

bogoslovni vestnik

glasilo
teološke
fakultete
v
ljubljeni
št 4
1976
leto 36

BOGOSLOVNI VESTNIK

Številka 4

oktober—november—december 1976

leto 36

Bogoslovni vestnik

izdaja Teološka fakulteta v Ljubljani, Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavija.

Revija izhaja štirikrat na leto.

Uredniški odbor: Franc Rodé (glavni in odgovorni urednik), Franc Perko, Jože Rajhman, Francè Rozman. Lektor A. Pirnat, likovna oprema inž. arh. Franče Kvaternik.

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Maistrova 2, 61000 Ljubljana.

Naslov uprave: Družina — Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana, Jugoslavija.

Letna naročnina 160 din, posamezna številka 40 din; za inozemstvo 10 US dolarjev ali enakovredna vsota v tuji valuti.

Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava lista Družina — Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana, Jugoslavija, čekovni račun 50100-620-107-010-71530-8247/12.

Naročnino iz tujine nakazujte na devizni račun 50100-620-107-3200-00-161 Družina, Ljubljana, Jugoslavija s pripombo za BV.

Letalsko pošiljanje zaračunamo posebej.

Tiska Tiskarna Ljubljana, Tržaška 42, 61000 Ljubljana

EPHEMERIDES THEOLOGICAE Facultatis theologiae (catholicae) labacensis, Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavia.

Director responsabilis: Franc Rodé, Maistrova 2, 61000 Ljubljana, Jugoslavija.

Typographia Ljubljana, Tržaška 42, 61000 Ljubljana.

Marijan Smolik

HRVAŠKI CRKVENI ORDINALIC IN SLOVENSKA CERKOVNA ORDNINGA

(Slovenščina v obrednikih II)

V času, ko z vso vneto v slovenščino »presajamo« pokoncilске liturgične knjige, je koristno, če vsaj nekoliko pregledamo delo, ki so ga pred štiristo leti opravljali iz istega namena slovenski in hrvaški protestanti na naših tleh. Pred leti sem uporabil priložnost, ki se mi je ponudila ob ugotavljanju avtorja malega obrednika s slovenskimi molitvami za bolnike in umirajoče.¹ Tedaj sem bolj mimogrede pregledal, kolikšen delež je imel slovenski jezik v obrednikih, ki so jih uporabljali na slovenskem ozemlju.² Za najstarejše slovenske obredne tekste sem štel Trubarjevi agendi iz leta 1575 in 1585. Medtem pa je izšla faksimilirana izdaja slovenske Trubarjeve Cerkovne ordninge, ki je bila tiskana 1564, in je zdaj jasno, da je ta knjiga prvi popolni obrednik v slovenščini.³

Biblioteško raziskovanje madžarskega strokovnjaka dr. Gedeona Borsa iz Budimpešte pa je septembra 1974 povzročilo, da je bila v Semeniški knjižnici odkrita hrvaška protestantska knjiga Crikveni ordinalic, prav tako kot slovenska ordninga tiskana v Tübingenu leta 1564. Približno 400 let so bili listi te knjige skriti v platnicah knjige, ki jo je vezal prvi ljubljanski protestantski tiskar Janž Mandelc. Mandelčevo knjigovoznico je dr. Bors spoznal po knjigoveških žigih, v usnje vtisnjenih okraskih na platnicah 5. zvezka Suriusove zbirke življenjepisov svetnikov (De probatis sanctorum historiis), tiskane v Kölnu 1573. Na pobudo najditelja so v knjigovoznici Narodne in univerzitetne knjižnice v Ljubljani platnice strokovno odprli in pod usnjem namesto lepenke našli 44 zlepljenih potiskanih listov s hrvaškim

¹ Šlo je za knjigo: P. Inocenc Taufferer, *Compendium Ritualis Labacensis*. Labaci 1772, ki jo navaja Pohlin v svoji bibliografiji *Bibliotheca Carnioliae*, pa je ni bilo najti v nobeni knjižnici. Pokazalo se je, da je to samo praktičen naslov znane knjige: *Varia pietatis exercitia*, v kateri so tudi obredni odlomki. Več: M. Smolik, *Slovenščina v obrednikih*, v: *Jezi in slovstvo* 19 (1973/74), 117—119.

² Prav tam, 119—123.

³ Primož Trubar / Primus Truber, *Cerkovna ordninga*. *Slowenische Kirchenordnung*. I. Teil: *Text*. München 1973 (X. zvezek v zbirki, ki jo izdaja Dr. Rudolf Trofenik: *Geschichte, Kultur und Geisteswelt der Slowenen*). V uvodu na str. VI.—VII. Christoph Weismann iz Tübingena razlaga, kako je dne 21. sept. 1971 to tako dolgo pogrešano knjigo našel v Vatikanski knjižnici. — Igra znanstvene »usode« in premajhno zaupanje v sredstva javnega obveščanja je bilo krivo, da je šele potem, ko smo v ljubljanskem »Delu« brali novico o tem odkritju, slovenski rimski teolog Tržičan Jože Aleksej Markuža v 4. zvezku *Bogoslovnega vestnika* 1972 (str. 203—212) objavil svoj članek, v katerem pove, da je prav tako kot Weismann že 1971 (menda celo že spomladi) imel v rokah isti vatikanski izvod Trubarjeve knjige. Verjetno bi se prvenstvo enega ali drugega dalo ugotoviti po zapiskih v upravi Vatikane.

besedilom. Vsi listi so bili precej obrezani, a k sreči ne vsi na isti strani. Ker so bili po štirje listi enaki, je bilo mogoče sestaviti približno devet desetih prvega hrvaškega protestantskega obrednika.⁴

V slovenski in hrvaški obredni knjigi so številni teksti isti, zato je zelo vabljava naloga, da bi s primerjavo hrvaškega in slovenskega prevoda z nemškim oziroma latinskim izvirnikom poskušali ugotoviti, kako so prevajali liturgična besedila naši predhodniki. (Da bi bila slika popolna, bi morali seveda upoštevati tudi delo sv. Cirila in Metoda ter njunih učencev.) Ta primerjava bo nadaljevanje v op. 1 navedene razprave o slovenskem obrednem jeziku, zato podnaslov: Slovenščina v obrednikih II. Ker pa bo hkrati prvič prikazana vsebina hrvaškega ordinalica, bo treba to knjigo popisati nekoliko obširneje.

I. PROTESTANTSKI CERKVENI RED

Cerkveni red (Kirchenordnung, Cerkovna ordninga, Crikveni ordinalic) je knjiga, ki so jo protestanti potrebovali potem, ko je njihovo delovanje prerastlo začetniške poskuse in začelo dobivati organizacijsko utrjene in urejene oblike. V Nemčiji so se pojavili proti sredini tridesetih let 16. stoletja, torej kakih 15 let po začetku Lutrove reforme.⁵

Med Slovenci je Trubar začel misliti na urejena navodila za bogoslužje in oznanjevanje tedaj, ko so ga stanovi 1560 poklicali domov.⁶ Po svoji vrnitvi v domovino sredi 1562 je začel pisati svojo slovensko Cerkovno ordningo, ki je bila natisnjena 1564, torej približno prav toliko let po prvi njegovi knjigi, kot so v Nemčiji potrebovali od začetka reformacije do nastanka prvih cerkvenih redov.

A. Slovenska Cerkovna ordninga

Zaradi versko-političnih zapletov na protestantski in katoliški strani je moral Trubar svoj cerkveni red objaviti brez naslovnega lista in brez nemškega in slovenskega predgovora, brez pravne veljave, ki so jo nemškim cerkvenim redom dajali deželni knezi. Na prvih 131 straneh je natisnjen pregled verskega nauka, nekakšen katekizem (»credenda«), nato so na 30 straneh navodila glede pridigarskega poklica, nekakšna pastoralka, zadnji del, 185 strani, pa je pravi obrednik, navodila in besedila za »vnanje božje službe« in »ceremonije« (»agenda«).⁷

Nas zanimajo seveda najbolj odstavki iz tega liturgičnega dela, za katere bo treba vzeti v roko popolno faksimilno izdajo, ker v skrajšani izdaji v zbirki Kondor ni vsega besedila. Po vrsti so v obrednem delu

⁴ Več tehničnih podrobnosti o tej najdbi: M. Smolik, Novi odlomki protestantskih tiskov, v: Kronika 23 (1975), št. 3, 161–163.

⁵ Splošno o cerkvenih redih gl. leksikon: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 3, Tübingen 1959, 1497–1499. De facto so taki redi nastajali že 1526 leta, splošno pa 1530. Prav v zvezi s Trubarjevo ordningo prim.: Fr. Kidrič, Die Protestantische Kirchenordnung der Slovenen im XVI. Jahrhundert. Heidelberg 1919, XIII–XIV. Kratek pregled v slovenščini je prispeval Drago Šega v skrajšani izdaji ordninge v knjižnici Kondor, št. 153: Primož Trubar, Slovenska cerkovna ordninga. Izbor. Ljubljana 1975, str. 117–118.

⁶ Prim. F. Kidrič, nav. d. 30, 31, 35; M. Rupel, Primož Trubar. Ljubljana 1962, 166–178; D. Šega, nav. d. 120 sl.

⁷ Prim. D. Šega, nav. d. 121–130; pregled vseh poglavij ordninge je tam na str. 109–112.

navodila in molitve za krščenje, spokorni obred, večernice, Kristusovo večerjo, tam so tudi prošnje za vse potrebe (kot bi danes rekli) z litanijami, poročni obred, skrb za bolnike, umirajoče in jetnike, in končno pogrebni obred.

V tem delu se je Trubar najbolj naslanjal na württemberški cerkveni red, ki ga je sam zelo cenil in so mu ga tudi iz domovine nasvetovali kot najboljšega.⁸ Po svoji navadi in prepričanju pa je Trubar to delo ne samo prevajal, ampak je besedilo priredil in württemberški osnovi dodajal besedila »na izbiro« iz drugih cerkvenih redov. S tem je seveda pri svojih kritikih in predstojnikih zbudil sum v pravovernost in tudi s tem zavrl natis: zaradi kontrole so morali pred natisom vse besedilo prevesti nazaj v nemščino.⁹

Kljub vsem zapletom in težavam je Trubarjeva Cerkovna ordninga 1564 le izšla, pripeljali so jo v Ljubljano, toda slovenskim predikantom ni mogla veliko koristiti, ker jo je deželni knez nadvojvoda Karel II., ki bi jo po tedanjem pravu edini smel izdati, že 15. decembra zaplenil in jo naročil uničiti. Da je res ostalo le malo izvodov, kaže njihova redkost, kljub temu da so je tiskali 400 izvodov,¹⁰ in pa dejstvo, da je Trubar že 1575 v Katekizmu z dvema izlagama natisnil malo agendo z obrednimi molitvami in navodili, ker so ga kranjski in koroški pastori za to prosili.¹¹

Ker pa je bila ta agenda, čeprav majhna, le zadnji del obsežne knjige (blizu 500 strani), je razumljivo, da je ostala potreba po bolj priročnem obredniku že naprej živa; res je 1585 izšla nova izdaja agende, ki pa ni bila več Trubarjev stari obrednik, ampak verjetno Dalmatinov prevod¹² württemberškega obrednika (cerkvenega reda), torej prav tistega, ki so ga Trubarju svetovali že ob nastanku ordninge, in so ga takrat zvesto prevedli prevajalci hrvaškega ordinalica, kot bomo še videli.

B. Hrvaški Crikveni ordinalic

»Crikveni ordinalic« že s popolnim besedilom naslova pove ne samo, kaj vsebuje, ampak pošteno navaja tudi vir, od koder je preveden¹³ (morda ne samo zaradi poštenosti, ampak tudi zato, da bi si zagotovil večjo veljavo kot pa Trubarjevo delo): Crikveni ordinalic, kako se v pravoj katoličanski,

⁸ Prim. D. Šega, nav. d. 121—123.

⁹ Prim. F. Kidrič, nav. d. 63—80: Inhalts- und Quellenindex, v katerem navaja za vsak odstavek Trubarja nemški vir, kolikor ga je mogel ugotoviti. Prav tako za Agendo 1575 (na str. 80—83) in Agendo 1585 (na str. 83—84).

¹⁰ Doslej je ugotovljena eksistenca samo dveh izvodov: v Dresdenu in Vatikanu. Dresdenski je bil darilni izvod saškemu volilnemu knezu Avgustu, vatikanski pa je bil prvotno last ljubljanskega superintendenta Krištofa Spindlerja, a je prek Heidelbergga prišel v Vatikan (prim. D. Šega, nav. d. 128). — Ker izvoda v knjižnici v Dresdenu, ki ga je Kidrič uporabljal, do vojne niso prepisali ali fotografirali v celoti, po vojni pa ga ni bilo več mogoče najti, je bila Kidričeva študija edini vir za vsebino ordninge. M. Rupel je v svojem izboru: Slovenski protestantski pisci, Ljubljana 1934 objavil 5 strani besedila iz ordninge (str. 80—84, 2. izd. 1966, str. 171—176), po opombi na str. 319 pa se da sklepati, da mu je besedilo preskrbel Kidrič.

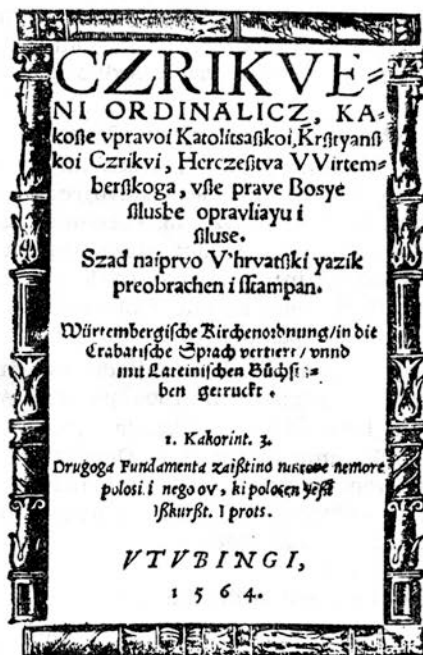
¹¹ F. Kidrič, nav. d. 13 in 60.

¹² Tako je že 1919 sklepal F. Kidrič (nav. d. 16), prav tako B. Berčič v bibliografiji: Das slowenische Wort in den Drucken des 16. Jahrhunderts. München 1968, 156.

¹³ Zal v novo najdenem izvodu Semenške knjižnice v Ljubljani manjka večji spodnji del naslovnega lista; transkribiram po reprodukciji v bibliografiji južnoslovenskih tiskov: J. Badalič, Jugoslavica usque ad annum MDC. Aureliae Aquensis 1959, 83, št. 110 in reprodukcija na str. 85, ki pa verjetno knjige ni sam videl v Berlinu in Dresdenu, ampak je podatke večinoma povzel, (kot sam piše na str. 19) po starejših objavah Elzeja (gl. nasl. op.) in Bučar—Fanceva (gl. našo op. 33). Glede na slovenske knjige opozarja na pomanjkljivost njegove metode B. Berčič v zgor. nav. delu, str. 161.

kristjanskoj Crikvi hercestva Wirtenberskoga vse prave božje službe opravljaju i služe. Sad najprvo v hrvatski jezik preobračen i štampan. (Württembergische Kirchenordnung in die Crabatische Sprach vertiert und mit lateinischen Büchstaben getruckt.)

Ta knjiga je bila doslej le bibliografsko popisana, sicer pa besedila še nihče ni analiziral niti jezikovno, še manj teološko.¹⁴ To je nekoliko razumljivo zato, ker v Jugoslaviji doslej ni bilo nobenega izvoda te knjige,



Hrvaški ordinalic v latinici



Hrvaški ordinalic v glagolici

niti ni nihče poskrbel za fotokopijo, dokler je bilo to mogoče.¹⁵ Na Hrvaškem pa protestantski tiski ne zbujajo tolikšne pozornosti kot v Sloveniji: »protestantski je pokret samo periferno zahvatio hrvatsku književnost... Osnivanje hrvatske štamparije u Urachu kraj Tübingena imalo je isključivo propagandnu svrhu, pa ono nekoliko knjiga štampanih u njoj glagoljicom, ćirilicom i latinicom i ima takav karakter. Stjepan Konzul Istranin, Antun Dalmatin, Juraj Cvečić i Juraj Juričić... prevodili su crkvene spise...«¹⁶

¹⁴ Theodor Elze, Die slovenischen protestantischen Ritual-, Streit-, Lehr- und Bekenntnisschriften des XVI. Jahrhunderts, v: Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Oesterreich, 15 (1894), 135–151, oziroma v ponatisu: Die Slovenischen protestantischen Druckschriften des XVI. Jahrhunderts. Venedig 1896, 45–61. Na str. 55–58 razlaga zaplet okrog natisa slovenske ordninge, na str. 58–60 pa navaja tudi naslov hrvaškega ordinalica po izdaji v glagolici in latinici. Z vsebino se ni ukvarjal, povedal je le, da je izvod v glagolici v Dresdenu (str. 61).

¹⁵ Zagrebški liturgik prof. dr. Vladimir Zagorac mi je dne 30. januarja 1975 odgovoril, da v Zagrebu nimajo fotokopije ordinalica in da nihče o njem v novejšem času ni pisal.

¹⁶ Marin Franičević v: Enciklopedija Jugoslavije, zv. 4. Zagreb 1960, str. 65, podobno isti v: Povijest hrvatske književnosti, zv. 3. Zagreb 1974, 163.

Vrednost ljubljanskega izvoda, čeprav nepopolnega, pa bo zdaj večja že zato, ker ni več upanja, da bi si manjkajoče in nepopolne strani dopolnili s fotokopijami popolnih izvodov, ki sta bila nekoč v Berlinu in Dresdenu.¹⁷ Na vprašanje, če bi lahko poslali fotokopije, so mi 13. februarja 1976 iz Sächsische Landesbibliothek v Dresdenu odgovorili, da je njihov izvod »Kriegsverlust«, torej prav tako izgubljen kot slovenska Cerkovna ordnina v isti knjižnici. Iz Deutsche Staatsbibliothek (DDR-Berlin) je bil odgovor 12. aprila prav tako negativen: po njihovih katalogih knjige tam ni. Tudi v Staatsbibliothek, Preussischer Kulturbesitz (BRD-Berlin) knjige ni, kot so mi sporočili 25. maja (zaradi delitve Berlina je namreč razdeljena tudi nekdanja dvorna biblioteka).

