine v javni šoli	309
<i>Religious and Ethical Contents in State Schools</i>	
E. Škulj, Teologija mašnega petja	321
<i>Theology of Liturgical Singing</i>	
A. Lavrič, O hierarhiji svetnikov na oltarnih nastavkih	337
<i>On the Hierarchy of Saints on the Top Parts of Altars</i>	

PREGLEDI

Reviews

A. Štrukelj, KKC - dragocen dar za vse	157
C. Sorč, Izbrani spisi prof. dr. Antona Strleta	169
D. Ocvirk, Kaj je Nova doba (New Age?)	265
B. Košir, Ob 500. obletnici kapitlja v Novem mestu	273
J. Plut, Dialog in oznanjevanje	345
J. Šimenc, Vera in kultura	355
M. Smolik, Sources Chrétiennes	363
M. Smolik, Novi zvezki nemške liturgike	365

OCENE

Book Reviews

A. Mlinar, A. Dolenc, Medicinska etika in deontologija	185
M. Peklaj, E. Zenger, Das Erste Testament	189
I. Rojnik, Katehetsko-pedagoški leksikon	191
M. Šef, A. Dolenc, Medicinska etica in deontologija	279
J. Plut, M. Barnes, Christian Identity & Religious Pluralism	282
S. Gerjolj, W. Boehm, Was heisst: christlich erziehen	286
F. Oražem, M. Augé, Liturgia	367
M. Smolik, Gratias agamus	370
J. Plut, D. J. Bosch, Transforming mission	372
J. Plut, A. Shorter, Toward a Theology of Inculturation	375
I. Likar, J. Aldazábal, Simboli e gesti	378
M. Smolik, G. Mekinić, Duševne pesmi 1609 i 1611	379
A. Mlinar, H. Spaemann, Was macht die Kirche mit der Macht?	381

BOGOSLOVNI VESTNIK

Theological Quarterly

Izdaja Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, Poljanska 4, 61000 Ljubljana
Published by Theological Faculty, University of Ljubljana

Glavni in odgovorni urednik: France Oražem.

Uredniški odbor: Bogdan Dolenc, Jože Krašovec, Marijan Smolik, Ciril Sorč,
Anton Stres, Anton Štrukelj in Ivan Štuhec.

Lektor: Jože Kurinčič.

Oprema: Tone Štrus.

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 61000 Ljubljana.

Naslov uprave: Družina, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana.

Pri financiranju Bogoslovnega vestnika je sodelovalo Ministrstvo za znanost in tehnologijo.

Letna naročnina: 2000,00 SIT, posamezna številka 500,00 SIT, za inozemstvo 45 USD, ŽR za SIT: 50100-620-107-05-1010115-735329; za tujo valuto: 50100-620-133 7384-99818/4.

Tisk: Družina, Ljubljana.

VSEBINA

Contents

RAZPRAVE

Articles

- B. Košir,**
Območna zakonodaja v Ljubljanski nadškofiji 289
Regional Legislation in the Archdiocese of Ljubljana
- A. S. Snoj,**
Religiozno-etične vsebine v javni šoli 309
Religious and Ethical Contents in State Schools
- E. Škulj,**
Teologija mašnega petja 321
Theology of Liturgical Singing
- A. Lavrič,**
O hierarhiji svetnikov na oltarnih nastavkih 337
On the Hierarchy of Saints on the Top Parts of Altars

PREGLEDI

Reviews

- J. Plut,**
Dialog in oznanjevanje 345
- J. Šimenc,**
Vera in kultura 355
- M. Smolik,**
Sources Chrétiennes 363
- M. Smolik,**
Novi zvezki nemške liturgike 365

OCENE

Book Reviews

- F. Oražem,**
M. Augé, Liturgia 367
- M. Smolik,**
Gratias agamus 370
- J. Plut,**
D. J. Bosch, Transforming mission 372
- J. Plut,**
A. Shorter, Toward a Theology of Inculturation 375
- I. Likar,**
J. Aldazábal, Simboli e gesti 378
- M. Smolik,**
G. Mekinić, Duševne pesmi 1609 i 1611 379
- A. Mlinar,**
H. Spaemann, Was macht die Kirche mit der Macht? 381

