

HANS MAIER

## »Prisili jih vstopiti«

O teološkem opravičenju verske prisile v zahodnem  
krščanstvu

## 1. Izhodišče

Človek more moralni dolžnosti, da išče resnico in da sledi spoznani resnici odgovoriti samo v popolni svobodi. Zato je sama po sebi prepovedana državna ali cerkvena prisila v religioznih zadevah. To gledanje je bilo v krščanski teologiji razširjeno že zgodaj in je zabeleženo v mnogih besedilih cerkvenih očetov. V njih odseva osvoboditev krščanske vere od pritiska antičnih državnih kultov: namesto kolektivnega obreda je vedno močnejše stopala osebna vera posameznika.

Zato Tertulijan meni, da ima človek pravico glede religioznih reči ravnati zgolj v skladu z lastnim prepričanjem. Religija ne trpi nobenega nasilja, še najmanj pa od same religije – »nec religionis est cogere religionem«.<sup>1</sup> Laktancij pravi, da more voditi le v hinavščino in sprenevedanje, če kdo časti nekaj pod prisilo, česar v resnici sploh noče častiti.<sup>2</sup> V cerkvenem pravu se v stoletjih srednjega veka razvijejo ustrezna pravna načela. Tako Gracijan trdno vztraja pri tem, »da se nikogar ne sme siliti k veri« (ad fidem nullus est cogen- dus),<sup>3</sup> in Tomaž ta stavek podkrepi z opozorilom, da je vera stvar (svobodne) volje.<sup>4</sup> Temu ustrezne ugotovitve prava segajo vse do nove dobe, da, celo v sedanjost. Tako staro kot novo cerkveno pravo

---

*Hans Maier, roj. 1931, je zaslužni profesor za politične vede Univerze München. Bil je bavarski državni minister za pouk in kulturo, od 1988 do 1999 predsednik Guardianijeve stolice v Münchnu. Ustanovni član in soizdajatelj nemške revije Communio. - Članek Compelle intrare. Zur theologischen Rechtfertigung des Glaubenszwanges im abendländischen Christentum, v: IkZ Communio 46 (2017) 110-122 je prevedel Jože Urbanija.*

vse do danes striktno in odločno zavrača versko prisilo. Zakonik cerkvenega prava iz leta 1983 vsebuje stavek: »Nihče nima pravice nagibati človeka k sprejemu katoliške vere proti njegovi vesti.«<sup>5</sup>

Prav tako ne smemo prezreti, da je v zgodovini krščanstva vedno znova obstajalo nasilje v zadevah religije, nasilje tudi »v imenu religije« - to pade v oči vsakemu opazovalcu, ki vidi pričevanja. O oblasti in nasilju v Cerkvi, o nasilnih dejanjih kristjanov, o tako imenovani »kriminalni zgodovini krščanstva«<sup>6</sup> obstaja obsežna, pogosto prav polemična literatura. Zgodovine krščanstva pa danes vendarle kritično ne presojujejo samo nasprotniki in sovražniki od zunaj. Tudi med kristjani ima pomembno vlogo razprava o lastni preteklosti. Zlasti katoliška Cerkev se je v zadnjem času zavzela za mnogovrstne spodbude, da se bolj natančno raziščejo vprašljivi postopki njene zgodovine – ne v apologetski nameri, kot se je to dogajalo večinoma v prejšnjih časih, ampak zgolj zato, da se stvari razčistijo in zlo odpravi. Tako je papež Janez Pavel II. v svoji znameniti prošnji za odpuščanje 12. marca 2000 izpovedal splošno in posebno priznanje krivde za celotno preteklo zgodovino Cerkve. V razpravi je dva tisoč let cerkvenega ravnanja pri oznanjevanju evangelija. Zaključek v papeževih besedah: »... pogosto so kristjani evangelij zatajili in se ravnali po logiki sile /.../ Odpusti nam!«<sup>7</sup>

## 2. *Corpus delicti: Compelle intrare*

Med teološkimi utemeljitvami za nasilje v religioznih zadevah je postala najslavnejša svetopisemska beseda: *compelle intrare, prisili jih vstopiti*. To je nadvse oprijemljiva podoba; dokazi spremljajo celotno cerkveno zgodovino: od Avgušтина pa vse do reformatorjev, od španskih sholastikov pa vse do teologov sodobnega ljudskega misijona. *Compelle intrare* je nudila skozi daljši čas neopazno – kot se je zdelo – legitimen in nespotakljiv vstop v težavno problematiko religije – misijona - nasilja.<sup>8</sup>