Tekst ordinalica bo spet popoln le, če se (tako kot za slovensko ordnino) posreči nova najdba, ali s primerjavo istega ordinalica v glagolskem natisu: hkrati z izdajo v latinici je namreč izšla izdaja v glagolici, morda je vsaj ta še kje ohranjena.¹⁸

Iz Klombnerjevih pism in Trubarjevega teksta Cerkovne ordnince je že Kidrič spoznal,¹⁹ da je spor med njima nastal tudi ali celo predvsem zato, ker Trubar ni hotel prevesti samo enega, in to württemberškega cerkvenega reda.²⁰ Morda so se prav zato Klombnerjevi prijatelji in sodelavci (na Trubarjevo jezo so isti ljudje 1563 izdali pesmarico »Ene duhovne pejsni«) lotili prevajanja tega württemberškega reda v hrvaščino. Že 11. novembra 1563 je Klombner pisal Ungnadu, da mu pošilja hrvaški prevod, pripravljen v Metliki,²¹ medtem ko je Trubar pošiljal rokopis svojega slovenskega prevoda po delih, zadnjega komaj 9. decembra 1563.²² Če upoštevamo ta nagib za izdajo hrvaškega ordinalica, tiskanega celo v latinici in glagolici, nam je bolj razumljivo, zakaj se je mudilo tiskati hrvaški cerkveni red za verske občine, ki nikakor še niso bile toliko številne in ne samostojne, da bi ga res potrebovale, pa vendar so vsake izdaje tiskali prav toliko (po 400 izvodov), kakor Trubarjevega.²³

Predgovor ordinalicu je za Slovence posebej zanimiv, ker je morala Trubarjeva knjiga iziti brez njega.²⁴ Nemški »Vorred An die recht Christlichen Versammlungen und ire Diener in Crabaten« je dobesedno enak hrvaškemu »Predgovor pravomu krščanskomu zborišću i njih služabnikom v hrvackoj zemlji«.

Na podlagi sv. pisma razlaga, da so nekateri obredi, predvsem krst in sveta večerja, nujni tudi v krščanstvu, ker jih je Kristus zapovedal in so jih apostoli opravljali. Tudi je nujno, da se ti obredi opravljajo po določenem redu. Nikakor pa niso v skladu z božjo besedo vsi tisti različni obredi, ki jih je papeška Cerkev uvedla po judovskem zgledu in da bi

¹⁷ Podatek o izvodu v Berlinu je Badalič verjetno povzel po Bučar—Fancevu, onega v Dresdenu so poznali vsi, ki so ga doslej omenjali, Bučar—Fancev navaja (str. 113) zanj signaturo: Liturg. 532.

¹⁸ Vsi, ki navajajo obe izdaji, omenjajo, da sta vsebinsko identični. Badalič (str. 83, št. 109) navaja, da so glagolski izvodi v Dresdenu, Stuttgartu in Tübingenu, najbrž po Bučar—Fancevu, ki navaja (str. 112) tudi signaturi za Dresden (Lit. slav. III. 117) in Stuttgart (Wirt. R. 8^o), v Tübingenu naj bi ga bil v Univerzitetni knjižnici. — Iz Badaliča sta posnetka na prejšnji strani.

¹⁹ F. Kidrič, nav. d. 31—32, 42—43.

²⁰ Trubarjevo pismo z dne 17. junija 1562 (v Elzejevi izdaji: Primus Trubers Briefe, 184) navaja F. Kidrič, nav. d. 88.

²¹ Prim. F. Kidrič, nav. d. 18.

²² Prav tam, 42—43.

²³ Th. Elze, nav. d. 59 in 60.

²⁴ F. Kidrič, nav. d. 45—57; drobce nemškega predgovora, kakor se je ohranil v rokopisu, a ni bil tiskan, obj. M. Rupel v: Slavistična revija 12 (1959/60), 266—268.

dala pašo očem preprostih ljudi. Vendar je razen krsta in svete večerje potreben določen red tudi glede pouka otrok v krščanski veri, poroke vernih zaročencev, blagoslavljanja in obiskovanja bolnikov, zaradi vere v Jezusovo in naše vstajenje pa so potrebni tudi obredi za krščanski pogreb.

V zadnjem odstavku hrvaškega predgovora je opravičilo, zakaj je v Hrvatom namenjeni knjižici potreben tudi nemški uvod: »Kad Nimcem ove knjige v ruke pridu, da mogu znati, da jesu bogoljubne i dobre knjige«. Podpisani so Anton Dalmatin (v nemškem Dalmata; ne gre ga zamenjati s prevajalcem slovenske biblije Jurijem Dalmatinom!), Stipan

PREDGOVOR.

gñitvu Bosyemu, i ñegovomu bitu
 yesimo yedna pautsina, i suprotiviti-
 sienemoremo. Kako mi (oh salosit
 velika) i nalsi starei došli zveliku i
 znepovrachenu škodu yesimo pochu-
 tili. Ku stvar všemoguchi Bog i
 Oracz za naprvo zmilosřihu odvratil,
 i naš kako ñegovu predragu ditczu
 pod sivoje kreluti ohrani, i vañego-
 voi Otsinoi brambí i šřihu ratsí naš
 uzdržati Amen.

Zatsto paki yest ovi Nimski Pred-
 govori Hrvackoi knigi štamp-
 pan, yest ovi uzrok. Kad Nimczem
 ove knige vruke pridu, da mogu zna-
 ti, da yesu bogolyubne i dobre kni-
 ge

Podlosni šljuge valsi.

Anton Dalmatin.
 Stipan Isterianin.
 Juraj Juritsich iz
 Vinodola.

Hrvaški predgovor ordinalicu

ORDINALICZ. 7.

šikrozi molitvu pred Bosyelicze posta-
 viti, i za Milosři dar šivetoga Krsta
 prošiti. Tako šjada hochemo pošluffati
 to Evanyelie od ditczze kako Š. Marko
 piššena 10. Kapituli.

Po Marku 10. Kap.

V Ono vrime prnašahu ka Ĺsusu
 mladencze, dabišših šotaknul,
 Všeniczi paki karahu onih kie prinaš^{a odriy^a}
 šřahu, kadapaki to Ĺsusi vidil, rašřdiššie
 i retse nim, puššite mladencze kmeni
 priti i nebraniťe nim, yere takovi^b yest
 Kralevřtvo Bosyeliššino govoru vam,
 ki godi kralevřtva Bosyega ne prime
 kako dite, ta vane nevnide. I kadye vna
 rutsai prie, i pošstavivši ruke šivřhu nih,
 blagosřlovie.

Dragi p...yateli, mišš toga Ev...nye-
 lia šilššimo, kakošše priyaznivo Šyru
 Bosy gosřpodin naš ĹŠKT protiva toi
 ditczzi škazuye. Šzkim on otsito i šta-
 novito naznanie daye, kako vavelikoi
 nevoli

Evangelij pri kršćevanju

Istrijanin (Isterreicher, večkrat imenovan Konzul) in Juraj Juričić iz Vinodola.

Ob teh podpisih moramo rešiti vprašanje, kdo je avtor oziroma prevajalec ordinalica. Prva dva izmed podpisnikov sta bila Trubarjeva sodelavca v Urachu, lahko bi rekli referenta in prevajalca Trubarjevih spisov v hrvaščino. Oba sta tudi oskrbela »cenzurnik« prevod Trubarjeve Cerkovne ordninge v nemščino, da so jo mogli teologi preveriti glede čistosti nauka. Nekaj časa (od junija 1562 do junija 1563) je bil z njima v Urachu tudi Juričić. V literarni zgodovini se je zasidralo prepričanje, da je bil prav

on tisti, ki je »sam, bez ikakvih pomočnika« prevedel ordinalic in sestavil predgovor.²⁵

Med pripravljanjem izdaje Trubarjeve Cerkovne ordninge za zbirko Kondor me je njen komentator Drago Šega opozoril,²⁶ da Juričićevo avtorstvo ni tako nedvomno, kajti Klombner, ki je vse delo vodil iz Ljubljane, je pisal Ungnadu 11. novembra 1563, da mu pošilja prevedeni württemberški cerkveni red s predgovorom vred, in da je to napravil »Georg« v Metliki. V istem pismu je isti Jurij omenjen tudi v začetku, in tam je izdajatelj pisma Iv. Kostrenčić v oklepaju dodal priimek Cvečić.²⁷ Jurij Cvečić je v Metliko prišel sredi leta 1563,²⁸ nasprotno pa je bil Jurij Juričić vsaj 27. septembra še v Ljubljani.²⁹ Zamenjava je nastala najbrž samo zaradi tega, ker je obema, Cvečiću in Juričiću, ime Jurij. Ker je v pismu 11. novembra Klombner govoril samo o enem Juriju, ni zapisal priimka, kakor je bilo nujno v pismu 10. julija 1562, ko sta omenjena in izpisana oba.³⁰ Ker sta Elze in Bučar tako odločno pripisala ordinalic Juričiću, je to mnenje ostalo vse do danes.³¹ Hrvaški literarni zgodovinarji naj bi zdaj ob tej ponovni najdbi teksta le presodili, ali je bolj verjeti Kostrenčiću (avtor je Cvečić) ali Elzeju (avtor je Juričić).³²

Besedilo ordinalica se začne na tretji tiskarski poli (A), kjer se začne tudi izvirno štetje listov.³³ Najprej je poglavje o nauku in pridigovanju (f. 1), nato o krstu (f. 3), sledi katekizemski del, v katerem so najprej stanovski nauki, nato pa vprašanja in odgovori (f. 16, ki je v resnici f. 17, ker se tu začne pola C). Na f. 28 se začne spet obredni del, in sicer najprej o pokori in odpuščanju, nato o Gospodovi večerji (f. 35), v zvezi z njo pa dolgo poglavje o litanijah, prošnjah za vse potrebe, kjer so tudi kratke molitve za posamezne praznike (f. 42). Dosledno po nemški predlogi je nato kratek odstavek o cerkvenih pesmih (f. 57), nato pa navodila za opravila v cerkvenem letu (f. 58). V naslednjem obrednem delu so navodila za cerkveno poroko (f. 64), za obiskovanje in obhajilo bolnikov (f. 69) in za pogreb (f. 71). Z naslovom tega oddelka se končajo v Ljubljani ohranjeni listi.³⁴

²⁵ Th. Elze, nav. d. 59; F. Kidrič, nav. d. 18; F. Bučar, Povijest hrvatske protestantske književnosti za reformacije, Zagreb 1910, 121 (njegov je citat); Enciklopedija Jugoslavije, zv. 5. Zagreb 1962, 162; Povijest hrvatske književnosti, zv. 3. Zagreb 1974, 168.

²⁶ V pismu dne 4. aprila 1975.

²⁷ Iv. Kostrenčić, Urkundliche Beiträge zur Geschichte der protestantischen Literatur der Südslaven in den Jahren 1559—1565. Wien 1874, 197, vendar je tu objavljen le povzetek Klombnerjevega pisma Ungnadu, o tem povzetku pa Th. Elze (nav. d. 59, op. 2) pravi, da je »ganz ungenügend«; Elze prav tam pravi, da je ordinalic prevedel Juričić in napisal predgovor.

²⁸ Klombnerjevo pismo Ungnadu 28. julija 1863: povzetek pri Kostrenčiću, nav. d. 184; tudi Bučar, nav. d. 116.

²⁹ Jošta Gallenberga pismo Ungnadu 5. oktobra 1563: prepis pri Kostrenčiću 194.

³⁰ Isti Jošt je pisal Ungnadu 10. julija 1562 in izpisal oba priimka: prepis pri Kostrenčiću 91.

³¹ O Juriju Cvečiću (Swetschitsch, Zwetzitsch) prim. Bučar, nav. d. 108—117; Enciklopedija Jugoslavije, zv. 2. Zagreb 1956, 508; Povijest hrvatske književnosti, zv. 3. Zagreb 1974, 168.

³² Uspoštovati bi bilo treba celotno Klombnerjevo pismo 11. novembra 1563, ki ga je Kostrenčić le povzel.

³³ Oba predgovora sta na nenumeriranih listih, poli sta označeni z A in B v frakturi, zadnji trije listi pole B so prazni. V izvodu, ki ga je popisal Bučar—Fancev (Bibliografija hrvatske protestantske književnosti za reformacije, Zagreb 1938, Starine XXXIX, str. 112), naj bi bilo le 13 nenumeriranih listov, kar je razložljivo le tako, da je štel samo potiskane liste, ali pa tako, da so v vezanem izvodu izrezali prazne liste, ki so dobro vidni v ljubljanskem primerku, ker ni bil nikoli vezan. Naslednje tiskarske pole, kjer so listi numerirani, so označene v latinici (pole A, B, C, D, E, F, G, H, I in K).

³⁴ Manjka torej celotna pola K z listi 72, 73, 74 in še dva neoštevilčena lista z »registrom« (po Bučarju).

II. NAČIN PREVAJANJA MOLITEV V DOMAČEM JEZIKU

Oba dosedanja ocenjevalca Trubarjevega deleža pri slovenski Cerkovni ordningi (F. Kidrič in D. Šega) poudarjata, da je Trubar prav zato doživljal toliko nasprotovanja od svojih somišljenikov, zlasti Klombnerja, ker je hotel Slovincem dati v roke posebej zanje napisano besedilo, ne pa zgolj »pravoveren« prevod nemškega obrednika.³⁵

Liturgičnega zgodovinarja mora seveda zlasti danes zanimati, kako je Trubar po svoje oblikoval obredna besedila.³⁶ Za natančno primerjavo bi potrebovali več prostora, kot ga je v reviji, več časa, in zlasti bi morali uporabljati tiste nemške predloge, ki jih je uporabljal. Dokler pa ni na voljo ne časa ne tekstov za primerjavo, bi vendarle lahko opravili vsaj nekaj dela. Ker se lahko zanesemo, da je Cvečić prevajal ordinalic zelo dobesedno, nam najdeni hrvaški prevod za silo nadomesti nemško predlogo, za kontrolo pa lahko pritegnemo še poznejši slovenski Dalmatinov prevod istih besedil v Agendi iz leta 1585.³⁷

Ker je Kidrič z natančno analizo že 1919. leta ugotovil, koliko teksta je Trubar v Cerkovni ordningi prevedel iz württemberškega cerkvenega reda, in ker je zdaj celotni slovenski tekst dostopen v faksimilni izdaji, se sama po sebi ponuja vabljava naloga, primerjati vse tri prevode. S tem bodo nazorno prikazane prevajalske sposobnosti in načela ljudi, ki so sicer sodelovali pri istem delu, a bili vsak po svoje drugače usmerjeni in vzgojeni. Za prvi poskus takšnega primerjalnega dela lahko postrežem le s prepisom nekaterih zanimivih odstavkov, kakor so v Trubarjevem (CO 1564, in ponatis v Mali agendi 1575), Cvečićevem (Ordinalic) in Dalmatinovem (Agenda 1585) prevodu. V Trubarjevem besedilu so polkrepko natisnjeni vsi odstavki, ki jih je dodal.

Glede prenašanja slovenskih tekstov iz bohoričice v gajico se ravnam po dosedanji praksi M. Rupla v Slovenskih protestantskih piscih in F. Drojca v Kondorjevi izdaji Cerkovne ordninge.³⁸ Za hrvaško besedilo nimam vzorca, a upam, da slavistov ne bo preveč motil po slovenskem prirejeni zapis. Tisk v izvorni transkripciji bi bil preveč zamotan, težko čitljiv za nestrokovnjake in za naš namen manj koristen. (Faksimili nekaterih strani lahko posredujejo vtis, kakšno je izvorno besedilo.)

A. Protestantski obredni teksti

1. Krst

Celotni krstni obred po Trubarju (= po božji postavi inu wirttemberski cerkovni ordningi, šegi inu navadi) vsebuje najprej kratek nagovor in

³⁵ F. Kidrič, nav. d. 149; D. Šega, nav. d. 132, 136.

³⁶ D. Šega, prav tam 133: »... če pustimo vnmara nekatere Trubarjeve preureditve in prikrojite obrednih določil, ki so čisto liturgičnega pomena in nas zato tu manj zanimajo...«, in 134: »Še manj kot v obredna in druga določila posega Trubar v obredne in molitvene obrazce.« Pokazalo se bo že v tem kratkem pregledu in primerjavi ordninge z ordinalicem in Dalmatinovo Agendo 1585, da so ti sklepi prehitri.

³⁷ Dalmatinovo avtorstvo pri Agendi 1585 je zdaj splošno sprejeto: Enciklopedija Jugoslavije zv. 2. Zagreb 1956, 651; v svoji razpravi v reviji Jezik in slovstvo (gl. op. 1) sem obe agendi pripisal Trubarju.

³⁸ Nobena od molitev, ki jih primerjamo, ni bila sprejeta v izbor, tiskan v Kondorjevi zbirki, zato se mi prepis morda ni popolnoma posrečil.