Navedimo najprej besedilo, ki zadevajo to problematiko. Nahaja se v Lukovem evangeliju: Lk 14,16-24. Govor je o hišnem gospodar-

ju, ki pripravlja veliko gostijo in povabi nanjo mnogo gostov, toda povabljeni so se začeli opravičevati, eden je kupil hišo (v grškem prevodu: njivo) in si jo mora iti ogledat, drugi je kupil pet jarmov volov in jih mora iti preizkusit; tretji se je oženil in zato ne more priti. »In služabnik se je vrnil in to sporočil svojemu gospodarju. Tedaj se je hišni gospodar razjezil in rekel svojemu služabniku: pojdi brž na mestne ceste in ulice in pripelji sem uboge in pohabljene, slepe in hrome. Služabnik je rekel svojemu gospodarju: Gospod, zgodilo se je, kar si naročil, in še je prostor. Tedaj je gospodar rekel služabniku: pojdi na pota in vzdolž ograj in prisili ljudi, naj vstopijo, da se napolni moja hiša. Kajti povem vam: Nobeden izmed onih povabljenih mož ne bo okusil moje večerje.«<sup>9</sup>

»...et compelle intrare, ut impleatur domus mea» je zapisano v besedilu Vulgate. Grško se glasi: καὶ ἀνάγκασον εἰσελθεῖν, ἵνα γεμισθῇ μου ὁ οἶκος. »Prisili ljudi, naj vstopijo« je pač primeren izraz, ki dejansko še najbolj zadene smisel – »zwinge sie«, bi bilo preostro, »bitte sie« ali »fordere sie auf« pa bi bilo prešibko. Tako Luther<sup>10</sup> kot tudi Allioli<sup>11</sup> in večina katoliških prevodov kot tudi skupni prevod iz leta 1972<sup>12</sup> uporabljajo izraz »nötigen« - beseda dobro zadene pomen latinskega *compellere* (gnati, skupaj zgna-ti) – še bolje pa grško *anankazo*, čigar pomenski spekter sega od »zwingen – prisiliti« pa vse do »überzeugen – prepričati«.

Pri grških in latinskih cerkvenih očetih ta prilika dolgo časa ni imela nobene vloge. Njena teološka raba in uporabnost se začne šele z Avguštinom – potem pa seveda zelo močno in dolgoročno intenzivno. Naj tudi tu navedemo izvirno besedilo: Avguštin kasneje kot škof v Hipponu piše leta 408 donatističnemu škofu Vincenciju: »Meniš, da se nikogar ne sme prisiliti k pravičnosti, čeprav bereš, da je hišni gospodar rekel svojemu služabniku /Vse, ki jih najdete, prisilite, da vstopijo, in četudi bereš, da je bil tudi Savel, kasnejši Pavel pod pritiskom silnega Kristusovega delovanja spoznal in sprejel resnico ... Razumeš torej že, kakor menim, da ne gre za to, ali je kdo sploh prisiljen, marveč čemu je prisiljen, naj je to dobro ali slabo.« Mnogi heretiki, tako dokazuje Avguštin, so našli pot nazaj v Cerkev šele po prisili. »Tem primerom, ki so mi

jih predočili moji sobratje škofje, sem se uklonil.« Avguštin v tem pismu diskretno nakaže, da je prej mislil drugače. Menil naj bi, da se ne sme nikogar prisiliti k edinosti s Kristusom. Toda praktično izkustvo z donatističnim gibanjem v Severni Afriki naj bi ga poučilo o nečem boljšem. Preudarna prisila bi lahko pod določenimi pogoji prispevala k spreobrnitvi tistih, ki so se odvrnili od skupne vere – in s tem prispevala k javnemu miru.<sup>13</sup>

S tem je bila ustvarjena nova paradigma. Odslej so priliko o veliki gostiji razlagali izključno v opisanem pomenu.

Avguštinova razlaga je v naslednjem obdobju predvsem v ravanju s tistimi, ki so se oddaljili od Cerkve, pri obravnavi herezij in heretikov razvila širok, pogosto usoden učinek. Pri tem so bile kmalu prekoračene tudi meje, ki se jih je bil Avguštin še držal in hotel držati – saj je vendar smrtno kaznovanje heretikov odločno zavračal tudi v svojih kasnejših letih. V krivoverskih procesih srednjega veka pa je vendarle starokrščanska odpoved telesnemu kaznovanju heretikov postopno izginjala. (Prva usmrtitev heretikov na Zahodu je bila leta 385 na cesarskem dvoru v Trierju). Popustljivost zgodnejšega obdobja, ki se je usmerjala po biblični prisposobi o plevelu med pšenico in je biblično svetovala potrpežljivost (»Pustite oboje rasti do žetve«) se je vse bolj pozabljala. Na njeno mesto stopi sodniški decizionizem, ki je v heretikovi skrutitvi Boga in širitvi takšnega nauka videl neposredno in takojšnjo hudodelstvo.<sup>14</sup>

Tako je mogel Joseph Höffner v svoji knjigi »Kolonialismus und Evangelium« že leta 1947 ostro obsoditi Avguštinovo novo interpretacijo *compelle intrare*: »Te stavke so predajali naprej iz stoletja v stoletje; bili so sprejeti v Gracijanove Dekrete; služili so za opravičenje krivoverskih kaznovanj, inkviziciji in podjarmljenju Indijancev še v 16. stoletju.«<sup>15</sup>

### 3. Kolonializem in krščanstvo

K spodbudi za kolonialno ekspanzijo od 14. stol. naprej zagotovo še vedno spada krščanski poziv »Pojdite po vsem svetu«, skrb

za spreobrnjenje narodov – poslej seveda prepleteno z drugimi prvinami. To so: splošna radovednost v razkrivanju sveta, raziskovanje morskih poti do drugih kontinentov, iskanje mističnega Eldorada, zlate dežele, iskanje začimb, sužnjev, pustolovščin.<sup>16</sup> V kolonialnem obdobju je bil krščanskemu misijonarju skoraj neizogibno za petami vojak, osvajalec, trgovec, upravitelj. Krščanski misijon se je vedno neločljivo povezoval z drugimi, posvetnimi cilji. Osredotočen je bil evropsko in je takšen še dolgo ostal. V novodobni vatikanski upravi so Congregatio de Propaganda Fide dolgo, vse do 20. stoletja skoraj izključno obvladovali Evropejci.<sup>17</sup>

Težišče teološke razprave se je v tem času preneslo v javno pravo, v *ius gentium* – na vprašanje ravnanja z domorodci Novega sveta, njihovih pravic in dolžnosti. Joseph Höffner je pokazal, da je krutost boja proti domorodcem v Novem svetu sovpadala tudi z zaostritvijo nauka o »pravični vojni«. Vse to so pripravljali že v času križarskih pohodov. Tako je učil že papež Inocenc IV. (1243-1254), da bi papež mogel ukazati nevernikom, da krščanskim oznanjevalcem vere omogočijo dostop v kraje pod njihovo oblastjo – in če zavračajo pokorščino, naj se jih prisili s posvetno silo. Možna utemeljitev za pravično vojno ni bila torej nič več samo krivica poganov nasproti kristjanom, marveč krivica (nevere) do Boga. Teoretično so s tem »odnos do poganskih ljudstev obravnavali kot trajno vojno stanje«.<sup>18</sup>

Proti temu zoženju in zaostritvi svetopisemske besede »Prisili jih!« se je vedno znova dvigal protest tudi med krščanskimi teologi in pravniki. Prav v Španiji je bilo za časa kolonializacije tega polno – pomislimo na boj Las Casasa proti ukrepom osvajalcev (konkvistadorjev) in na Vitorijev razvoj nove kolonialne etike. Toda potrebno je bilo še veliko časa, da se je začela Cerkev ločevati od nič več religiozno podjetnega kolonializma, ki je medtem postajal bolj in bolj profan.

Dejansko je bil ta cilj dosežen šele v poznem 19. in 20. stoletju. V tem času so začeli papeži, začeni z Leonom XIII., združevati kolonializem in misijon. Še kar uspešno so začeli osvobajati misijon od posvetnih vplivov in ga graditi z domačo duhovščino.<sup>19</sup>

V naslednjem obdobju se je Cerkev dosledno širila v svetovnih razsežnostih, nič več osredotočena le na Evropo. Sestava kardinalskega kolegija – do 1961 še z italijansko večino – se je temeljito spremenila, prav tako se je spremenilo škofovstvo prej tako imenovanih misijonskih dežel. Hanno Helbling je 1981 to razliko takole opisal: »Pred tridesetimi leti je misijonski škof evropskega ali ameriškega porekla, ko je obiskal Rim, vstopil s spremstvom drugačne barve polti v palačo Kongregacije De Propaganda Fide na Španskem trgu. Danes prihaja tja ‚domorodni‘ krajevni škof pred svojim belim tajnikom in svetovalcem.«<sup>20</sup> Helbling pravi, da smo se »poslovlili od stare misijonske miselnosti.« To je posledica dejstva, da je v katoliški Cerkvi Tretji svet dosegel raven nekdanjega »Prvega sveta«. V skladu s tem se misijonska kongregacija od leta 1988 tudi nič več ne imenuje »de Propaganda Fide«, ampak »za evngelizacijo narodov«. Paternalistični evropski poudarek v imenu misijonske centrale je stvar preteklosti.

#### 4. *Compelle intrare – tudi v reformaciji?*

Bolj mimogrede, v obliki ekskurza, naj se na tem mestu vprašamo o prispevku reformacije k naši temi. Kako so reformatorji gledali na razmerje do resnice in svobode, na problem varovanja in širitve vere? Obstaja tudi reformatorski »compelle intrare«?