BOGOSLOVNI VESTNIK 1976

RAZPRAVE

ALEKSIČ JAKOB	
Arheologija in sv. pismo	221
AMBROŽIČ LOJZE	
Obsedenec v Kafarnaumu (Mr 1, 21—28)	53
BENEDIK METOD	
Preroški duh usmerja 13. stoletje	145
BEVK VINKO	
Kdo je ordiniral redovnike?	520
DOLINAR FRANCE	
Pastoralna dejavnost ljubljanskega škofa Karla Janeza Herbersteina	462
GRMIČ VEKOSLAV	
Verovnanjsko religiozna zrelost človeka	186
Teološke osnove ekumenskega dialoga danes	301
JANEŽIČ STANKO	
Vera in mladost	176
Pregled pokoncilskega ekumenskega prizadevanja	324
KRAŠOVČ JOŽE	
Stilistika antíteze in izkustvo ničnosti pri Pridigarju	482
METLIKOVEC ALBERT	
Pastoralni načrt	233
NADRAH ANTON	
Evharistija in življenje	153
Redovništvo kot karizma v službi Cerkve	344
OJNIK STANKO	
Ustavne prvine katoliške Cerkve	506
ORAZEM FRANCE	
Znamenja časov spoznavamo v luči vere	200
Ob stoletnici rojstva dr. Janeza Zoreta	46
RAJHMAN JOŽE	
Duhovnikovo mesto v sodobni pastoračiji	35
Problem duhovniških poklicev v pokoncilskem obdobju	355
RODE FRANC	
Ekumenska usmerjenost sodobnega oznanjevalca	314

ROZMAN FRANCË	
Hudi Duh skuša Jezusa	62
Ti si Peter	365
SMOLIK MARIJAN	
Slovenci-doktorji teologije na dunajski univerzi zadnjih dvesto let	211
Hrvaški Crikveni ordinalic in slovenska Cerkovna ordninga	445
STEINER ŠTEFAN	
Narava pastoralne teologije	1
STRLE ANTON	
Teologija upanja	163
Velikonočna skrivnost v Cerkvi	334
Bistvo službenega duhovništva	492
VALENČIČ RAFKO	
Nova podoba krščanskega občestva	15

PREGLEDI

Hans Küng: Christsein (Msgr. Weber)	92
Kaj je po Hansu Küngu posebnost krščanstva (Heinrich Fries)	105
Tudi teologija mora iti v šolo krščanske askeze Anton Strle)	115
Ne smemo se zanašati le na božjo pomoč, ampak ... (Anton Strle)	124
Nadnaravno spočetje druge božje osebe — resnica ali midraš? (Fr. Rozman)	125
Delna in krajevna Cerkev (France Perko)	129
Duh in ogenj (Intervju s H. U. von Balthasarjem)	242
H. U. von Balthasar in »protirinski afekt« (A. Strle)	255
Tridentinski koncil o dolžnosti spovedi velikih grehov pred obhajilom (A. Nadrah)	271
Kristusovo srce in današnja pastorala	275
Kar največjega upoštevanja vredna listina o poučevanju teologije (A. Strle)	384
Deset let po odloku o misijonski dejavnosti Cerkve (V. Fajdiga)	392
Teolog Bernard F. Lonergan (L. Bratina)	396
Če teologija »olajšuje ladjo, ki je na morju zašla v stisko« (A. Strle)	541
Za resnejše upoštevanje Svetega Duha v življenju Cerkve (A. Strle)	551
Psihološke preiskave in pravice človeške osebnosti (Documentation catholique)	556

DOKUMENTI

Pomembnost novozaveznih нравnih norm za krščansko življenje (H. Schürmann)	83
---	----

Ljubezen in veljavnost zakona (Pavel VI.)	280
Razmerje med cerkvenim učiteljstvom in teologijo (MTK)	401
Cerkveno učiteljstvo in teologija (Msgr. Coffy)	410
Temeljne družbene vrednote in človekova sreča (Škofovska konferenca ZRN)	559

OCENE

PIERRE TEILHARD DE CHARDIN Božje okolje (Anton Strle)	135
SCHUMACHER JOSEPH Der »Denzinger« (Anton Strle)	140
FRA ŠTAMBUK IVAN Psalmi (France Rozman)	282
ZERWICK MAX Poslanica Efežanima (France Rozman)	284
GALOT JEAN Il mistero della sofferenza di Dio (A. Nadrah)	286
CARILLO GIUSEPPINA Mons. Francesco Faberj (France Oražem)	290
CENACCHI GIUSEPPE Tomismo e neotomismo a Ferrara (J. Janžekovič)	292
Dizionario degli Istituti di perfezione (Bruno Korošak)	292
TOKAREV S. A. Vera v zgodovini narodov sveta (V. Fajdiga)	423
CONGAR Y. Un peuple messianique (A. Strle)	565
Dizionario degli Istituti di Perfezione (Fr. Oražem)	570
GINO CONCETTI (dir.) Il prete per gli uomini d'oggi (A. Strle)	572
MOLTMANN JÜRGEN Gott kommt und der Mensch wird frei (Ciril Sorč)	576

POROČILA

Bulletin signalétique (CNRS-Paris) (Marijan Smolik)	142
Praznovanje sv. Tomaža Akvinskega (Franc Perko)	294
Prvi zlati jubilej teološkega doktorja naše fakultete (Marijan Smolik)	297
»Zakramenti v spremenjeni Cerkvi in družbi« — Zborovanje pastoralnih teologov, Dunaj 1976 (Marijan Smolik)	298
Dva jubileja (Marijan Smolik)	578

ODMEVI

FRA IVAN ŠTAMBUK

Primjedba na ocenu dr. F. Rozmana mog prijevoda
i kratkog tumača psalama

436

FRANCE ROZMAN

Zoper dejstvo ni dokaza

444

IN MEMORIAM

Pater Vigilij Alt (Stanko Ojnik)

579

branje evangelija (tega vzamem za primer prevajanja), nato daljšo razlago o krstu otrok, molitev za otroka, očenaš, nagovor botrom, odpoved hudemu in izpoved vere, krst sam in molitev o potrditvi Svetega Duha (seveda brez maziljenja), povabilo k molitvi in molitev, opozorilo botrom glede njihovih dolžnosti in blagoslov.

Forma tiga kerščena (CO f. 88).

(Lepi pravi evangeli, kir per tim krstu se ima brati.)

V tim času, kadar je Jezus na tim svejtu po judovski deželi hodil inu pridigal, so nemu tudi ti mladi otročiči bili naprej perneseni, de bi se nih doteknil, ti jogri pak so te, kir so te otročiče pernašali, svarili. Kadar je pak Jezus to zagledal, je za zlu vzel, inu je djal k nim: pustite te otročiče k meni priti, inu nim ne branite, zakaj tacih je tu kralevstvu božje. Risničnu jest vom povejm, kateri tiga božjiga kralevstva ne prime, koker enu dejte, ta v tu istu ne pride. Inu je nje objel, je na nje te roke polužil in je nje žegnal.

Način svetoga krsta (ordinalic f. 7).

V ono vrime prinašahu ka Isusu mladence, da bi se ih dotaknul. Učenci paki karahu (na robu: odrivahu) onih, ki je prinašahu. Kada paki to Isus vidi, rasrdi se i reče nim: pustite mladence k meni priti i ne branite nim, jere takovih jest kralevstvo božje. Istino govoru vam: ki god kralvstva božjega ne prime kako dite, ta vane ne vnide. I kad je v naručaj prijē i postavivši roke svrhu nih, blagoslovi je.

Agenda 1575, 412—413: kakor CO.

Agenda 1585 (f. A 2^v).

V tem istim času so k Jezusu otročiče pernašali, da bi se on nih doteknil, jogri pak so te svarili, kateri so nje nosili. Kadar je pak Jezus tu vidil, je za zlu vzel, inu je rekal k njim: Pustite otročiče k meni priti, inu jim nikar ne branite, zakaj tacih je krajlestvu božje. Risničnu jest vam povem, kateri božjega krajlestva ne prejme kakor enu ditece, ta noter v tu istu ne pride. Inu on je nje objemal inu roke na nje polagal inu nje žegnoval.

2. Krst v sili

V katehetskem navodilu Trubar opozarja, da je v smrtni nevarnosti treba krstiti, da morajo babice to znati in kako naj naredijo. Krstiti smemo le otroka, ki je že rojen, ker je krst drugo rojstvo. Ženske krščujejo, če ni mogoče dobiti moškega. Če otrok ozdravi, ga prinesejo v cerkev, in če je bil v redu krščen, se nad njim opravi samo »dopolnilni obred«, ki vsebuje nagovor, branje evangelija, razlago, molitev (ta je tu prepisana) in voščilo.

Od tiga nagliga oli drugoč kerščovana (CO f. 92^v).

(Molitev, f. 95.)

Vsigamogoči Bug inu večni Oča našiga Gospudi Jezusa Kristusa, kir si le-tu dejte skuzi ta krst inu S. Duha druguč rodil, inu si nemu vse nega grehe cilu odpustil, potrdi je vže s tujo gnado, pobulšaj v nim tujga S. Duha, de na tej duši inu telesu bo gori raslu h timu izveličanu, inu v tim novim božjim živote, h katerimu si je druguč iz noviga rodil, gori jemalo, inu daj nega starišem inu nom vsem, de mi na le-timu djetu tebi

zvejstu bomo služili, de skuzi le-tu dejte inu skuzi nas vse tuje svetu ime pred inu pred tar vselej bo posvičenu, inu tuje kraljevstvu bo restegnenu inu večše raslu skuzi našiga Gospudi Jezusa Kristusa, kateri s tebo inu S. Duhom regira inu vse riči rovna zdaj, vselej inu vekoma. Amen.

Od nagloga krsta (ordinalic f. 15^v).

Vsemoguči večni Bože i Oče Gospodina našega Isukrsta, ki si ovo dite skrozi vodu i Duhom Svetim preporodil i vse grihe si nemu odpustil, ukrepi je jure s tvoju milostju, umnožaj mu tvoj Sveti Duh, da v telu i v duši spaselno raste, i da v novom božanstvenom životu, h komu si ga

CZRIKVENI

Nato vsji molimo.

VSzemoguchi vetsni Bose i Očse gospodina našega ISKTA, kišiši ovo dite skrozi vodu i Duhom Stim preporodil i vse grihe si nemu odpustil, ukrepi je jure s tvoju milostju, umnožaj mu tvoj Sveti Duh, da v telu i v duši spaselno raste: I da v novom Božanstvenom životu, h komu si ga ti preporodil pospeša. I dai negovim roditelem i vsim nam, dami tebi sada na ovom djetu verno služimo, da s tim takoye skrozne: vsih naš bude tvoje Božanstveno ime svečeno i tvoje kraljevstvo razšireno, skrozi gospodina našega ISKRSTOM, Amen.

Krščenju reči.

Mir gospi oči budi stobu i s: žimi
mi Amer

Budili paki lydi: dite krsi esu, na
upita:

Hrvaška molitev po krstu v sili

Hrvaška molitev za vnebohod

ti preporodil, pospeša. I dai njegovim roditelem i vsim nam, da mi tebi sada na ovom djetu verno služimo, da s tim takoye skrozi nje i vsih nas bude tvoje božanstveno ime svečeno i tvoje kraljevstvo razšireno skrozi Gospodina našega Isukrsta. Amen.

(Agenda 1575 tega obreda nima.)

Agenda 1585 (f. B 3).

O vsimogoči Bug inu Oča našiga ljubiga Gospuda Jezusa Kristusa, kir si ti letu dete skuzi vodu inu S. Duha drugič rodil, inu njemu vse

ORDINALICZ. 50.

nomu, i uskrišenyem všemu svitu zdravye posudil, i poli toga zaveštu našega spašenyja stobu utsinil: Prošimo te, rati naše selinye kaovakovoí vetsnosti zbuditi, i podati nebeski dar svršene slobodščine, nato da mi ta istí Sakrament kišimo vaveri priyeli sva lenyem pelamo, i da mi toga koga v našem spoznanyu slavimo, takoye zdeli nasleduyemo, tim istim gospodinom našim ISKTOM, Amen.

NA VZNESZENYE
Gospodne.

OVszemoguchi Bose, prošimo te, podaj nam da takoye zmišlalyu nanebesih prebivamo, ka nebeska yesu iščemo i mišlani budemo kako veruemo, daye tvoji yedinoroyeni Szin naš spašitel nanebesia vzašal, tim istim Gospodinom našim ISKTOM, Amen.

NA DVHOVV.

G iij Oboš

njega grehe odpustil, potrdi je vže s tvojo gnado, gmeraj v njemu tvoja S. Duha, de na duši inu telesi izveličansku gori raste, inu v tem novim božjim lebni, h katerimu si je ti iz nov rodil, gori jemle. Inu daj njega starišem inu nam vsem, de mi tebi v letim nad letim Ditetom zvestu inu zveličansku služimo, de bo tudi skuzi tu dete inu skuzi nas vse tvoje božje ime vselej posvečenu, inu tvoje krajlestvu reširjenu, skuzi našiga Gospuda Jezusa Kristusa. Amen.

3. Odpuščanje grehov

Poglavje »Od te pokure, od očite izpuvidi, od odrešitva oli absolucije« se v Trubarjevi Cerkovni ordningi začne na f. 106 z dolgo katehezo. V njej zavrača zunanjo spokorno prakso v prejšnji (=katoliški) Cerkvi in zagovarja le »evangeljsko« pokoro, to je, naj pridigarji pri vsaki pridigi opozarjajo k spreobrnitvi, in vsak, kdor z vero to posluša in sprejme, je že odvezan od grehov. Vendar naj na to isto opozarjajo tudi posamezne spokornike, zlasti zvečer pred Gospodovo večerjo, ki jo bodo prejeli naslednji dan. Nato pridigar vse skupaj povabi, naj skupno izpovedo svojo grešnost. Čeprav so grehi s tem že odpuščeni, je primerno, da nad spokorniki molijo še besedilo odveze (tu prepisano). Razen te molitve ima na voljo še dve drugačni besedili.

Forma te absolucije (CO f. 110^v).

Ta večni, vsigamogoči Bug inu Oča nebeški, ta se je čez vas vsmilil, inu za volo tiga zaslužena te nersvetejše martre, trplena, smrti inu gorivstanena našiga Gospudi Jezusa Kristusa, Sinu nega diniga, je vom odpustil vse vaše grehe. Inu jest kakor nega inu te nega krščanske Cerkve poklican inu postavljen služabnik, vom inu vsem tim, kir v Jezusa Kristusa prov verujo, inu naprej hote nih stan inu leben pobulšati, po poročenu inu vkazanu našiga Gospudi Jezusa Kristusa oznanujem taku odpuščane vsih vaših grehov v tim imenu Boga Očeta, tiga Sinu, inu tiga S. Duha. Amen.

Način odrišenja (ordinalic f. 33^v).

Vsemogući Gospodin Bog je vas pomiloval skrozi zasluženje presvete muke, smrti i vskrišenja svoga dragoga Sina Gospodina (f. 34) našega Isukrsta, vam odpušča vse vaše grihe, i ja kako odlučeni sluga krstijanske Crikve vam naviščujem iz obečanja i zapovedi Gospodina našega Isukrsta proščenje vsih vaših grihov, va ime Boga Oca i Sina i Duha Sveta. Amen.

(Agenda 1575 nima.)

Agenda 1585 (f. B 6 b).

Ta vsigamogoči Bug se je čez vas vsmilil, inu skuzi tu zasluženje tiga narsvetejšiga trpljenja, smrti inu gori vstajenja našiga Gospuda Jezusa (f. 6 b^v) Kristusa, svojga lubiga Sinu, odpusti on vam vse vaše grehe. Inu jest, koker en postavljeni služabnik te krščanske Cerkve, oznanim vam po poročenju inu vkazanju našiga Gospuda Jezusa Kristusa takovu odpuščanje vseh vaših grehov, v tem imeni Boga Očeta, Sinu inu S. Duha. Amen.

4. Gospodova večerja

Obširno Trubarjevo poglavje »od te večerje Kristusove, tu je od te stare prave maše, koku se ima držati inu obhajati« (f. 112^v) obsega daljšo

razlago in navodilo za predstojnike. Nato je molitev v začetku obreda, molitev in ponovitev Jezusovih besed pri zadnji večerji, očenaš, Jagnje božje, razdeljevanje obhajila in molitev po obhajilu. Drugo besedilo te molitve je tu prepisano in pa prva oblika blagoslova, t. im. Aronov blagoslov (5 Mojz 6), ki ga poznamo tudi iz prenovljenega Rimskega misala.

Ena druga molitov po obhajili (CO f. 117).

Mi tebi, naš Gospud inu ohranenik Jezu Kriste, vso čast inu visoko hvalo damo, kir si nas s tejmi tujmi daruvi tujga telesa inu tuje krij, ohladil, inu spet h ti duhovski moči v ti veri perpravil, natu mi tuje milosti pohlevno iz srca prosimo, da le-ti tuji daruvi nom inu noter v nas ratajo k ani močni, trdni inu stonoviti veri pruti tebi, inu k ani pravi, srčni lubezni vmej nami vsemi, de se naprej taku deržimo, de so vsem našim djanem inu rovnanem, tebi vselej dopademo, inu po tuji voli z veselem služimo, kir z Bugom Očom sred S. Duhum kraluješ vselej inu vekoma. Amen.

Na koncu ima ta žegen reči:

Ta Gospud žegnaj vas inu vas obari.

Ta Gospud resveti suje obličje čez vas, inu vom bodi milostiv (f. 117^v).

Ta Gospud vzdigni suje obličje čez vas inu vom daj ta večni mir. Amen.

Drugo hvalivzdavanje po pričesčenju (ordinalic f. 41^v).

Hvali vzdajemo tebi Gospodine Isukrste, da si nas ovimi spasilnimi dari Tela i Krvi tvoje spokojil, i prosimo tvoju milost, da nam ovo daš k teku veri proti tebi, i k goručoj ljubavi meju vsimi nami, ki v jedinstvi z Bogom Ocem i Duhom Svetim živeš i kraljuješ va veki. Amen.

(f. 42) Način blagoslova:

Gospodin te blagoslovi i čuvaj.

Gospodin prosveti lice svoje nate i budi ti milostiv.

Gospodin dvigni lice svoje nate i daj ti mir. Amen.

Agenda 1575, 461—463: Kakor CO.

Agenda 1585 (f. B 8 b).

Ena druga zahvalna molitev

Mi tebe zahvalimo Gospud Jezu Kriste, de si ti nas skuzi lete izveličanske daruve tvojga telesa inu kriji oživel inu prosimo tvojo milost, de leti tvoji daruvi notri v nas postano k močni veri pruti tebi inu h pravi srčni lubezni mej nami vsemi, ker ti z Bugom Očetom inu S. Duhom živeš inu kraluješ vekoma. Amen.

Žegen:

Gospud žegnaj vas inu vas obari.

Gospud resvejti svoje obličje čez vas inu vam bodi milostiv (f. 8 b^v).

Gospud vzdigni svoje obličje čez vas inu vam daj večni mir. Amen.

B. Prazniške molitve iz misala

V drugi skupini primerjanih besedil sem izbral nekaj molitev iz misala: protestanti so jih prevzeli iz stare skupne krščanske molitvene zakladnice.

Tu nam bo za temelj latinski tekst iz oglejskega misala,³⁹ ki so ga v svoji katoliški dobi uporabljali slovenski protestanti.

Trubar omenja (CO f. 122), da so te prazniške molitve (zdaj jim pravimo »glavne prošnje«) vzete iz »mašnih bukev«: »Te kolekte, gmain molitve, katere Cerkev ob vedelnih inu ob drugih praznikih moli, inu v tih mašnih bukvah stoje, te se tudi mogo po pridigi inu kader se obhaje moliti, po- tehmal se one s tejm očenašom inu s tejm psalmi glihajo«. Na koncu knjige v »regiſtru« (kazalu) omenja, da so se »na tih velikih praznikih v lejti v ti cerkvi latinski molile«. Tudi württemberški nemški cerkveni red jih je prevzel iz misala,⁴⁰ zato so prevedene tudi v hrvaškem ordinalicu. Kakor

OD CEREMONIJE

Profia de bi nih ferre le po nobe skub vixchih sbo tela

V Sigamogozhi Bug, mi tebe prošimo, de mi tudi snatšini mililni vnebeših prebitarno, de tukar te Nebeshku izhemo inu mislino, koker mi venicemo, de te tri dni Syn nas luidytzar vnebeſa stal. Skuſi tiga ſiliga.

OB VINKVŠTIN

Profia de od 5: Duh boda nidee ni inu troſtenci.

O Bug kir fi taferza tih tuhi vernih ſteim reſuzehemem tiga S. Duha nauuzhi, Inu ſeno Kerſchansko Cere kou ukupe sbral, Dai nom de mi vrim ſitim Duhu bomo prauo pamet imeſi, inu vſeti tiga nega troſhrane inu po smuzhiſe vſelili. Skuſi tuiga Synu &c.

ENA DRUGA

Profia de bode is fmate, na prauo Vero nepedani.

O Bug dai vſem teim, kir ſahajajo, de ſpet na praui pot mogo pryti, to luzh te tute riſnice inu prauice poſ kashah, Nau mi tebe polneunu prošimo, dai vſem teim, kir ſe Kerſchenki imenuo, de bi ſe vſimu, kar ſe timu le menu ſuſper odpovedali inu ſuſhyti, Inu kar ſe ſtuim gliſ ha inu ſpodbati, Skuſi lileſia &c.

OD S. TROYCE

Cerkvi S. Trojce ſhne opravilom prou ſna, Oſta prou moli.

O Vſigamogozhi vezhni Bug, kir fi nom tuim ſluſhaz bnkom ſi miloſti dai, vi veri ta praui Stan inu ta prauo goſpoſhu te ſiete Troyce ſpofnat inu tiga prauiga dimiga Boga vti S. Trojci zheſtyti inu molyti, Nau mi tebe ſi farza inu polneunu prošimo, dai nom, de mi vtaki vtri

Slovenske maſne molitve kot prošnje za vse potrebe

OD VYNNANIH BOSHYP SLVSHDI.

veri vſimu ſlegu ſionou inu ſuſper ſloymo, inu de pred vſo neſrečno bomo obarouani. Skuſi tuiga Synu lileſia &c.

ENA DRUGA OD SVETE TROYCE.

Cerkvi S. Duh inu S. Trojci, profi ſa prauo triſno V. te.

V Sigamogozhi vezhni Bug, kir fi nas nauuzhi upra- ti veri vediti inu ſpofnati, de fi ti vryeh Perſonal oli imenih, ene zhaſty, mozhly inu oblafi, en fam vezhni Bug, inu ſa taſiga od nas hozhch derſhan inu molen biti. Nau mi tebe polneunu inu ſi ferza prošimo, De nas per raki veri vſig zhas ſionouite obderſhah, inu ſuſper vſe ſhah: Hudyzheue ſkushaue miloſtiu obaruſch, kir fi ſhu inu kraluteſh vſelci inu vekoma, Amen.

ENA KRATKA FORMA TE Gmain molytie.

P Otehmal ſe zheſty pergodi, de ſe te Dolge Molytne, koker ſino poprei poſtauti, ne mogo doprnetſti, Ob tu ſe ſete Molytne porodu po tei prydygi mogo tm ludem npreigouorit, letaku.

Mat. 9. 11. b.

V I lileſini Boshy, Potehmal mi vſi ſino vudi tiga en niga Telleſi, kateriga ſe Criſtus ta glaua, obna ſe ſe ma. Inu mi imamo tu ſitu po porozheniu inu vkladani nashiga Goſpudi lileſia Criſtusa inu ſaetiga Pauli radi ſi inu volnu dati inu doprnetſti. Nau molyte letaku ſa meno.

Vſigamo

Slovenska ordninga s prošnjami za vse potrebe

v zgornji skupini primerov prevajanja, nam tudi tukaj hrvaški prevod nadomeſča nemški vzorec (v Dalmatinovi Agendi 1585 teh molitev ni), saj je skoraj nemogoče vedeti, ali se je Trubar pri prevajanju bolj držal latinske ali bolj nemške predloge. Morda bo to kdaj ugotovila podrobna jezikovna analiza, naši zgledi naj bodo samo spodbuda za to, da bomo Trubarja ovrednotili tudi kot prvega prevajalca misala.

³⁹ Za primerjavo sem vzela eno izmed zadnjih izdaj oglejskega misala, ki je bil tedaj v rabi v naših cerkvah: Missale Aquileyensis Ecclesie cum omnibus requisitis atque figuris nuper quam emendatissime perillustratum. Anno 1517 Die 5 Augusti Venetiis ex officina litteraria Petri Liechtenstein. Izvod v Semeniški knjižnici v Ljubljani je sicer pomanjkljiv, vendar ima maše za vse praznike in nedelje do sv. Rešnjega telesa. — Isto leto 1517 je izšla še ena izdaja oglejskega misala, tiskana 15. septembra pri tiskarju Jakobu Pencu. Dve leti pozneje je bil oglejski misal natisnjen zadnjič: 15. septembra 1519. Znane so tudi starejše izdaje 1494, 1507 in 1508; prim. J. Wheale — H. Bohatta, Catalogus missalium ritus latini ab anno MCCCLXXIV impressorum. London 1928, 14—15. F. Ušeničnik, Obrednik oglejske cerkve v ljubljanski škofiji, v: BV 4 (1924), 2—4, je poznal nekaj teh izdaj.

⁴⁰ F. Kidrič, nav. d. 75—76; latinski naslovi teh molitev v württemberškem obredniku so znamenje, da so vzete iz misala, druge molitve imajo namreč nemške naslove.

Izmed 14 kolekt naj za primerjavo zadoščajo tri, ki so v celoti ohranjene tudi v ljubljanskem izvodu ordinalica.

1. Božič

Ad maiorem missam (= in Nativitate Domini; f. 8^v).

Concede quaesumus omnipotens Deus, ut nos unigeniti tui nova per carnem nativitas liberet, quos sub peccati iugo vetusta servituti tenet. Per eundem (Dominum nostrum Jesum Christum filium tuum... Amen).

Ob božiču (CO f. 122).

Vsigamogoči večni Bug, pomagaj ti nom, de mi tiga noviga telesniga rojstva tujga lubiga Sinu bomo diležni, inu od tiga našiga stariga grešniga rojstva bomo odrešeni. Skuzi tiga istiga gospudi našiga Jezusa Kristusa etc.

Na rojstvo Gospodina (ordinalic f. 48).

Vsemoguči večni Bože, pomози da budemo toga mladoga pltenoga rojstva tvoga dragoga sina diležni, i da budemo od našega staroga grišnoga rojstva oslobojeni tim istim tvojim sinom gospodinom našim Isukrstom. Amen.

2. Vnebohod

In die Sancto (= Ascensionis); f. 74.

Concede quaesumus omnipotens Deus ut qui hodierna die unigenitum tuum redemptorem nostrum ad caelos ascendisse credimus ipsi quoque mente in caelestibus habitemus. Per eundem...

Na velikih križih⁴¹ (CO f. 123).

Vsigamogoči Bug, mi tebe prosimo, de mi tudi z našimi misalmi v nebesih prebivamo, de tu kar je nebešku iščemo inu mislimo, koker mi verujemo, de je tuj dini Sin naš Izveličar v nebesa šal. Skuzi tiga istiga...

Na vznesenje Gospodne (ordinalic f. 50).

O vsemoguči Bože, prosimo te, podaj nam da takoje z misalju na nebesih prebivamo, ka nebeska jesu iščemo i mislni budemo, kako verujemo, da je tvoj jedinorojeni Sin naš Spasitelj na nebesa vzašal, tim istim Gospodinom našim Isukrstom. Amen.

3. Sveta Trojica

De sancta trinitate (f. 80).

Omnipotens sempiterna deus qui dedisti famulis tuis in confessione verae fidei aeternae trinitatis gloriam agnoscere et in potentia majestatis adorare unitatem, quaesumus ut eiusdem fidei firmitate ab omnibus semper muniamur adversis. Qui in trinitate...

Od S. Trojice (CO f. 123^v).

O vsigamogoči večni Bug, kir si nom tujim služabnikom iz milosti dal, v ti veri **ta pravi stan inu tu pravu gospovstvu** te svete Trojice spoznati inu tiga praviga diniga Boga v ti S. Trojici čestiti inu moliti, na tu mi tebe iz srca **inu pohlevnu** prosimo, daj nom, de mi v taki (f. 124) veri **vsimu zlegu stanovitu zuper stojimo**, inu **de pred vso nesrečo** bomo obarovani. Skuzi tujga Sinu Jezusa etc.

⁴¹ Trubarjevo ime za praznik vnebohoda se zdi nenavadno, vendar se prošnji dnevi pred vnebohodom marsikje še danes imenujejo križev teden, pa tudi praznik je v Slovenskih goricah »križovo«, v Beli krajini »križi«, na Krasu »križni četrtek«: prim. N. Kuret, Praznično leto Slovencev II. Celje 1967, 10.

O vsemogući večni Bože, ki si nam slugam tvojim iz milosti dal, va ispo-vedanju prave vere večne troice slavu spoznati, i v jedinstvi jednaku (f. 51) kripost i veličastvo moliti, prosimo te daj, da sa ovu veru vazda tvrdostani budemo protiva vsim suprotivščinam Isukrstom Sinom tvojim ki s tobu v jedinstvi togoje Duha Sveta živi i kraluje istini Bog va veki. Amen.

Ugotovitve

V biblični perikopi (primer A 1) za branje pri obredih je Trubar v začetku dodal lokalizacijo dogodka in najpotrebnejše opombe, da bi ljudje laže in bolje poslušali. Cvečić in Dalmatin sta se držala splošne liturgične tradicije. (Ob tem lahko poudarimo še to, da katoliški obredniki te dobe niso poznali branja sv. pisma ob delitvi zakramentov; to je uresničila šele pokoncilaska prenova bogoslužja).

V molitvi pri krstu v sili (potem ko ozdravljenega otroka prinesejo v cerkev) je Trubar z domače povedanimi dodatki ob koncu molitve (primer A 2) napravil ustaljene liturgične izraze bolj razumljive (kar je spet v skladu s prakso prevajanja naše dobe).

Pri odvezi grehov (primer A 3) je dal Trubar v začetku Bogu nekaj domačih nazivov (poleg tistih v predlogi), nato je dodal misel, da je pridigar za odvezovanje grehov pooblaščen tudi od Kristusa, ne le od Cerkve (dogmatično pomemben dodatek), za vernike pa še misel o pravi veri v Kristusa in o trdnem sklepu poboljšanja, kar naj bi bil dokaz resničnega kesanja. Vsega tega v predlogi ni, morda je Trubarjeva oblika celo bolj katoliška.

Tudi poobhajilna molitev (primer A 4) je v Trubarjevi obliki mnogo bolj bogata in ljudem blizu kot pa predloga in oba dobesedna prevoda v ordinalicu in Dalmatinovi agendi. Že začetni nagovor je toplejši kot kratek »zahvalimo«, za vero pravi, naj bi ne bila le močna, ampak tudi trdna in stanovitna, prava ljubezen pa naj se pokaže v dejanju in ravnanju ter veseli službi Bogu.

V drugi skupini molitev iz misala se je Trubar najbrž hoté držal bolj v mejah tradicionalne latinske redkobesednosti. Morda je tridesetletna duhovniška praksa, ko je vsako leto ponavljal iste molitve ob nedeljah in praznikih, tudi v Trubarju utrdila prepričanje, da se častitljivih molitev ne sme lotiti bolj svobodno. Vendar je zlasti molitev k Sveti Trojici (primer B 3), ki je vsebinsko najtežja, povedal svobodno in ljudem bolj razumljivo, danes bi rekli: »v oznanjevalnem jeziku«.

Navedeni zgledi naj bi bili predvsem spodbuda, da bi se kdo lotil ugotavljanja, kako je rasel (ali padal) slovenski liturgični izraz: v dolgi, še ne dokončno ugotovljeni vrsti molitvenikov od Trubarja do novega misala v slovenščini bi lahko na osnovi istih molitev, ki so v latinščini stoletja ostale nespremenjene, spoznal izrazno moč in spretnost posameznih prevajalcev. Kot spodbudo k primerjalnemu raziskovanju naj tu omenim, da je prvi katoliški prevod mašnih prošenj za nedelje in praznike v t. im. Kalobškem rokopisu, pesmarici iz srede 17. stol., torej manj kot 100 let po Trubarju.

Ker je besedilo zdaj dostopno, bi ga bilo vredno raziskati tudi s teološkega vidika.⁴²

Ker je Trubarjeva Cerkovna ordnina tako mnogovrstno bogato besedilo, ki je za razvoj slovenskega teološkega pisanja neprecenljive vrednosti, je razumljivo, da že zbuja pozornost raziskovalcev⁴³ in da bo še mnogim hvalno gradivo za znanstveno delo.

Ta razprava, ki jo je spodbudila naključna najdba hrvaškega obrednika, hoče biti predvsem usmeritev k novemu načinu raziskovanja, da bi s primerjanjem besedil, ki so jih prevedli različni ljudje, utrdili mnenje, do katerega je prišel že France Kidrič,⁴⁴ da je bil namreč Trubar pri vsem svojem delu zelo samostojen. Württemberški cerkveni red je zavestno bogatil z drugimi besedili,⁴⁵ da bi svojim sodelavcem in naslednikom dal na voljo primerno gradivo,⁴⁶ v katerem bi mogli izbirati, ne samo mehanično brati. Navedeni primeri pa so pokazali, da je tudi predlogo samo po svoje oblikoval, bogatil, napravil primernejšo preprostemu slovenskemu človeku, ki mu je hotel posredovati božje razodetje. V enem in drugem je torej sam od sebe in na jezo svojih kritikov ravnal tako, kot komaj v našem času upamo in smemo ravnati z bogoslužnimi besedili.

Kako začudeni so morali Trubarjevi sodobniki sprejemati njegovo prilagodljivost v iskanju slovenskega izraza, lahko zaslutimo ob srečanju z ljudmi, ki še danes, kljub izrečnim navodilom, naj bomo pametno svobodni pri prevajanju cerkvenih bogoslužnih besedil, hočejo imeti vse čim bolj dobesedno.

Povzetek. MARIJAN SMOLIK: HRVAŠKI CERKVENI ORDINALIC IN SLOVENSKA CERKOVNA ORDNINGA — SLOVENŠČINA V OBREDNIKI II.

Najdba skoraj popolnega izvoda zelo redke (morda celo edine ohranjene) hrvaške protestantske knjige: Crikveni ordinalic (Tübingen 1564) v ljubljanski Semeniški knjižnici je spodbudila primerjanje tega Cvečičevega hrvaškega in Dalmatinovega (Agenda, Wittenberg 1585) slovenskega prevoda württemberškega cerkvenega reda z bolj samostojnim Trubarjevim obrednikom Cerkovna ordnina (Tübingen 1564). Primerjava nekaterih liturgičnih besedil za krst, krst v sili, odpuščanje grehov in Gospodovo večerjo ter molitev iz misala za božič, vnebohod in Sv. Trojico je nazorno potrdila ugotovitev, da Trubar ni bil le tog prevajalec, ampak je znal vernikom čim

⁴² Kalobški rokopis: Liber Cantionum Carniolicarum je nastal sredi 17. stol. in ima svoje ime po najdišču Kalobje pri Sentjurju pri Celju. Kritično izdajo je pripravil Lino Legiša: Liber Cantionum Carniolicarum. Ljubljana 1973 (Slovenska akademija znanosti in umetnosti, razred za filološke in literarne vede, dela 27). Na str. 163 te izdaje se L. Legiša sprašuje, kakšen namen bi mogel imeti prevajalec teh molitev (nedeljskih in prazniških mašnih prošenj), ki so bile pri maši le latinske. Morda prav Trubarjeva vključitev istih molitev za »prošnje za vse potrebe« razodeva tedanja splošno prakso, da so te vrste molitve opravljali v domačem jeziku po pridigi. V katoliških lektionarjih so jih pri nas tiskali v 19. stoletju, prevedene so bile tudi v uradnem »Cerkvenem molitveniku« (za ljubljansko in mariborsko škofijo: Ljubljana 1930, str. 271–346) z navodilom (prav tam na str. 61), naj jih molijo po pridigi in popoldne pri ljudskih večernicah, kar se je ohranilo najdalj.

⁴³ Dosej F. Kidrič, D. Šega; najnovejši: J. Rajhman, Vprašanje cerkvene službe v Trubarjevi Cerkovni ordnini, v: Znamenje 5 (1975), 348–354. Na naši teološki fakulteti je bil že sprejet predlog, naj bi tako mnogovrstno knjigo začeli raziskovati z različnih vidikov. V drugem zvezku izdaje pri Trofeniku v Münchenu bodo zbrani različni prispevki o Cerkovni ordnini.