Na vprašanje je treba odgovoriti z razlikovanjem.<sup>21</sup> Luter je poudarjal svobodo dejanja vere, obenem pa se je trdno držal absolutne zahteve evangelija. »Toleranca« - beseda latinskega izvora, je bila zanj stvar ljubezni, potrpežljivega razumevanja, ne pa stvar vere, ki je »intolerantna« in mora takšna ostati. Tudi Calvinu pomeni »tolerantia« področje praktičnega sobivanja, je »mansuetudo animi« (blagost duha), pot sredine med preveliko strogostjo in vse odpuščajočo milino. Ni pa mogoče trpeti malikovanja, vraževerja in magije, tudi ne osrednjih naukov krščanske vere, kot je dogma o Sveti Trojici. V tem smislu je Calvin, kot je znano, opravičeval usmrnitev španskega zdravnika Serveta leta 1553 v Ženevi.

Če je bil stari protestantizem z nekaj izjemami še čisto na tleh enotno-skupne vere in njene obvezne veljave v javnem življenju,<sup>22</sup> pa se je državna praksa pod pritiskom okoliščin kmalu začela odmikati od tega ravnanja. Bistri duhovi so vedno bolj spoznavali, da v sporu med katoličani in protestanti ne gre za tradicionalni verski spor med večino in heretično manjšino, s katerim se je teologija že od Avgušтина naprej (da, že od Pavla) vedno znova soočala. Primerljivi sta marveč močni verski skupnosti, ki si nasprotujeta – in se obe sklicujeta na krščansko dediščino. Protestanti in katoličani ne morejo drug drugega, kar se kmalu pokaže, niti izriniti, niti uničiti, niti spreobrniti, tako da morajo nujno drug z drugim ohranjati mir, verski mir – vsaj do takrat, ko bo moral skupni koncil razrešiti problem »razdvojene religije«.<sup>23</sup>

Augsburški verski mir je bil v državi odločilni korak k dejanski toleranci med katoliško in luteransko veroizpovedjo. Z njim se še ni začelo vzpostavljanje splošne verske svobode. Njegov cilj je bil: »ne verska svoboda, ampak verska dvojnost«, kakor se je izrazil Gerhard Anshütz. Toda augsburški verski mir kljub tedanjemu pojmovanju vendarle vsebuje določbe, ki dajejo nekaj prostora osebni odločitvi, kot na primer pravico, da se z ženo in otrokom proti plačilu davka lahko izseliš ( 24).<sup>24</sup> Bistveni napredek pride stoletje zatem, ko so se umirile strasti v tridesetletni vojni: Instrumentum Pacis Osnabrugense (IPO) je razširil krog svobodnega prakticiranja religije. V 5. pogl. §31 in 32 IPO je določeno, da naj drugače verujoči stanovi, ki so v »normalnem letu« 1624 opravljali exercitium religionis po katoliški ali augsburški veroizpovedi, to obdržijo tudi v bodoče; tiste, ki pa tega nimajo, ali hočejo v bodoče prestopiti v drugo veroizpoved, pa naj deželni gospod »potrpežljivo prenaša« (patienter tolerantur). V svobodi vesti – tukaj se v državnem pravu pojavi pojem conscientia libera – naj gojijo svojo domačo pobožnost ter v sosednjem območju lahko prisostvujejo javnemu bogoslužju.<sup>25</sup>

Ob takšen ozadju je moral ta »compelle intrare« v evangeličanskem območju postopoma zbledeti, kakor pričuje kasnejši dogodek iz prve polovice 18. stoletja. Pod predsedstvom teologa in kanclerja Christophä Matthäusa Pfaffa je Wolfgang Ludwig Liesching, iz

Göpingena izhajajoči tübingeški ustanovitelj, 21. marca 1731 zagovarjal v disputaciji na tübingeški univerzi tezo »De tolerandis vel non tolerandis in Religione Dissidentibus«. <sup>26</sup> Izhodišče je bilo zopet besedilo iz Lukovega evangelija »Velika gostija« in osrednje navodilo »ἀνάγκασον εἰσελθεῖν« - »Compelle ad intrandum«.

Besedilo <sup>27</sup> je bilo razloženo popolnoma v smislu izročila: družinski oče je Bog sam; služabnik, ki kliče povabljen, je Kristus z apostoli, hiša je Cerkev, velika gostija je milost, povabilo je oznanilo evangelija. Prvi povabljeni, ki povabilo prezirajo, so Judje, naslednji so kristjani iz vseh narodov, ki sledijo klicu služabnika. To vse, kot pravi komentator, lahko z lahkoto spoznamo in primerjamo z drugimi vzporednimi mesti v Novi zavezi. <sup>28</sup>

Osrednja teza besedila je razvita že na začetku: izraza ἀνάγκασω in compellere, tako avtor, je treba razlagati strogo v smislu »emfatično in nujno povabilo«, *invitatio emphatice & instantissime facienda*, - vendar pa nikakor ni mišljena prisila in nasilje. Tudi istovetenje »služabnika« s svetno silo je napačna razlaga evangeljske prilike; mišljeni so Kristus in apostoli; ti pa ne bi nikdar s svojimi pridigami povezovali zunanje sile ali celo orožja (vim externam vel carnalia arma). Razumljivo je, da so s tega izhodišča kritično gledali na vso zgodovino tega »compelle intrare« in jo označili kot zмотo, ki so jo že zdavnaj ovrgle boljše izkušnje s tolerančnimi pravili. <sup>29</sup> V zgodnjem obdobju reformacije so proti heretikom res uporabljali silo, a to razlagajo kot posamezen primer, ki ga ni mogoče očitati protestantski skupnosti kot celoti. <sup>30</sup>

5. Sklep: boj za versko svobodo na drugem vatikanskem koncilu

Dlje kot v protestantizmu se je ta »compelle intrare« obdržal v katoliškem svetu. Seveda so uporabljali silo za varovanje religije od 19. stoletja naprej samo še v katoliških državah – in tudi tu nikakor ne na splošno in neomejeno. Ko je Pij IX. leta 1864 v svojem »Syllabusu« skupaj z drugimi »zmotami časa« obsodil tudi versko svobodo, <sup>31</sup> je skušal francoski škof Dupanloup vsebino tega besedila omehčati s širokosrčno razlago. Razlikoval je tezo od hipoteze: kot splošno načelo (teza) verska svoboda ne bi bila sprejemljiva; kot hipoteza pa pod posebnimi zgodovinskimi pogoji, na primer v religiozno raz-



deljeni deželi, bi bila vsekakor opravičljiva. Tako zasnovan zagovor, ki ga je bil papež sicer vesel, je bil seveda problematičen in ni dolgo trajal. Odprl je okna in vrata oportunitizmu in večpomenskosti. V Parizu je glede na precej posvetno življenje nuncija Chigija hitro zaokrožila šala: »Teza je, če nuncij razglasi, da je treba Žide sežgati; hipoteza pa, če je pri gospodu Rothschildu opoldne na kosilu.«<sup>32</sup>

Zadnjič in odločilno so se v zadnjem času spoprijeli v katoliškem svetu glede sile za zaščito in širitev vere na drugem vatiškem koncilu ob razglasitvi verske svobode. Razprava na 80. generalni kongregaciji septembra 1964 je postala preizkus razcepitve stališč; o nobenem besedilu drugega vatiškega koncila, tudi ne o enako sporni Pastoralni konstituciji Cerkev v sodobnem svetu (*Gaudium et spes*) ni bilo slišati v koncilski dvorani toliko žolčnih odmevov in oporekanj.<sup>33</sup>

Večina koncilskih očetov je sicer že od začetka zagovarjala izjavo o verski svobodi. Toda nasprotujoča manjšina je bila močna, ker se je mogla opirati na izjave papeškega cerkvenega učiteljstva, ki so bile nesporno povsem nasprotne osnutku besedila - in to v nepretrganem sosledju pričevanj od časa francoske revolucije pa vse do papeževanja Leona XIII. Opozarjali so, da bi bile v tej razglasitvi izenačene pravice tistih, katerih vest se moti in tistih »s pravo vestjo«. Zmota pa nima nobene pravice nasproti objektivni pravici resnice. »Shema je zmotna v pretiravanju, ker trdi, da bi bil vreden spoštovanja tisti, ki sledi svoji vesti, četudi se moti« - tako kardinal Ottaviani. Škof Marcel Lefèbvre je obsodil besedilo v celoti, »ker ni utemeljen na Kristusovi pravici in pravici Cerkve.«<sup>34</sup>

Toda do besede je prišla tudi nasprotna stran. Opozorila je, da se praksa Svetega sedeža glede konkordata že dolgo časa približuje principom verske svobode. Kardinal Heenan, nadškof v Westminsteru, je opozoril na razmere v Angliji in predstavil sliko državne cerkve - anglikanske -, ki je glede svoje uradne držbe tolerantna do drugače vernih. Njegove besede so postale pomembne, ker natančno opišejo položaj pluralistične družbe: »Dandanes Velike Britanije nikakor ne moremo videti kot katoliške. Cerkev v Angliji je uradno državna Cerkev, na vrhu katere je kraljica. V resnici