⁴⁴ F. Kidrič, nav. d. 149.

⁴⁵ F. Kidrič prav tam na str. 88–89 navaja odstavke, ki jih je Trubar vzel iz brandenburško-nürnberškega, kurbrandenburškega, halskega, mecklenburškega reda, Dietrichove agende in frankfurtske latinske liturgije.

⁴⁶ F. Kidrič, nav. d. 90.

bolje približati tudi najtežje verske resnice. Razprava s tem prispeva k spoznanju, kako so v preteklosti liturgični prevajalci oblikovali slovensko teološko govorico.

Zusammenfassung, MARJAN SMOLIK: KROATISCHE UND SLOVENISCHE KIRCHENORDNUNG — SLOVENISCHE SPRACHE IN DEN RITUALBÜCHERN II.

In der Bibliothek des Priesterseminars (Seminarbibliothek) in Ljubljana wurde ein fast vollständiges Exemplar des sehr seltenen (vielleicht gar einzigen) kroatischen protestantischen Buches Crikveni ordinalic (Tübingen 1564) entdeckt. Diese von Cvečić gemachte und auch die von Dalmatin herausgegebene (Agenda, Wittenberg 1585) slovenische Übersetzung der württembergischen Kirchenordnung werden mit einer ähnlichen von Trubar verfassten slovenischen Kirchenordnung (Cerkovna ordninga, Tübingen 1564) verglichen. Am Beispiel einiger liturgischen Texte für die Taufe, Nottaufe, Vergebung der Sünden und Herrenmahl, wie auch einiger Gebete aus Missale für Weihnachten, Himmelfahrt und Hl. Dreifaltigkeit wird bewiesen, dass Trubar kein einfacher Übersetzer war, sondern seinen Gläubigen die schwierigsten Glaubenswahrheiten schön verständlich erklären wusste. Diese Abhandlung will ein Beitrag zur besseren Kenntnis der Arbeit slovenischer liturgischer Übersetzer für die Bildung der slovenischen theologischen Sprache sein.

Résumé, MARIJAN SMOLIK: LES RITUELS PROTESTANTS EN LANGUE SLOVÈNE ET CROATE — LA LANGUE SLOVÈNE DANS LES RITUELS II.

Dans la bibliothèque du séminaire théologique (Semeniška knjižnica) de Ljubljana on a trouvé récemment un exemplaire mutilé du livre rarissime croate Crikveni ordinalic (Tübingen 1564). L'auteur compare ce livre qui est la traduction du rituel allemand (Kirchenordnung, Württemberg) avec la traduction slovène du même rituel (Dalmatin, Agenda 1585) et le livre de Trubar Cerkovna ordninga (Tübingen 1564) qui est un rituel beaucoup plus original. Quelques exemples des textes pour le baptême, le baptême en danger de mort, la rémission des péchés et la Cène, et aussi des prières du Missel pour Noël, l'Ascension et la Trinité dans les trois versions prouvent bien que Trubar n'était pas un simple traducteur, mais qu'il a su expliquer les vérités les plus subtiles à son peuple. La dissertation veut contribuer à la connaissance de la part active des traducteurs liturgiques dans la formation de la langue théologique slovène.

PASTORALNA DEJAVNOST LJUBLJANSKEGA ŠKOFA KARLA JANEZA HERBERSTEINA

Uvod

Ustanovitev ljubljanske škofije¹ je bila za Slovence izrednega pomena predvsem zaradi njene osrednje lege v slovenskem narodnostnem prostoru. Novo ustanovljena škofija je bila teritorialno razmeroma velika, vendar zelo razkosana, saj se je, razdeljena na šest ločenih predelov, raztezala čez tri dežele.² Večina župnij je bila izvzeta izpod jurisdikcije škofa, kar je zelo slabilo njegov položaj in mu oteževalo pastoralno dejavnost. Svojo naravo in področje dejavnosti je spremenila škofija šele ob jožefinskih reformah ob koncu 18. in v začetku 19. stoletja. Na predlog ljubljanskega škofa Karla Janeza Herbersteina je cesar Jožef II. odločil, da se morajo škofijske meje kriti s političnimi oziroma geografskimi mejami posameznih dežel in okrožij.³

Herbersteinovi življenjski podatki

Karel Janez Herberstein izhaja iz stare avstrijske plemiške rodbine, ki je bila zelo aktivna takó na političnem kot tudi na cerkvenem področju. Rodil se je 7. julija 1719 v Gradcu. Filozofijo, civilno in cerkveno pravo je študiral na tomistično usmerjeni benediktinski univerzi v Salzburgu, kjer je prejel tudi tonzuro in štiri nižje redove. Študijska leta v Salzburgu so bila zelo pomembna za Herbersteinovo duhovno in intelektualno formacijo predvsem zaradi njegove temeljite pravne izobrazbe, ki se je pozneje očitno kazala v njegovem jasnem sistematiziranju dušnega pastirstva. V Salzburgu pa se je Herberstein seznanil tudi z razsvetljenstvom. Z velikim zanimanjem je prebiral zlasti spise italijanskega učenjaka Muratorija, v katerih kritizira cerkvene razmere na teološkem, disciplinskem in političnem področju.⁴

Teologijo je študiral v Rimu, kjer je bil 8. junija 1743 v lateranski baziliki posvečen za duhovnika,⁵ in ne v Salzburgu, kot predvideva Einspieler.⁶ Vprašanje, kje je pravzaprav študiral v Rimu, mora za zdaj še ostati odprto, vemo pa, da je bil Karel Janez pozneje v pisemnih stikih z ljudmi, ki so pripadali janzenističnemu krogu pri Chiesa Nuova v Rimu.⁷ V tem času je bil Rim važno središče italijanskega janzenizma.⁸ Znani voditelji rimskega janzenističnega gibanja so bili: kardinal Domenico Passioneri (1682—1761), ki je veljal za protektorja janzenistov, mons. Giovanni Gaetano

¹ Cesar Friderik III. 6. decembra 1461, papež Pij II. 6. septembra 1462.

² Primerjaj karto št. 2: Cerkev pri nas leta 1550 v: *Cerkev na Slovenskem*.

³ Kratek zgodovinski oris ljubljanske škofije v: *Cerkev na Slovenskem*, 44—47.

⁴ Muratori Ludovico Antonio (1678—1786), duhovnik, zgodovinar, učenjak. Znan predvsem po: *Antiquitates italicæ Medii Aevi, Rerum Italicarum Scriptores in po Annales d'Italia*.

⁵ ASV / P, vol. 157, fol. 410ff; VR/ Archivio storico, Liber ordinationis 1743—48, foll. 7, 14, 25.

⁶ V. EINSPIELER, J. K. Herberstein, 17—23; NDB VIII. (1969) 578.

⁷ B. Zamboni, G. Zola, F. Mamachi in drugi. Primerjaj: SBL I./306.

⁸ E. DAMMIG, *Il movimento giansenista a Roma, Città del Vaticano* 1945, VII.

Bottari (1688—1775) in mons. Pier Francesco Foggini (1713—1783). Za janzeniste 18. stoletja je značilno njihovo trdno prepričanje, da so poklicani k radikalni reformi Cerkve. Kljub njihovim očitnim galikanističnim, febronianističnim in jožefinističnim tendencam niso politično, ampak izrazito versko usmerjeni.⁹ Borijo se predvsem proti pretiravanju v kultu in ljudski pobožnosti, to je procesijam, božjim potem, odpustkom, češčenju svetnikov in relikvij, križevemu potu in pobožnosti k Srcu Jezusovemu. Prav tako si prizadevajo za reformo misala in brevirja in zahtevajo omejitev praznikov. Škofje skušajo izriniti redovnike iz cerkvenega življenja in pomnožiti število dušnopastirskih postojank v škofiji. Njihovo zanimanje za religiozno izobrazbo je naklonjeno metodični katehezi, ki si jo prizadevajo vpeljati kot učni predmet v šole. Pod vplivom razsvetljenstva so janzenisti 18. stoletja odprti ideji demokracije in tolerance v cerkvi in se trudijo razširiti škofovo avtoriteto na cerkvenem področju.

Tej, tako imenovani rimski janzenistični struji se je pridružil tudi Karl Janez Herberstein. Najboljši dokaz za njegovo janzenistično usmerjenost nam nudi njegova privatna knjižnica, v kateri so zastopana vsa glavna janzenistična dela, kot na primer: C. Jansenius, Pierre Nicole, P. Quesnel, A. Natalis, P. G. Arnauld, J. J. Duguet, Du Pin, Van Espen, L. Habert in drugi. Poleg teh tudi dela nasprotnikov laksizma in probabilizma (Concina, Antoine), zastopniki episkopalizma (Febronius) in jožefinizma (Pehem, Riegger, Wittola).¹⁰

Pri presojanju Herbersteinovega delovanja ne gre prezreti, da je živel, ko se je naglo povzpela Avstrija, ki se je za vladanja Marije Terezije (1740—1780) razvila v velesilo. Obsežne, po pruskem vzoru navdihnjene reforme se še stopnjujejo za vlade njenega sina Jožefa II. (1780—1790, sovladar od 1765), tipičnega predstavnika razsvetljenskega absolutizma. Da bi podvrgel Cerkev absolutistični državi, je uvedel civilni zakon, ustanavljal državna semenišča za izobrazbo klera, odpravil veliko samostanov, izvedel sekularizacijo cerkvene posesti in omejil praznične dni.¹¹

Vse te glavne ideje tedanjega časa se kažejo tudi v Herbersteinovi miselnosti, kakor tudi v njegovem celotnem delovanju, ko je bil ljubljanski škof, značilno pa je, da jim že od začetka skuša vtisniti svoj pečat.

Zunanji potek škofove pastoralne dejavnosti

1769, november 20

Herberstein imenovan za pomožnega ljubljanskega škofa s pravico nasledstva.¹²

⁹ V odnosu razsvetljenske države do Cerkve in papeštva so reprezentativni nekateri sistemi, ki so dobili svoje ime po prizorišču njihovega nastanka ali po svojih začetnikih. V Franciji — galikanizem, ki zahteva superiornost splošnih koncilov, odklanja papežovo nezmotljivost v verskih vprašanjih in določa privolitev lokalnih cerkva kot nujno potrebno za veljavnost juridičnih aktov papeža. S tem je načelno priznal državno cerkev. V Nemčiji — febronianizem: papež je le prvi med enakimi, kot predstavnik celotne Cerkve oziroma njenega episkopata. Tudi febronianizem zahteva za papeževe odločitve soglasje lokalnih cerkv. V habsburških deželah — jožefinizem: državne cerkvene reforme, povezane s sekularizacijo velikega števila samostanov, preureditvijo škofijskih in župnijskih meja in preuredbo teoloških študij. Primerjaj: LThK I (1957) 1056—1063.

¹⁰ SBL I./ 304.

¹¹ J. HARTMANN, Cronologia della storia universale, 90.

¹² ASV/ Cons. 1769/70, foll. 285, 286, 309.

- 1771 Prva Herbersteinova **vizitacija**. Novi škof se seznanil z dejanskim stanjem v škofiji. V letih 1771—1779 Herberstein praktično vsako leto vizitira svojo škofijo; kasneje mu slabo zdravje tega več ne dopušča.¹³
- 1772, december 5 Herberstein umeščen v ljubljanski stolnici za 20. **Ljubljanskega škofa**.¹⁴
- 1773, januarja Herbersteinovo **pastirsko pismo duhovnikom** ljubljanske škofije, v katerem jih prosi naj z vsem srcem sledijo svojemu poklicu in se popolnoma posvete duhovniški službi.¹⁵
- 1773, julij 21 razpust jezuitskega reda.
- 1773, nekako sredi leta Herbersteinov **prvi predlog** glede preureditve škofijskih meja na Notranjem Avstrijskem. Herberstein utemeljuje svoj predlog, češ da se bodo tako zmanjšali stroški škofijskih vizitacij in omogočila enotna cerkvena disciplina.¹⁶
- 1773 Jurij Japelj pride iz Trsta v Ljubljano z nalogo, da prevede v slovenščino sveto pismo in liturgične knjige.¹⁷
- 1774, februar 22 Herbersteinov **drugi predlog** glede preureditve škofijskih mej; le-te naj bi se prilagodile deželnim mejam.¹⁸
- 1774, junij **Ljubljanska škofijska sinoda**: reforma klera in določitev možnosti in oblik aktualnega dušnega pastirstva.¹⁹
- 1775, november 13 **tretji predlog** glede preureditve škofijskih meja, v katerem ponovi prejšnje razloge.
- 1778, januar 10 **Relatio ad limina**; opravi jo njegov opolnomočeni delegat Aurelianus de Angelis.²⁰
- 1778, julij **Škofijska sinoda v Gornjem gradu**: potrdi in dopolni dekrete ljubljanske škofijske sinode.²¹
- 1781 **Razpust kontemplativnih redov**: na teritoriju današnje Slovenije so razpustili 55 različnih samostanov.²²
- 1781, november 11 Herbersteinov **četrti predlog** glede preureditve škofijskih meja; odgovor dunajskega dvora je zopet odklonilen.²³

¹³ Obširna poročila o njegovih vizitacijah v letih 1771, 72—74, 76, 79 v: ŠAL/ V.

¹⁴ SBL I./ 304.

¹⁵ Epistola pastoralis ad totum clerum tam saecularem quam regularem eiusdem ecclesiae anno 1773, in ASV/ ANV vol. 137, foll. 89ff.; M. GOLIA, J. K. Herberstein, Ljubljana 1949, Dokument št. 2, 177—185.

¹⁶ V. EINSPIELER, J. K. Herberstein, 59—61.

¹⁷ Jurij Japelj (1744—1804) je leta 1779 najprej prevedel Veliki katekizem, nato lekcionar, cerkveno pesmarico in molitvenik. V letih 1784—86 je prevedel Novo zavezo in organiziral prevod stare zaveze, ki je izšla do leta 1802.

¹⁸ V. EINSPIELER, n. d. 62—65.

¹⁹ ŠAL/ S (1774).

²⁰ ŠAL/ P, vol. 40, foll. 286—296.

²¹ ŠAL/ S (1778).

²² Razpustili so vse samostane, v katerih se redovniki niso ukvarjali z dušnim pastirstvom, šolstvom ali dobrotelostjo. Na ozemlju današnje Slovenije so takó po letu 1781 odpravili samostane dominikancev, cistercijanov, servitov, karmeličanov, avguštincev in benediktincev. Od teh sta bila pozneje obnovljeni samo cistercijska opatija v Stični leta 1898 in kartuzijanci v Pleterjah leta 1899.

²³ V. EINSPIELER, n. d. 66—67.

1782	Pastirsko pismo duhovnikom in vernikom ljubljanske škofije, v katerem v preprostem jeziku obravnava probleme, ki predstavljajo sporne točke v odnosih med Cerkvijo in državo: pravica katoliškega kneza poseči na področje zunanje cerkvene discipline; vloga in funkcija papeža kot središča cerkvene ednosti; služba in pravice škofov; časovna pogojenost in nepotrebnost redovnikov; nujnost verske tolerance. ²⁴
1782, marec 16—17	Papež Pij VI., ki se na poti na Dunaj mudi v Ljubljani, pokaže svoje odklonilno stališče do škofa tudi s tem, da noče stanovati v škofijskem dvorcu, ampak prenoči v samostanu nemškega viteškega reda, kjer sprejme tudi škofa v avdijenco. ²⁵
1782—1785	preureditev župnijskih meja. ²⁶
1785—1788	preureditev škofijskih meja. To preureditev izvedejo po Herbersteinovem predlogu, da se namreč škofijske meje ujemajo z deželnimi mejami. ²⁷
1785	Jožef II. predlaga Herbersteina za ljubljanskega nadškofa. Pij VI. imenovanja noče potrditi, ker je škof osumljen herezije in drugih nevarnih zmot. ²⁸
1787, maj 16	Breve Pija VI. Herbersteinu: v njem papež zahteva od škofa, da javno prekličje vse in posamezne zmot. ²⁹
1787, oktober 7	Herberstein umre.

HERBERSTEINOVA PASTORALNA DEJAVNOST

Herberstein je pojmoval svojo škofovsko službo kot veliko odgovornost pred Bogom in jo je vzel zelo resno: vernikom, ki so mu bili zaupani, je hotel biti predvsem dober dušni pastir in neutruđen oznanjevalec božje besede.

1. Objektivni problemi Herbersteinove pastoralne dejavnosti

Z dejanskim stanjem v škofiji se je Herberstein seznanil že l. 1771, ko je kot Petazzijev pomožni škof prvič vizitiral vso škofijo. Že pri tej vizitaciji mu je postalo jasno, da je nemogoče enotno in urejeno voditi škofijo, kot je ljubljanska. Od samega začetka je bil soočen z dvema velikima problemoma, ki sta zahtevala nujno rešitev:

Ljubljanska škofija je bila predvsem **teritorialno razdrobljena**,³⁰ župnije velike in anahronistične. Na ta svoj pastoralni problem opozarja Herber-

²⁴ ASV/ ANV, vol. 137: v latinščini fol. 89—100, v nemščini fol. 101—137, v francoščini fol. 138ff. Italijanski prevod iz leta 1785 v arhivu ni ohranjen.

²⁵ ASV/ ANV, vol 160, fol. 10. 10b.

²⁶ Cerkev na Slovenskem, 33.

²⁷ Prav tam, 33—34.

²⁸ V. EINSPIELER, n.d., 100—135.

²⁹ F. MAASS, *Der Josephinismus II.*, N. 255, str. 472—512; M. GOLIA, J. K. Herberstein, Dokument št. 5, str. 214—250.