pa mnogi naši sodržavljeni ne prakticirajo nobene religije. Kljub temu pa se ima večina Angležev za kristjane. V Angliji so otroci večinoma krščeni, ljudje se hočejo večinoma cerkveno poročiti, in skoraj vsi imajo krščanski pogreb. Seveda so ob tem tudi ljudje, ki ne priznajo nobene religije. Imamo torej pluralistično družbo, v kateri je kljub vsemu religija zasebno ali uradno spoštovana. Četudi je Cerkev v Angliji državna Cerkev, je državljanom drugih veroizpovedi zagotovljena popolna verska svoboda. Zato daje država na primer katoliškim šolam bistveno pomoč in v celoti pokrije plače njihovim profesorjem, tudi če so duhovniki ali redovniki. Toda – in tako je prav – katoliške šole uživajo iste pravice in imajo iste dolžnosti kot šole angleške Cerkve.«<sup>35</sup>

Tehtnica je krepko nihala med zagovorniki in nasprotniki izjave o verski svobodi. Shema je bila večkrat predelana. O mnogih posameznih vprašanjih se je na novo razpravljalo. Pojmi kot strpnost, prisila, vest, meje verske svobode, so bili precizirani. Oktobra 1964 je bila oblikovana tretja različica besedila. Novembra naj bi sledilo glasovanje. Toda nasprotniki dokumenta so dosegli preložitve. To je pri večini sprožilo veliko nezadovoljstvo, ki je dalo zamaha številnim peticijam papežu Pavlu VI. Vendar je bil za besedilo ta prisilni premor koristen. Dokončna različica besedila – že šesta – je bila po nadaljnjih predelavah in bistvenem skrajšanju, poenostavitvi in strnitvi več kot eno leto zatem, 7. decembra 1965, sprejeta na koncilu – in zdaj z veliko večino: 2308 placet, 70 non placet.<sup>36</sup>

Odslej naprej ni bila verska svoboda, potem ko je postala uradni naslov cerkveno učiteljskega dokumenta, v katoliški Cerkvi nič več sporna, bila je dokončno priznana. Bilo je, kot je to izrazil koncilski svetovalec – Joseph Ratzinger – leta 1965: »konec srednjega veka, in konec Konstantinskega obdobja.«<sup>37</sup>

Pozitivno je nedvomno bilo to, da se je drugi vatikanski koncil lotil te teme in kljub močnim nasprotovanjem pripeljal do konca, pozitivno je bilo, da sta bila preseženi dvoumnost in podvajanje – vsa pravica za resnico, za zmoto pa največje potrpljenje; Pozitivna je bilo predvsem izpoved človekove svobode in dostojanstva in trezna ocena države, ki je v novem gledanju koncilskih očetov izgubila

težo skrbi za zveličanje, hkrati pa je bila usmerjena na njeno pravo poslanstvo, ohranjanje prava in miru in skrbi za javno dobro.

Zgodovinar bo gotovo izrazil obžalovanje: da zaradi turbulenc pri svetovanjih in glasovanjih<sup>38</sup> - in pač tudi zaradi načelnih pomislekov – ni prišlo do izjave, ki je bila v začetku kot uvodni del načrtovanega zgodovinskega vprašanja (*Quaestio historica*).<sup>39</sup> Predstavljala in izražala naj bi razgibano zgodovino tega *Compelle intrare*«,državnega patronata nad Cerkvijo, podreditev »svobode« pod »resnico«, na pol sprejete in pogosto nazaj vzete tolerance; to bi seveda bilo možno le, če bi se v tekstu zgodil prelom, odklon od prejšnjih navad, odkrita menjava paradigem. Toda čas za to očitno še ni dozorel. Za koncilске očete je bilo naporno, da ugovore proti starejšim cerkvenim izjavam in stališčem sicer ne tajijo ali prekrivajo – ampak o njih vseeno odprto ne razpravljajo. Vse je dajalo vtis kontinuitete, doslednosti. Priznanje zgodovinske krivde, ki jo je moral izreči papež Janez Pavel II. 35 let kasneje na prvo postno nedeljo leta 2000, je bilo 1965 še popolnoma zunaj splošnih predstav.

Navsezadnje: da se Cerkev more motiti in to tudi pove, ni več noben tabu. In tako smemo upati, da bo izpostavljeno *Quaestio historica* (zgodovinsko vprašanje) nekega dne s cerkvene strani ponovno sproženo!

### Opombe

<sup>1</sup> TERTULLIAN, *Ad Scapulam* (ed. Bas. 1591), 498.

<sup>2</sup> LACTANTIUS, *Epitome*, c. 54.

<sup>3</sup> *Decretum Gratiani*, pars II, c. 23, q. 5, c. 33.

<sup>4</sup> TOMAŽ AKVINSKI, *Summa theologica* II–II, 10, 8.

<sup>5</sup> CIC can. 748 § 2. Tukaj: Winfried AYMANS, *Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici* (Aymans-Mörsdorf III), Paderborn 2007, 8 f.

<sup>6</sup> Tako istoimensko delo v treh delih, avtor: Karlheinz DESCHNER, Reinbek 1986–1990; za kritiko prim. Hans Reinhard SEELIGER, *Kriminalisierung des Christentums? Karlheinz Deschners Kirchengeschichte auf dem Prüfstand*, Freiburg <sup>2</sup>1993.

<sup>7</sup> Sporočilo za medije Nemske škofovske konference: *Vergebungsbite von Papst Johannes Paul II. Allgemeines Gebet, Schuldbekentnis und Vergebungsbite beim Pontifikalgottesdienst am 12.3.2000 in St. Peter in Rom.*

<sup>8</sup>Karl Heinz CHELIUS, *Compelle intrare*, v: Augustinus-Lexikon 1, Basel 1986–1994, 1084 s.

<sup>9</sup>Nemško besedilo: Joseph Franz von ALLIOLI, *Das Neue Testament*, deutsch nach der Vulgata, Neuausgabe Colmar 1942, 219.

<sup>10</sup>Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1968, Das Neue Testament, 100.

<sup>11</sup>Glej op. 9.

<sup>12</sup>Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Das Neue Testament, 6. Aufl., Stuttgart 1975, 151.

<sup>13</sup>Ep 93 Ad Vincentinum (CSEL 34). Deutsche Übersetzung: Alfred Hoffmann, *Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus Ausgewählte Briefe* = Bibliothek der Kirchenväter Bd. IX, KemptenMünchen 1917, 333–384 (citati 338, 349 s.).

<sup>14</sup>Arnold ANGENENDT je v svoji nedavno objavljeni knjigi *Toleranz und Gewalt* imenoval v srednjem veku v Cerkvi običajno, v zgodnji novi dobi izpopolnjeno prakso usmrtitve heretikov «christlichen Sündenfall» (krščanski padec človeka). Arnold ANGENENDT, *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*, Münster,<sup>2</sup> 2007, 245.

<sup>15</sup>Joseph HÖFFNER, *Kolonialismus und Evangelium*, Trier<sup>2</sup> 1969, 45.

<sup>16</sup>Eberhard SCHMITT, *Die Anfänge der neuropäischen Expansion*, Idstein 1991; Urs BITTERLI – Eberhard SCHMITT (izd.), *Die Kenntnis beider «Indien» im frühneuzeitlichen Europa*, München 1991; Thomas BECK – Annerose MENNINGER – Thomas SCHLEICH (izd.), *Kolumbus' Erben. Europäische Expansion und überseeische Ethnien im ersten Kolonialzeitalter 1415–1815*, Darmstadt 1992; Horst GRÜNDER, *Welteroberung und Christentum. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit*, Gütersloh 1992; Eberhard SCHMITT, *Atlantische Expansion und maritime Indienfahrt im 16. Jahrhundert*, Bamberg 1992; Friedrich-Karl von HUTTEN, *Das Gold der Neuen Welt. Die Papiere des Welsler-Konquistadors und Generalkapitäns von Venezuela Philipp von Hutten 1534–1541*, Hildburghausen 1996; Klaus KOSCHORKE (izd.), «Christen und Gewürze». *Konfrontation und Interaktion kolonialer und indigener Christentumsvarianten*, Göttingen 1998; Jürgen OSTERHAMMEL, *Sklaverei und die Zivilisation des Westens* = Carl Friedrich von Siemens Stiftung, Themen Band 70, München 2000; Markus A. DENZEL (izd.), *Vom Welthandel des 18. Jahrhunderts zur Globalisierung des 21. Jahrhunderts*, Stuttgart 2007.

<sup>17</sup>Congregatio de Propaganda Fide je 1622 ustanovil papež Gregor XV. za katoliško misijsko dejavnost. Leta 1962 je obsegala 577 škofij, 6 opatij nullius, 114 apostolskih vikariatov, 93 apostolskih prefektur in 3 misije sui iuris; prim. Nikolaus KOWALSKY, *Propaganda-Kongregation*, v: Lexikon für Theologie und Kirche, zv. 8, Freiburg 1963.

<sup>18</sup>Joseph Höffner, *Kolonialismus und Evangelium*, Trier<sup>2</sup> 1969, 42 ss., 62ss.

<sup>19</sup>Te namere je vseboval že program, ki ga je zasnoval Francesco Ingoli, prvi tajnik Kongregacije de Propaganda Fide (1622–1649), sistematično pa so bile lahko realizirane šele potem, ko se Cerkev po koncu cerkvene države leta 1871 ni več naslanjala na tradicionalno evropsko zaščito.

<sup>20</sup>Hanno HELBLIN, *Politik der Päpste. Der Vatikan im Weltgeschehen 1958–1978*, Frankfurt 1981, 63.