³⁰ Primerjaj karto št. 2: Cerkev pri nas leta 1550, v: Cerkev na Slovenskem.

stein zlasti v svojem drugem predlogu o preureditvi škofijskih meja 22. februarja 1774: v obstoječem stanju je dušno pastirstvo zelo oteženo; duhovniki morajo često hoditi k umirajočim čez druge župnije; verniki hodijo k božji službi v najbližjo cerkev in vidijo svojega župnika velikokrat le enkrat na leto, kar zelo otežuje katehezo, »examen paschale« in kontrolo velikonočne spovedi; prezreti pa ni niti finančnih težav, ker so stroški vizitacij za ljudi in tudi za škofa zelo veliki. Škofijske meje naj se torej krijejo z deželnimi. Ljubljanska škofija naj obsega celotno Kranjsko, župnije v drugih deželah pa naj pripadajo ustreznim škofijam.³¹

O pastoralnih problemih svoje, teritorialno tako razdrobljene škofije poroča Herberstein tudi v Rim in zahteva, naj nemudoma uredi nove meje njegove škofije.³²

Za te probleme ljubljanskega škofa pa nimajo razumevanja njegovi sosede. To velja zlasti za oba goriška nadškofa, grofa Attemsa in njegovega naslednika grofa Edlinga, ker se bojita, da bi takšna ureditev škofijskih meja oslabilila njuno moč. Tudi dunajski dvor se dolgo ne more odločiti, da bi izvedel reformo škofijskih meja v velikem stilu, kot je to želel Herberstein. Tako je bila preureditev škofijskih meja na Notranjem Avstrijskem izvedena šele v letih 1785—1788, in sicer po Herbersteinovem načelu: meje posameznih škofij so bile usklajene z deželnimi mejami. Ljubljanska škofija obsega po tej reformi celotno ozemlje Kranjske.

Druga zadeva, s katero se je soočil Herberstein ob nastopu svoje škofske službe, je bila **razdrobljenost jurisdikcije v škofiji**. Od 80 župnij na ozemlju ljubljanske škofije³³ jih je bilo pod škofovo upravo le 23, 37 župnij je bilo podrejenih jurisdikciji stiškega in 17 kostanjeviškega opata, 3 župnije pa jurisdikciji opatinje dominikank v Velesovem. V takih razmerah je je bilo seveda komaj mogoče govoriti o enotnem dušnem pastirstvu in še manj o možnostih izvesti versko in moralno obnovo škofije.

V luči teh razmer v škofiji moramo torej gledati na Herbersteinovo neutrudno prizadevanje za preureditev župnijskih in škofijskih meja na Notranjem Avstrijskem. Škofovi nameni so bili v prvi vrsti verski oziroma pastoralni: zvest je bil svojim rimskojanzenističnim nazorom, zato je hotel biti v prvi vrsti dober dušni pastir in si je tudi prizadeval uresničiti vse možnosti in oblike dejavnega dušnega pastirstva. Ker se niti opata niti opatinja niso hoteli odpovedati svojim pravicam do jurisdikcije, je lahko razumeti škofovo odklonilno stališče do redovnikov, ki se je z določeno jožefinistično usmerjenostjo sčasoma še stopnjevalo. V svojem znanem pastirskem pismu leta 1782 piše, da so redovi zgolj človeška ustanova. Ob njihovem nastanku so jih sicer občudovali, sčasoma pa so se spridili. Zato je treba vse eksemptnosti redovnikov odpraviti. Prav tako je treba odpraviti vse samostane, kjer niso redovniki neposredno zaposleni v dušnem pastirstvu, dobrotelnosti ali šolstvu. Vsi redovniki, ki so v aktivnem dušnem pastirstvu, morajo biti neposredno podrejeni škofu. Enkrat se Herberstein celo izrazi, da ne bo več nastavljal redovnikov v dušnem pastirstvu, češ da kvarno vplivajo na versko pojmovanje in izobrazbo vernikov.³⁴

³¹ V. EINSPIELER, n. d., 62—65.

³² Relatio ad Limina, 10. januarja 1778: SAL/P, vol. 40, fol. 287, 291.

³³ SAL/P, vol. 40, fol. 289.

³⁴ M. GOLIA, n. d., dokument št. 4, str. 201—205.

Herberstein zlasti ni maral frančiškanov, ker ti — po njegovem mnenju — uživajo velik ugled med ljudstvom in zaradi tega svojega vpliva zlahka širijo vse mogoče zmote. Pri tem namiguje predvsem na različne oblike ljudskih pobožnosti, kot so shodi, procesije, bratovščine in podobno. Posebno malopridno se mu zdi, da skušajo frančiškani izigrati vernike proti škofijski duhovščini in jo tako postaviti v zelo neljubo situacijo.

Herberstein prav tako ni bil naklonjen jezuitom, saj so ti onemogočali njegova prizadevanja s svojim monopolom nad šolstvom in izobraževanjem klera.³⁵ Ker je šlo škofu predvsem za to, da bi osredotočil vso oblast v dušnem pastirstvu v svojih rokah, si je jasno prizadeval dobiti pod svoj vpliv tudi šolstvo in predvsem celotno izobrazbo klera.

S svojimi negativnimi poročili o redovnikih na Dunaj in zlasti s svojim delovanjem in pisanjem v svoji škofiji, je Herberstein vsaj posredno sodeloval pri prepričevanju cesarja, da je nujno reformirati samostane.

2. Vizitacije

Herberstein se je dobro zavedal, da lahko samo z rednimi vizitacijami dobi natančen vpogled v dejansko stanje svoje škofije. Teža škofovske službe ga sili k budnosti, je zapisal ob vizitaciji stolnega kapitlja. Vizitacija je ena glavnih dolžnosti škofa, ker mu omogoča neposreden stik z duhovniki in verniki. Ob tej priliki lahko namreč odstrani morebitne napake, utrdi pravovernost in pospešuje cerkveno disciplino in moralo.³⁶

Že ob svoji prvi vizitaciji je mogel ugotoviti, da škofija ni v najboljšem redu. Vedno bolehní škof Petazzi ni obiskal nekaterih župnij že več kot 25 let. Nič čudnega, če so se pri duhovnikih in vernikih zakoreninile mnoge nepravilnosti. Predvsem duhovniki so bili deloma zanikrni deloma nepoučeni.

Tako je postala obnova klera Herbersteinova prva skrb, kot izhodišče zanjo pa so mu rabile prav škofijske vizitacije. Te so mu namreč omogočile ugotoviti kar moč pravilno »diagnozo« razmer v škofiji in od začetka je bil odločen boriti se z vsemi sredstvi za odstranitev pomanjkljivosti in zanikrnosti tako pri duhovnikih, kot pri vernikih. Vse neurejene zadeve, s katerimi se je Herberstein srečeval pri svojih vizitacijah, jasno odsevajo iz njegovih pastirskih pisem duhovnikom v letih 1773, 79, 80 (2 ×), 81 in iz njegovih vsakoletnih navodil v direktoriju ter iz dekretov obeh škofijskih sinod (Ljubljana 1774, Gornji grad 1778).

3. Reforma duhovnikov

Herbersteinova velika želja je bila dati zaupanim vernikom predvsem dobrih in zglednih duhovnikov. Samo tako je smel upati, da bo mogel izvesti temeljito in trajno versko in nravno obnovo vernikov.

V prvem pastirskem pismu piše duhovnikom: Moja prva pozornost velja vam, ki ste z nami poklicani v božjo službo. Vi ste naši pomočniki pri delu za blagor duš, pri oznanjevanju evangelija in delitvi zakramentov. Škof jih roti, naj z vsem srcem sledijo svojemu poklicu in se popolnoma

³⁵ V. EINSPIELER, n. d., 77.

³⁶ SAL/ P, vol. 39, fol. 111 (Labaci 6. 2. 1774).

posvete duhovniški službi.³⁷ Nato jim v pismu predstavlja podobo dobrega duhovnika, čigar prva naloga je pridigati svojim vernikom predvsem s svojim zgledom. Duhovnik naj bo — po njegovih besedah — mož molitve. Njegovo mesto je v cerkvi, kjer naj pogosto obiskuje Najsvetejše in pred njim moli. Pri izpolnjevanju duhovniških nalog je mogoče najbolj jasno ugotoviti, če kdo resnično živi notranje življenje v povezanosti z Bogom.³⁸

Prva skrb vsakega duhovnika bodi sveta maša. Nanjo naj se vsak skrbno pripravlja in mašuje natančno po predpisanih rubrikah. Isto velja tudi za brevir. Prav v tej zadevi je namreč opazil mnoge pomanjkljivosti pri vizitacijah, zato je zahteval, da ima vsak duhovnik celoten brevir in proprij ljubljanske škofije in ne samo del brevirja, ki je povrh še zamazan in raztrgan. Poleg maše je namreč brevir največji vir duhovnega življenja vsakega duhovnika, zato naj moli iz brevirja vestno in z veseljem. S tedanjo obliko brevirja pa ni bil zadovoljen in tu prihaja njegova janzenistično-reformatorska miselnost zopet jasno do veljave. Resno se je namreč ukvarjal z mislijo glede reforme brevirja, vendar za svoje ideje ni našel dovolj somišljenikov. Tudi cesar Jožef II., ki ni hotel tvegati novega spora z Rimom, ni bil za tovrstne reformne ideje navdušen in je dal Herbersteinu jasno vedeti, naj misel o reformi brevirja opusti.³⁹

Kar zadeva življenje duhovnikov, je bil Herberstein nepopustljiv. »Audi-vimus saepe ut utinam nostris oculis non vidissemus«, piše svojemu kleru, da ste se oprijeli mnogih posvetnih poslov.⁴⁰ O njegovi strogosti in natančnosti pričajo mnogi pozivi na odgovornost duhovnikov, zlasti prva leta njegove škofovske službe in ostre kazni, s katerimi je kaznoval prestopke. Z njimi je hotel odpraviti obiske gostišč, pijanost in prepire med duhovniki, trgovanje in podobno. Duhovnik naj skrbi samo za svoja duhovniška opravila in se posveča dušnemu pastirstvu, da bo mogel biti svojim vernikom zgled pravega krščanskega življenja. Nič lepšega vam ne morem priporočiti, piše dalje v pastirskem pismu, kot branje in premišljevanje knjige Janeza Krizostoma o duhovništvu, v kateri je tako lepo opisano pravo duhovništvo, zato skušajte po njej oblikovati svoje lastno življenje.⁴¹

Ljubljanska škofijska sinoda leta 1774 je zahtevala, naj se duhovnik že po svoji obleki loči od drugih ljudi. Duhovnikova uniforma je črna obleka, kolar in tonzura. Zdi pa se, da v tem duhovniki niso bili preveč natančni. V škofovem protokolu zasledimo namreč več dekretov, s katerimi predpisuje obleko svojim duhovnikom. 19. oktobra 1774 je na primer zagrozil s suspenzijo vsem duhovnikom, ki ne bodo upoštevali njegovih predpisov, klerikom pa, da jim ne bo podelil višjih redov. Da se ne bi mogel nihče izgovarjati, češ da ne pozna dekreta, ga je ukazal izobesiti v zakristiji.⁴² Kljub temu je moral čez dve leti že tako stroge sankcije še poostriti. Župniki niso smeli nikomur pustiti, da bi bil maševal, če ni prišel duhovniku primerno oblečen v zakristijo.⁴³ Isto je zahtevala tudi škofijska sinoda v Gornjem gradu leta 1778.

³⁷ M. GOLIA, n. d., dokument št. 2, str. 177—185.

³⁸ Prav tam, 178.

³⁹ J. KUŠEJ, *Joseph II.*, 15 in V. EINSPIELER, n. d. 97.

⁴⁰ M. GOLIA, n. d. dokument št. 2, str. 179.

⁴¹ Prav tam, 181.

⁴² SAL/P, vol. 39, fol. 174—176.

⁴³ SAL/P, vol. 40, fol. 49—50.

Ljubljanska škofijska sinoda zahteva od klera poleg pospeševanja primerne duhovniške obleke tudi skrb za čistost in red cerkva in snažnost cerkvenih posod. Z vsem, kar rabi bogoslužju, naj ravnajo in hranijo s spoštovanjem. Cerkev morajo biti čiste in brez vsake navlake. Brez izrecnega dovoljenja ordinarija ne sme nihče postaviti v cerkvi novega oltarja ali izobesiti kakšne slike.⁴⁴

O skrbi in odgovornosti, s katero se je Herberstein posvetil obnovi duhovnikov, pričajo tudi dekreti obeh škofijskih sinod. Velik del teh dekretov je posvečen izvajanju duhovniške službe. Od župnikov ne zahtevajo samo vestno spoštovanje rezidence, temveč priporočajo vsem duhovnikom župnije skupno življenje v isti hiši. Duhovniki naj bodo sicer svojim vernikom vedno dostopni, vendar morajo paziti, da se ne bodo predolgo mudili v pogovoru z ženskimi osebami. Župnijske knjige (status animarum, mrliška, krstna, birmanska knjiga in knjige, ki so potrebne za cerkveno upravo) morajo natančno voditi. Duhovnik je v svoji župniji oznanjevalec božje besede in posredovalec božjih skrivnosti. Za pridigo, ki naj bo »carnolico expressa«, to je v slovenskem jeziku, naj se temeljito pripravi. Pridiga naj bo preprosta in jasna, da jo bodo mogli ljudje razumeti. Pri tem pa morajo duhovniki skrbno paziti, da se v župniji ne bodo širile zmote in praznoverja.⁴⁵

Razumljivo je torej, da je Herberstein skrbno spremljal vzgojo in izobrazbo duhovnikov. Ljubljansko semenišče je bilo v zvezi z jezuitskim kolegijem, to pa škofu ni bilo preveč po volji, ker so bili tako mladi duhovniki preveč izpostavljeni vplivu jezuitov. Vendar se je znašel v zelo neljubi situaciji, ko je bil 1773 odpravljen jezuitski red. Manjkalo mu je namreč predvsem dobrih profesorjev, ki bi njegovi usmeritvi primerno vzgajali mlade teologe. Prav tako se je moral boriti z finančnimi težavami, ker je vzdrževanje semenišča sedaj prišlo popolnoma njemu v skrb. Na obeh sinodah, v Ljubljani in Gornjem gradu, je spodbujal duhovnike, naj semenišče tudi materialno podpro, da bi se mogli teologi skrbno in temeljito pripraviti na svoj duhovniški poklic. Herberstein se je ukvarjal tudi z mislijo, da bi odpravil stiški samostan in v njem uredil semenišče. Z zemljiškimi posestvi stiškega samostana bi namreč z lahkoto uredil težko finančno stanje semenišča; vendar je bil ta njegov načrt odklonjen. Kljub temu je mogel v svojem poročilu v Rim 1778 zapisati, da ima v semenišču 20 teologov, ki so »sub cura duorum sacerdotum et directione mei vicarii generalis«.⁴⁶

Zelo značilno je, da si je kljub težavam tako prizadeval za lastno škofijsko semenišče, in to tedaj, ko je dunajski dvor v Avstriji uvajal tako imenovana skupna semenišča. V tem se je odločno oddaljil od uradne jozefinistične smeri dunajskega dvora in mu je tudi uspelo ohraniti v Ljubljani lastno semenišče. Svoja prizadevanja je utemeljeval s tem, da je njegova dolžnost kar se da dobro poznati svoje duhovnike in jih preizkusiti, če so sposobni in zmožni za dušno pastirstvo, da bi jih mogel potem nastaviti njihovim sposobnostim primerno.

⁴⁴ ŠAL/CSL, 45.

⁴⁵ Prav tam, 30–55.

⁴⁶ ŠAL/P, vol. 40, fol. 294.

Odločnost, da si vzgoji vzoren kler, ki se bo z vnemo in nesebičnostjo posvetil dušnemu pastirstvu, se kaže tudi v tem, kako je nastavljal nove duhovnike na župnije. Novomašnike so v dušnopastirsko delo uvajali župniki, ki jih je sam izbral. Pod njihovim nadzorstvom so mladi duhovniki lahko spovedovali, pridigali, učili verouk in delili ostale zakramente. Po tej šestmesečni pripravi so morali opraviti kaplanski izpit; s tem so dobili pravico do samostojnega kaplanskega mesta. Če so duhovniki po najmanj enoletni kaplanski službi uspešno opravili tudi župnijski izpit, so smeli računati na lastno župnijo.⁴⁷

Kako resno je Herberstein vzel obnovo klera, potrjuje tudi dejstvo, da je prav v prvih dveh letih svoje škofovske službe nastavil mnogo novih župnikov. Bili so to večinoma njegovi somišljeniki, ki so ga podpirali v njegovem prizadevanju za obnovo verskega življenja v njegovi škofiji.⁴⁸

4. Dušni pastir svojega ljudstva

Herberstein je hotel biti predvsem dober dušni pastir. Vsa njegova navodila duhovnikom, njegova pastirska pisma, njegova prizadevanja za dobro urejeno dušno pastirstvo v škofiji nam odkrivajo njegovo globoko religiozno osebnost, ki se je vsa posvetila nalogam škofovske službe. Vernike je hotel temeljito versko, moralno in intelektualno izobraziti in očistiti njihovo vero vsakega praznoverja in pobožnjakarstva. Apostolski nuncij na Dunaju, Giuseppe Garampi, je dal temu škofovemu prizadevanju priznanje kmalu po svojem prihodu na Dunaj. V pismu z dne 6. junija 1776 hvali škofovo modro skrb in gorečnost, s katero vlada svojim vernikom.⁴⁹

Po Herbersteinovi izjavi so bili verniki njegove škofije pobožni in so živeli kljub nekaterim pomanjkljivostim »brez herezije in v pokorščini sv. rimski Cerkvi.«⁵⁰ V tej izjavi zbudi pozornost Herbersteinov poudarek pokorščine rimski Cerkvi. Brez dvoma je Herberstein v tem času že imel svoje lastne nazore o pravicah škofa in o vlogi častnega primata v Cerkvi, nikakor pa ni bil protirimsko usmerjen. Trudil se je pač, da bi odpravil nepravilnosti med ljudstvom. V središču tega njegovega prizadevanja je bila predvsem njegova skrb za urejeno in učinkovito katehezo, za katero je predpisal rimski katekizem. V njem je namreč videl odličen pripomoček za kateheta. Ko je Marija Terezija 1777 za avstrijske dežele predpisala takó imenovani Novi katekizem, je Herberstein poveril Juriju Japlju (1744—1804), naj ga nemudoma prevede v slovenščino. Za ta prevod, ki je izšel leta 1779, je značilno, da se zelo naslanja na ljudsko govornico. Že pred tem pa je ljubljanska škofijska sinoda uvedla za odrasle takó imenovani »examen paschale«. Poleg nekaterih molitev (znamenje križa, Oče naš, Zdrava Marija, Angel Gospodov, Vera, 10 božjih in 5 cerkvenih zapovedi, 7 zakramentov), so se morali ljudje naučiti na pamet vrsto vprašanj in odgovorov iz katekizma.⁵¹ Vsak župnik je bil pod kaznijo suspenzije dolžan vsako leto poskrbeti, da so vsi ljudje njegove župnije opravili predpisani »examen

⁴⁷ SBL I./ 311; V. EINSPIELER, n. d. 141.