<sup>21</sup>K temu: Klaus SCHREINER – Gerhard BESIER, *Toleranz*, v: *Geschichtliche Grundbegriffe* 6, Stuttgart 1990, 445–605, posebno 472–494.

<sup>22</sup>Ernst Walter ZEEDEN, *Die Entstehung der Konfessionen*, München 1965, 11

<sup>23</sup> Dietmar WILLOWEIT, *Religionsrecht im Heiligen Römischen Reich zwischen Mittelalter und Aufklärung*, v: *Als Frieden möglich war. 450 Jahre Augsburger Religionsfrieden*, izd. Carl A. HOFFMANN u.a., Regensburg 2005, 35–50; Martin HECKEL, *Vom Religionskonflikt zur Ausgleichsordnung. Der Sonderweg des deutschen Staatskirchenrechts vom Augsburger Religionsfrieden 1555 bis zur Gegenwart* = Bayerische Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl., Abhandlungen NF Heft 130, München 2007.

<sup>24</sup> Prim. Axel GOTTHARD, *Der Augsburger Religionsfrieden*, Münster 2004, 118 ss., poudarja, da Ius emigrandi 1555 med veroizpovedmi ni bil sporen.

<sup>25</sup> WILLOWEIT, *Religionsrecht* (s. Anm. 23), 47ss; HECKEL, *Religionskonflikt* (glej op. 23), 25ss.

<sup>26</sup> V nadaljevanju citirano po UB München Sig.4<sup>o</sup> Theol. 2896. Za opozorilo na ta tekst se zahvaljujem Klausu Schreinerju.

<sup>27</sup> Commentariolus Theologicus ad Verba Christi Compelle ad intrandum sive De tolerandis vel noch tolerandis in Religione Dissidentibus..., Tubingae 1732.

<sup>28</sup> Commentariolus § 1; navedeno med drugim vzporedno mesto pri Mt 22, 1 ss.

<sup>29</sup> Commentariolus §§ 4, 5. – Gegenüber offenkundigen Atheisten, Spinozisten, Deisten gilt es freilich auch nach Meinung des Autors die «Grenzen der Toleranz zu ziehen» (limites tolerantiae ponere), so §6 – ohne dass genauer gesagt wird, was mit ihnen zu geschehen habe.

<sup>30</sup> Corollarium I; tu je bil z ognjem in mečem pokončan heretik Servet, Valentinus Gentilis und Johannes Sylvanus erwähnt mit dem entschuldigenden Zusatz: «facta haec particularia sunt, quae Protestantium toti Ecclesiae nequeunt objici.»

<sup>31</sup> Text: ASS 3 (1867). 168–176; prim. Hans MAIER, *Die Freiheitsidee der Aufklärung und die katholische Tradition*, v: Krzysztof Michalski (Hg.), *Aufklärung heute. Castelgandolfo-Gespräche 1996*, Stuttgart 1996, 75–106; Hubert WOLF, *Der Syllabus*, v: *Kirche im 19. Jahrhundert*, izd. Manfred WEITLAUFF, Regensburg 1998, 115–139.

<sup>32</sup> Félix-Antoine-Philibert DUPANLOUP, *La convention du 15 septembre et l'encyclique du 8 décembre*, Paris 1865; Roger Aubert, *Le Pontificat de Pie IX*, Paris 1952, 252.

<sup>33</sup> Jerome HAMER – Yves CONGAR (izd), *Die Konzilsklärung über die Religionsfreiheit, lateinischer und deutscher Text, mit Kommentaren von Pietro Pavan, Jan Willebrands, Émile-Joseph de Smedt u.a.*, Paderborn 1967 passim; prim. posebej tam vsebovane komentarje Pietra Pavana, Jan Willebrands, Émile-Joseph De Smedt, Jérôme Hamer, John Courtney Murray, Yves Congar und Pierre Benoit; Roman A. SIEBENROCK, *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit (Dignitatis humanae)*, v: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, izd. Peter HÜNERMANN und Bernd Jochen HILBERATH, Band 4, Freiburg 2005, 125–218.

<sup>34</sup> Hamer-Congar (glej op. 33), 86 s.

<sup>35</sup> N. d., 87.

<sup>36</sup> N.d., 115.

<sup>37</sup> Joseph RATZINGER, *Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode*, Köln 1965, nav. Konrad HILPERT, *Die Anerkennung der Religionsfreiheit*, v: *Stimmen der Zeit* 130 (2005), 809–819 (817).

<sup>38</sup> Skupaj 32 glasovanj o shemi glede verske svobode. Dokumentirano pri Hamer-Congar (gl. op. 33), 118–120.

<sup>39</sup> Odpravljeno je bilo v četrtem izdaj koncilskega besedila; n.d., 102.