⁴⁸ SAL/ P, vol. 39.

⁴⁹ SAL/ P, vol. 40, fol. 92.

⁵⁰ ASV/ Congregatione del Concilio, Relationes ad Limina, Labacensis, 10. januarja 1778; SAL/ P, vol. 40, fol. 294.

⁵¹ SAL/ CSL (1774), 64—82.

paschale«. Potrdilo o »izpitu« so morali nato oddati spovedniku pri veliko-nočni spovedi, spovednik pa jim je dal v zameno potrdilo o opravljeni spovedi, ki ga je nato vsak moral predložiti svojemu župniku. Sinoda v Gornjem gradu je razširila dolžnost tega »examen paschale« tudi na otroke.⁵²

Vzporedno s prizadevanjem za versko obnovo ljudstva si je Herberstein prizadeval tudi za gojenje slovenskega jezika. Sam sicer ni bil Slovenec, zavedal pa se je pomena **narodnega jezika** pri oznanjevanju božje besede. Bil je globoko zakoreninjen v miselnosti časa, ki je pospeševala ljudsko omiko v narodnem jeziku, zato je skrbel za to, da so njegovi duhovniki dobro obvladali slovenski jezik.⁵³ V tem času se je tudi med Slovenci izoblikovalo več kulturnih krogov, ki so skrbeli za vzgojo ljudstva in za slovensko literaturo.⁵⁴

Tudi škof Herberstein se je zavedal, kako pomembno je dati ljudem knjigo v njihovem materinem jeziku, če hoče pri vernikih prodreti s svojimi prosvetljenjskimi idejami. Ker sam ni dobro obvladal slovenščine, je leta 1773 poklical iz Trsta Jurija Japlja in mu zaupal skrb, da prevede v slovenščino pomembnejše liturgične knjige. Japelj je 1779 prevedel najprej Veliki katekizem, ki je pozneje izšel še v več izdajah, lekcionar, ki je prav tako doživel več izdaj, cerkveno pesmarico in molitvenik. Prav takó je organiziral slovenski prevod sv. pisma, ki je izšlo v posameznih zvezkih do leta 1802, to je nekako 200 let za protestantskim. Iz pesmarice in molitvenika veje hladna janzenistična strogost. V njih zaman iščemo molitev v čast Materi Božji in svetnikom. Ta puritanizem, ki ga je prenesel tudi na druge oblike ljudske pobožnosti, je izzval hudo nasprotovanje med verniki, včasih celo odkrit odpor. Val nezadovoljstva, ki ga je sprožila že odprava procesij, se je stopnjevala še z odpravo nekaterih prazničnih dni, božjih poti, bratovščin,⁵⁵ in prepovedjo zvonjenja ob hudi uri. V mnogih župnijah je bil župnik naravnost prisiljen naprej praznovati odpravljene praznike. Če ob hudi uri ni zvonilo, so ljudje za nastalo škodo obdolžili duhovnika in ga tako prisilili, da je posredoval pri krajevnih oblasteh, naj vsaj tolerirajo zvonjenje, če ga že nočejo izrečno dovoliti. Znani pa so tudi primeri odprtega odpora. V Kaplji so na primer ljudje vdrli v Marijino božjepotno cerkev, ki so jo oblasti ukazale zapreti. Z Marijinim kipom so organizirali slovesno procesijo okoli cerkve, nato pa noč in dan stražili cerkev, dokler niso tako cerkvene kot politične oblasti popustile in zopet dovolile uporabo Marijinega svetišča.⁵⁶

Ceprav so bile v ljudski pobožnosti med verniki zakoreninjene marsikateri nepravilnosti in pretiravanja, kaže Herberstein v svojem reformnem programu določeno zmernost. Značilno je namreč, da je svojim duhovnikom priporočil Muratorijevo knjigo: »*Librum de vera et regulara devotione*«. Muratori ugovarja sicer proti izrodkom svetniškega kulta in češčenja reli-

⁵² ŠAL/CSO (1778), št. 47.

⁵³ ŠAL/F, vol. 40, fol. 291.

⁵⁴ Uveljavila sta se predvsem dva kroga. Prvi se je oblikoval okrog bosonovega avguštince P. Marka Pohlina (1735–1801). Njegove knjige so bile zelo priljubljene med preprostim ljudstvom, ker je pisal v preprostem jeziku in duhu ljudske pobožnosti. Drugi krog se je oblikoval okrog Tomaža Linharta (1756–1795), ki je pisal brez dvoma najlepšo slovenščino, zastopal pa je ideje francoskih enciklopedistov.

⁵⁵ Samo na Kranjskem je bilo ukinjenih 396 različnih bratovščin.

⁵⁶ KUSEJ, Joseph II. 321–327.

kvij ter proti praznoverskim razvadam, kaže pa zmernost v teoloških, disciplinskih in političnih sporih in ga torej po izjavi zgodovinarja H. Jedina ne moremo imenovati janzenista.⁵⁷

Ta zmernost je očitna predvsem v škofovih navodilih glede **spovedne prakse**, v katerih se Herberstein drži v glavnem navodil tridentinskega koncila. V spovedni praksi ni sledu o janzenistični strogosti, pač pa nekoliko omeji podeljevanje obhajila. Duhovnik naj rad spoveduje. Poleti naj bo že ob peti uri, pozimi pa ob šestih zjutraj, torej eno uro pred mašo, v cerkvi, da bodo ljudje imeli priliko za spoved. Pod kaznijo suspenzije za eno leto je prepovedal spovedovati ženske zunaj spovednice. Močno pa je vedno naročal spovednikom, da morajo natančno paziti, če so izpolnjeni vsi pogoji za odvezo.⁵⁸

Velike težave je imel Herberstein v svoji škofiji s **postno postavo**. Njegov prednik Petazzi je bil zelo širokosrčen pri podeljevanju dispens in postnih olajšav. Takojšnjih sprememb ustaljenih razvad seveda ni bilo mogoče izvesti. To so izkoristili škofovi nasprotniki in ga tožili v Rim. Dne 7. februarja 1778 piše Herbersteinu dunajski nuncij Garampi, da je sv. oče z veliko žalostjo sprejel poročilo o njegovem lahkomišelnem podeljevanju dispens od postne postave. Zgled cesarice Marije Terezije jasno priča, da ta postava ni težka. Kljub svoji starosti in visokemu položaju spoštuje celotno postno postavo s takšno resnobo in strogostjo, da je lahko celo redovnikom v zgled. Škof ima dolžnost vernike natančno in pravilno poučiti o postni postavi. Zato naj takoj izda potrebna navodila vsem župnikom, spovednikom, katehetom in pridigarjem. Če je kljub temu potreben kakšen individualen spregled, naj pazi da bo »ratio semper cautissima ac prudentissima«. Nikdar ne sme podeliti splošne dispeze, temveč vedno le za posamezne primere. Toda tudi v tem primeru je najprej dolžan tistemu pojasniti celotno postavo.⁵⁹

Na nuncijsvo pismo je Herberstein odgovoril 10. marca in ga obvestil, da je sicer pravočasno dobil njegov odlok o postni postavi in ga tudi objavil v svoji škofiji, da pa je zaradi tega odloka nastalo med ljudmi nepričakovano negodovanje. Ugovorov ni preprečila niti objava nuncijskega pisma v tisku. Zaradi tega se je začasno zadovoljil s tem, da je ukazal odlok o uradni cerkveni postni postavi izobesiti na vidno mesto v zakristiji župnijskih cerkva.⁶⁰

To negodovanje vernikov osvetli nekoliko javno mnenje, ki je v tem času vladalo o škofu med ljudstvom. Ljudje so na splošno odklanjali janzenistični rigorizem. Strogost pri podeljevanju obhajila jim ni bila po volji. Značilen je npr. primer iz št. Ruperta na Dolenjskem, kjer je žena poleti 1774 ukradla hostijo v cerkvi, da bi se mogla obhajati.⁶¹ Ljudje so verjetno tudi v tej strogi postni postavi videli izraz škofovega rigorizma in se mu zaradi tega tudi upirali.

Skladno z nuncijskim navodilom je objavil 9. marca 1778 pastirsko pismo, v katerem zahteva od mestnih pridigarjev in spovednikov, da v Ljub-

⁵⁷ LThK VII (1962) 692.

⁵⁸ SAL/ CSL in CSO.

⁵⁹ SAL/ P, vol. 40, fol. 323—326.

⁶⁰ SAL/ P, vol. 40, fol. 326—327; ASV/ ANV, vol. 137, fol. 85.

⁶¹ SBL I 312.

ljani resno in potrpežljivo ter natančno razlagajo ljudem celotno postno postavo. Za njegovega prednika Petazzija da so se zakoreninile mnoge razvade, ki jih od sedaj ne sme več trpeti. Ljudje niso dovolj poučeni, zato ne znajo ločiti, kaj je njihova dolžnost in kaj zgolj dovoljenje oziroma izjema. Vsi morajo vzeti nuncijske opomine zelo resno in se truditi, da njegova navodila tudi natančno izpolnjujejo.⁶²

Posebna Herbersteinova skrb pa je veljala **bolnikom in umirajočim**. Duhovnikom je pogosto naročal, naj bodo vsako uro podnevi in ponoči pripravljene z veselim srcem iti k bolniku. Vernike je treba navaditi, da ne bodo do zadnjega odlašali z zakramenti, temveč takoj klicali duhovnika, čim kdo hudo zboli. Ta navodila so posebno močno poudarjena v dekretih ljubljanske sinode. Toda stanje se tudi po sinodi ni bistveno spremenilo. Leto dni pozneje, 5. oktobra 1775 je Herberstein namreč pisal duhovnikom in katehetom, da je moral z veliko žalostjo ugotoviti, kako počasni in nemarni so ljudje glede zakramentov za umirajoče. Zato ponovno opominja vse duhovnike svoje škofije, naj natančno pouče vernike o teh tako pomembnih stvareh za večno zveličanje njihovih duš.⁶³

5. Preureditev cerkvene uprave

Herberstein je bil neutrujen dušni pastir, ki je budno zasledoval uresničitev svojega reformnega programa za versko, нравno in intelektualno obnovo zaupanega mu ljudstva. O tej njegovi neutrudni gorečnosti priča tudi njegovo poročilo v Rim, iz katerega je razvidno, da je v prvih petih letih svoje škofovske službe vizitiral 144 cerkva, posvetil 21 novih in 197 oltarjev in birmal 66.381 birmancev.⁶⁴

Kljub vsemu svojemu prizadevanju pa ni opazil nobenega pravega napredka pri obnovi vernikov. Zaradi teritorialne in juridične razdrobljenosti svoje škofije je bolj živo kot kateri koli drugi škof v Avstriji čutil neobhodno nujnost reforme na tem področju. Po skorajda desetletnem prizadevanju je bil z reformo samostanov storjen prvi korak na juridičnem področju.

a) Reforma samostanov

Podobno kot janzenistična, je tudi jožefinistična cerkvena reforma težila za tem, da bi v škofovi roki osredotočila celotno oblast v dušnem pastirstvu. Vsi redovniki, ki so vključeni v redno dušno pastirstvo, naj bodo podložni škofu, druge samostane pa je treba razpustiti. Njihovo premoženje je bilo predvideno za vzdrževanje novih župnij oziroma njihovim duhovnikom.

Reforma samostanov, ki je bila na področju današnje Slovenije izvedena leta 1781, je odpravila težko škofovo breme na področju jurisdikcije, ker sta bila z njo odstranjena oba velika škofova rivala, cistercijanska samostana Stična in Kostanjevica.⁶⁵ Herberstein je to reformo utemeljil s teološkimi

⁶² ŠAL/ P, vol. 40, fol. 327—328; ASV/ ANV, vol. 137, fol. 86.

⁶³ ŠAL/ P, vol. 39, fol. 255—257.

⁶⁴ ASV/ Congr. Concilio, Relationes ad Limina, Labacensis, 10. januar 1778; ŠAL/ P, vol. 40, fol. 191.

⁶⁵ Cerkev na Slovenskem 32—33.

razlogi v svojem pastirskem pismu 1782: odprava eksemptnih samostanov in kontemplativnih redovnikov ne pomeni za vero nobene škode, ker so ti tako zgolj človeška ustanova.⁶⁶

b) Preureditev škofijskih meja

Že nekako sredi leta 1773, torej praktično na začetku svoje škofovske službe, je poslal na Dunaj predlog o novi ureditvi škofijskih mej na Notranjem Avstrijskem. Ker bi bila s predlagano ureditvijo najbolj prizadeta goriška nadškofija, je dvor vprašal tamkajšnjega nadškofa grofa Attemsa, kaj meni o Herbersteinovem predlogu. Odgovor je bil suh in odločen: v Avstriji ni potrebna nikakršna preureditev škofijskih meja, ki je povrh celo prepovedana z dekreti tridentinskega koncila. Na Notranjem Avstrijskem bo z lahkoto mogoče doseči enotno cerkveno disciplino, če si bo ljubljanski škof za svojega metropolita izbral Gorico.⁶⁷

Po smrti grofa Attemsa je Herberstein 22. februarja 1774 ponovno pisal na Dunaj. Njegov predlog je tokrat bolj konkreten. Škofijske meje naj se ujemajo z deželnimi mejami. Ljubljanska škofija naj obsega celotno Kranjsko, njene župnije v drugih deželah pa naj pripadajo ustreznim škofijam. V Celju naj ustanove novo škofijo, Ljubljano pa povzdigne v nadškofijo. Svoj predlog utemeljuje podobno kot prvič: dušno pastirstvo je v obstoječih razmerah zelo oteženo. Duhovniki morajo z zakramenti za umirajoče često čez druge župnije. Ljudje gredo v najbližjo cerkev in vidijo svojega župnika le enkrat na leto. Zaradi tega so zelo otežene tudi kateheza, »examen paschale« in kontrola velikonočne spovedi. Podcenjevati pa ni niti finančnega vidika, ker so stroški vizitacij tako za ljudi, kot škofa zelo veliki.

Novi goriški nadškof grof Edling je na Herbersteinov predlog odgovoril podobno kot njegov prednik in obenem ponovno zahteval, da se ljubljanski škof ukloni goriškemu metropolitu. Za Herbersteinov predlog je ostal gluha tudi dunajski dvor, ker še vedno ni upal tvegati podobne preureditve v velikiem stilu, kot je to želel ljubljanski škof.⁶⁸

Dne 13. novembra 1775 predloži Herberstein osebno dunajskemu dvoru že tretji predlog o preureditvi škofijskih meja. Komisija »in publico ecclesiasticis« odgovori le, da je cesar obljubil goriškemu nadškofu, da ne bo spreminjal škofijskih meja. Poleg tega očita Herbersteinu, da je pri njegovem prizadevanju za te reforme preveč čutili njegove ambicije, da bi postal nadškof in metropolit, kateremu naj bi bila podložna tudi Gorica.⁶⁹

Da bi pravilno obrazložil svoje nagibe in jasno dokazal nujnost takojšnje preureditve škofijskih meja, je svojemu četrtemu predlogu 11. novembra 1781 predložil tudi karto svoje škofije, ki se je raztezala čez tri dežele, pri tem pa niti na Kranjskem ni sestavljala zaokrožene celote. V bistvu ponavlja v tem predlogu prejšnje razloge. Dodaja le, naj bi Ljubljana zaradi svojega velikega ozemlja dobila še dva kapitularna škofa, ki bi bila v strogi odvisnosti od njegove jurisdikcije. Dvor je tudi tokrat odgovoril odklo-

⁶⁶ M. GOLIA, n. d. dokument št. 4, str. 201–205.

⁶⁷ Herberstein se ni hotel ukloniti leta 1751 ustanovljeni goriški nadškofiji in si je izbral za svojega metropolita nadškofa v Granu (Esztergom). Prim. V. EINSPIELER, n. d. 59–61.

⁶⁸ Prav tam, 62–65.

⁶⁹ Prav tam, 66–67.

nilno. Cesar Jožef II. je na predlog 19. decembra 1781 lastnoročno zapisal: »Reponatur«.⁷⁰

Preureditev škofijskih meja so vendar izvedli v letih 1785—1788, in sicer po Herbersteinovem načelu: škofijske meje so bile usklajene z deželnimi mejami. Sedež krške škofije je bil prenesen v Celovec, pod tamkajšnjega škofa pa je odslej spadala vsa Koroška (le majhen vzhodni del dežele je ostal v lavantinski škofiji). Do sedaj majhna lavantinska škofija s sedežem v Št. Andražu je dobila celotno južno Štajersko, ki je do reforme pripadala delno pod upravo oglejskega patrijarhata, delno pa goriške in ljubljanske škofije.

Ljubljanska škofija je dobila celotno Kranjsko. Preostalo tržaško-goriško ozemlje naj bi dobila novoustanovljena gradiška škofija. Jožef II. je hotel prvotno povzdigniti Gradec v nadškofijo za notranje avstrijske dežele, zaradi nasprotovanja salzburškega nadškofa pa se je odločil za Ljubljano. Rim je bil pripravljen potrditi novo metropolijo, vendar le pod pogojem, da Herberstein ne bi bil imenovan za njenega prvega nadškofa. Spor, ki je zaradi tega nastal med Dunajem in Rimom, se je uredil šele z Herbersteinovo smrtjo. Njegov naslednik baron Mihael Brigido je bil nato imenovan za prvega (in do leta 1961) edinega ljubljanskega nadškofa.⁷¹

c) Preureditev župnij

Vzporedno s preureditvijo škofijskih meja si je Herberstein prizadeval tudi za boljšo ureditev župnij. Problem je bil pereč ne le v ljubljanski škofiji, temveč v vsej Avstriji. Na pobudo nekaterih avstrijskih škofov, med njimi tudi Herbersteina, je Marija Terezija poverila posameznim škofom, naj izdelajo načrt o novi ureditvi župnij v Avstriji. Reformo so izvedli šele za vlade njenega sina Jožefa II. v letih 1782—1785, in sicer po naslednjih načelih:

a) Nihče naj ne bo od farne cerkve oddaljen več kot pol ure. Če pomišlimo, da so pred reformo imeli nekateri ljudje do farne cerkve tudi po več kot štiri ure hoda in so bili po vrhu pozimi često čisto odrezani od župnijske skupnosti, je pomenila preureditev po tem načelu veliko olajšanje za vernike.

b) Novo župnijo ali vsaj ekspozituro naj ustanove, kjer morajo ljudje do svoje farne cerkve čez druge župnije, čez visoke hribe, prek velikih rek, ali tam, kjer pozimi ovirajo dostop slabe poti ali velik sneg.

c) Soseska, ki ima več kot 700 prebivalcev, prav tako oblikuje svojo župnijo, na področju diaspore pa že, če obsega več kot 500 prebivalcev, ker je tam zaradi nevarnosti odpada večja potreba po verskem pouku. Prednost imajo soseske in cerkve, kjer je nekoč že bil duhovnik ali so vsaj na razpolago sredstva za njegovo vzdrževanje.⁷²

Ob reformi župnijskih meja je na Kranjskem, to je na ozemlju, ki je pripadalo ljubljanskemu škofu, živelo 386.963 prebivalcev in 523 duhovnikov v dušnem pastirstvu. Po reformi je bilo v škofiji ustanovljenih 142 novih

⁷⁰ Prav tam, 68—73.

⁷¹ Z bulo »In universa gregis dominicae cura« je bila 7. marca 1788 ukinjena goriška nadškofija in ustanovljena metropolija v Ljubljani. Brigido Michael (1788—1806) se je pozneje odpovedal svoji nadškofovski časti in se umaknil v Zips (Spiš na Slovaškem). Prim. J. KUŠEJ, n. d. 213.

⁷² J. KUŠEJ, n. d. 250—251.

župnij.⁷³ Herberstein je sicer predlagal še več župnij, vendar se jih pozneje od novoustanovljenih kar 13 ni moglo ohraniti.⁷⁴

Vzporedno z novo ureditvijo župnij so tudi poenostavili in centralizirali dušno pastirstvo. V vsakem kraju naj bi se ohranila samo ena cerkev, vse druge pa naj bi eksekrirali in prodali v prid verskega zaklada. Po drugi strani pa je smel vsak kraj imeti eno cerkev ali kapelo, tudi če ni imel duhovnika.

Hkrati je bila izvedena tudi reforma dekanij. V tej zadevi so imeli škofje proste roke. Morali so le obvestiti krajevne oblasti o novi ureditvi in o navodilih, ki so jih dali dekanom. S to ureditvijo dekanij je za nekaj časa prenehala funkcija arhidiakonotov kot vmesna inštanca med škofom in dekani.⁷⁵

Reforma župnij je pomenila za vernike resnično olajšanje in so jo večinoma zelo dobro sprejeli.

ODNOS DO RIMA

Janzenistične ideje, ki se jih je Herberstein navzel med svojim študijem teologije v Rimu, so vedno bolj zorele in se vedno jasneje kazale v škofovi vsakdanji praksi. (Primerjaj njegova prizadevanja za reforme na liturgičnem in juridičnem področju). Zdi se, da v začetku ni imel težav z rimsko kurijo. Na svoje poglede o papeštvu je verjetno prvič jasneje opozoril, ko leta 1778 ni hotel osebno »ad limina« v Rim. Pismeno »Relatio status Ecclesiae Labacensis«⁷⁶ je poslal v Rim po svojem opolnomočenem zastopniku Aurelianu de Angelis, ne da bi bil svoj izostanek kakor koli opravičil. Svojemu poročilu je le pripisal, da je »legitime impeditus«, ni pa pojasnil, s čim je obiska »zakonito opravičen«. Morda smemo v tej izjavi že videti izraz tistega prepričanja, po katerem papež ne sme posegati v juridično področje posameznih škofov in temu primerno tudi škofje niso dolžni o svojem delovanju dajati računa Rimu.

V odkrito nasprotje z Rimom je prišel s svojim pastirskim pismom 1782, ki je razširil njegovo ime daleč izven mejá ožje domovine in je, preveden v latinščino, francoščino in italijanščino, doživel sedem izdaj.⁷⁷ Ostro reakcijo Rima je povzročilo predvsem:

- a) škofovo teološko utemeljevanje pravice deželnega kneza, da sme posegati na področje zunanje cerkvene discipline;⁷⁸
- b) Herbersteinov nazor o »neomejeni« škofovi oblasti v svoji škofiji in o odnosu škofov do papeža;⁷⁹

⁷³ V svojem poročilu v Rim piše Herberstein 10. januarja 1778: »Ecclesiae parochiales et curatae in episcopatu meo reperiuntur 80, filiales seu non curatae 6, oratoria publica 5, privata vero 12.« SAL/ P, vol. 40, fol. 289.

⁷⁴ V lavantinski škofiji je bilo ustanovljenih 23 novih župnij, v krško-sekavski 52, v tržaški in goriško-gradiški škofiji 23.

⁷⁵ V nekaterih škofijah so pozneje spet uvedli arhidiakonate. Ljubljanska škofija je bila na primer leta 1900 razdeljena na pet arhidiakonotov. Prim. J. Kušej, n. d. 293, op. 1.

⁷⁶ SAL/ P, vol. 40, fol. 286–296.

⁷⁷ »Hirtenbrief an die Geistlichkeit und das Volk der laibachischen Diözes von dem Bischof zu Laibach,« 1782.

⁷⁸ M. GOLIA, n. d. dokument št. 4, str. 197–199.

⁷⁹ Prav tam, 199–201.

c) Herbersteinovo zagovarjanje verske tolerance, po kateri ima vsak prirojeno pravico pripadati tisti veroizpovedi, ki jo po svojem prepričanju in vestnem premisleku ima za pravilno.⁸⁰

Papež Pij VI. je ob svojem potovanju na Dunaj tudi na zunaj jasno pokazal svoje odklonilno stališče do škofovih nazorov. Ko se je mudil v Ljubljani, ni hotel stanovati v škofijskem dvorcu, temveč je prenočil v samostanu nemškega viteškega reda, kjer je škofa tudi sprejel v avdienco.⁸¹ Vsebina njunega pogovora ni znana, ker se o njem ni ohranilo nobeno uradno poročilo. Zelo značilno je, da tudi papež v svojem govoru v tajnem konzistoriju 23. septembra 1782, torej kmalu po svoji vrnitvi z Dunaja, z nobeno besedo ne omenja pogovora s Herbersteinom, medtem ko na primer podrobno poroča o svojem srečanju s princeso Marijo Ano v Ljubljani.⁸²

Stališče Rima je postalo enoumno, ko je cesar Jožef II. v skladu s svojim reformnim programom in preureditvijo škofijskih meja na Notranjskem Avstrijskem hotel povzdigniti Ljubljano v nadškofijo, Herbersteina pa za prvega ljubljanskega nadškofa. Pij VI. je bil sicer pripravljen potrditi novo nadškofijo, v nobenem primeru pa ne Herbersteina, osumljenega herezije in drugih nevarnih zmot, za njenega prvega nadškofa.⁸³

V tem nista bila niti papež niti cesar pripravljena popustiti; kljub nekaterim poskusom nista našla kompromisne rešitve. Herberstein, od katerega je papež zahteval, naj prekliče spotakljiva mesta v svojem pastirskem pismu, je z odgovorom dolgo odlašal. Ko se je 17. aprila 1786 končno uklonil, je imel Rim njegovo pojasnilo za zelo nejasno in nezadovoljivo. Ker je cesar grozil, da bo v primeru, če ne bo kmalu rešen Herbersteinov primer v Rimu, prisiljen seči po sredstvih, ki jih v nujnih primerih predvideva stara cerkvena disciplina,⁸⁴ je papež 16. maja 1787 pisal Herbersteinu obširno pismo, v katerem ga je jasno opozoril na vse njegove zmote in zahteval, da tudi vse in posamezne javno prekliče.⁸⁵ Vsi nadaljnji izgovori in opravičevanja niso odslej več pomagali. Rim je odločno vztrajal pri svojem in se grožnjam Dunaja ni uklonil. To odločilno krizo avstrijskega politično-cerkvenega katolicizma je razrešila šele Herbersteinova nenadna smrt 7. oktobra 1787.

Teoretična načela, ki jih je Herberstein razvil v svojem pastirskem pismu, so bila sad njegovega skoraj desetletnega razvoja. V njem ni pravzaprav povedal nič novega. Vse to je že davno izvajal v vsakdanji praksi, ne samo glede vmešavanja politične oblasti na versko in cerkveno področje, ampak tudi glede zakonske dispenze. V teh stvareh Herberstein ni imel pomislekov;⁸⁶ ne samo ko je šlo za dispenze »terti et quarti consanguinitatis gradus«, ki so bile pravzaprav sporne,⁸⁷ temveč je bil širokosrčen tudi pri podeljevanju drugih dispenz. V »Protocollum officii episcopalis« zasledimo neverjetno veliko podeljenih dispenz,⁸⁸ iz katerih smemo zaključiti, da je

⁸⁰ Prav tam, 207–211.

⁸¹ ASV/ ANV, vol. 160, fol. 10. 10b.

⁸² ASV/ ANV, vol. 160, fol. 288, 289.

⁸³ F. MAASS, *Der Josephinismus* II., N. 235, str. 449.

⁸⁴ *Ibidem*, N. 239, str. 451.

⁸⁵ Prav tam, N. 255, str. 472–512; M. GOLIA, n. d. dokument št. 5, str. 214–250.

⁸⁶ Prav tam, N. 176, str. 394.

⁸⁷ Prav tam, N. 175, str. 392.

⁸⁸ SAL/ P, vol. 39, 40, 41, 43, 44.

imel razumevanje za težave svojih vernikov, čeprav je bil na zunaj strog in ni dopuščal odstopov od poti, ki jo je štel za pravilno.

Teže je seveda ugotoviti, na kakšen odmev je naletelo njegovo pastirsko pismo med ljudstvom, ki je verjetno postalo nanj bolj pozorno zaradi nastale polemike, kot pa zaradi njegove vsebine. Glavni škofovi nasprotniki so bili seveda redovniki, frančiškanski provincial Weibl, ki je prav tako študiral teologijo v Rimu, je prvi jasno napadel škofa v svojih pridigah. Razen tega je objavil brošuro, v kateri stavek za stavkom zavrača Herbersteinove zmotne. Škofa imenuje »napol luterana«, njegovo pastirsko pismo pa da je nastalo v dunajski framasonski loži. Značilno pa je, da se Herberstein v to polemiko ni vmešal in je dovolil, da so njemu nasprotni spisi prišli v javnost med ljudstvo.

V celotnem sporu se kaže vsa tragika moža, ki je hotel služiti le Cerkvi in si je z vsemi močmi prizadeval posredovati svojim vernikom le pravi nauk Cerkve. Zavzemal se je za mirno sožitje med svetno in cerkveno oblastjo, postal pa je kamen spotike in nasprotovanja med Cerkvijo in državo v Avstriji.

HERBERSTEIN IN DUNAJSKI DVOR

Herbersteina večinoma predstavljajo kot eno najvažnejših osebnosti v sporu med Cerkvijo in državo v Avstriji, kot nemirnega reformatorskega duha, ki je s svojimi reformnimi predlogi prehitel celo cesarja Jožefa II. Ne nameravamo podrobneje obravnavati Herbersteinove vloge v tem sporu,⁸⁹ ker smo se omejili na njegovo pastoralno dejavnost, ki je bila v dosežanjih študijah o njem zelo zanemarjena. Vendar se ne moremo strinjati z izjavo zgodovinarja H. Hantscha, da je bil Herberstein »najzvestejši izvrševalec cesarjeve volje«.⁹⁰ Herberstein je skušal na novo določiti mejo med cerkvijo in svetno oblastjo. Čeprav je rešitev tega problema, ki jo je najjasneje izrazil v svojem pastirskem pismu leta 1782, postavil zelo v prid jožefinistični državi, se je v nekaterih bistvenih točkah oddaljil od uradne državne politike. Postavil se je sicer na čelo reformnega gibanja, hotel pa mu je že od začetka vtisniti svoj lastni pečat.

Po odpravi jezuitskega reda je bila na Dunaju ustanovljena dvorna komisija za šolstvo. Zasnovana je bila na načelu, da mora biti šolski sistem pod državnim vodstvom in v službi habsburškemu državnemu idealu.⁹¹ Kljub temu si je Herberstein prizadeval, da bi celotno šolstvo na Kranjskem dobil v svoje roke in mu je dejansko tudi uspelo, da je bil dolgoletni predsednik komisije za šolstvo v svoji škofiji.⁹² Imel je namreč namen nastaviti le take učitelje, ki so obvladali slovenski jezik. Vztrajal je, da se otroci v šoli ne uče samo nemščino, verouk in lepega vedenja, ampak bolj popolno kot doslej tudi svoj (slovenski) materin jezik.⁹³ Ni pa pospeševal samo pouk otrok, temveč tudi odraslih, zlasti v tako imenovanih nedeljskih šolah. Njegovi

⁸⁹ O tem je leta 1951 V. EINSPIELER napisal svojo disertacijo na Dunaju.

⁹⁰ H. HANTSCH, *Die Geschichte Österreichs*, II., str. 237.

⁹¹ *Staatslexikon*, IV., col. 657.

⁹² V. EINSPIELER, n. d. 134—145.

⁹³ Prav tam, 143.

duhovniki so morali oznanjati božjo besedo v slovenščini, ljudstvu je dal v domačem jeziku sv. pismo, katekizem, pesmarico in molitvenik, in to v času, ko je bila razglašena nemščina za uradni jezik na ozemlju današnje Češkoslovaške in Madžarske. Kako zelo je bila škofu pri srcu vzgoja ljudstva, je razvidno tudi iz njegove oporoke, v kateri je za dediča določil normalno in ubožnico.⁹⁴

Odklanjal pa je tudi zahtevo države, da na ozemlju Avstrije ustanove tako imenovana skupna semenišča. Da bi mogel bolje poznati svoje duhovnike, se je prizadeval za lastno **škofijsko semenišče** v Ljubljani; to je bilo dejansko odprto vse do Herbersteinove smrti.

Herbersteinova očitna janzenistična usmerjenost pride jasno do veljave zlasti tedaj, ko je zaradi njegovega pastirskega pisma 1782 nastal odprt spor med Dunajem in Rimom. V Rimu vzgojeni janzenisti, ki so bili močno pod vplivom razsvetljenstva, so se često radi povezovali s svetno oblastjo, da bi mogli nastopiti proti »absolutizmu rimske kurije«. Pri tem pa so si prizadevali za resnično in temeljito prenovo Cerkve, seveda v janzenističnem duhu.⁹⁵

Takšna janzenistična obnova Cerkve je bila tudi Herbersteinu pri srcu. Da bi mogel predvsem v svoji škofiji izvesti temeljito cerkveno prenovo, se je zelo naslonil na politično oblast, vendar se je od nje takoj oddaljil, če po njegovem mnenju ni bila združljiva z njegovo zamislijo cerkvene preнове.

SKLEP

Herberstein je imel brez dvoma pomembno vlogo v zgodovini ljubljanske škofije in katolicizma na Slovenskem sploh. Kot ljubljanski škof je globoko posegel v življenje slovenskega ljudstva in zastavil prevladujoče značajne poteze svoje osebnosti za oblikovalno načelo svojega delovanja. Morda so prav zaradi tega sodbe o Herbersteinu, o njegovi osebnosti, o njegovi škofovski dejavnosti tako različne. Vendar je bil Herberstein brez dvoma globoka religiozna osebnost in se je iskreno in neutrudno prizadeval za božjo čast in blagor svojih vernikov.

Glavna načela njegove pastoralne dejavnosti bi mogli na kratko takole povzeti: kot škof si je Herberstein prizadeval:

1. Izboljšati cerkveno upravo v svoji škofiji. Trudil se je:
 - a) dobiti v svoje roke celotno dušno pastirstvo;
 - b) preurediti škofijske meje in izvesti novo razdelitev župnij;
 - c) razširiti in določiti meje svoje škofovske oblasti.
2. Da bi mogel izvesti versko in moralno obnovo v svoji škofiji, je bila njegova prva skrb posvečena obnovi duhovščine, s tem da jim:
 - a) omogoči boljše izobrazbo;
 - b) določi načela njihove pastoralne službe (narodni jezik pri liturgiji in katehezi, zgledno življenje, poznavanje faranov).
3. Glavna sredstva te reforme so bila: vizitacije, klicanje duhovnikov na odgovornost, pastirska pisma in škofovski sinodi.

⁹⁴ SBL I/ 312.

⁹⁵ E. DAMMIG, *Il movimento giansenista a Roma*, 395—401.

V celotni pastoralni dejavnosti škofa Herbersteina pride torej jasno do izraza njegova janzenistična usmerjenost, ki si jo je pridobil že za časa svojega teološkega študija v Rimu. Za svoje sodelavce je izbral pretežno janzenistično usmerjene može, ki jih je poklical v Ljubljano in jo tako napravil za važno janzenistično središče. Ta usmerjenost oblikuje vse njegovo prizadevanje za obnovo in poglobitev verskega mišljenja v škofiji. Vendar v njegovi pastoralni dejavnosti ni opaziti neobičajne strogosti. Pri delitvi zakramentov je zahteval, da se spoštujejo predpisi rimskega obrednika, za sklepe obeh škofijskih sinod so bili odločilni odloki tridentinskega koncila. Pobožnost in delovanje bratovščin je hotel urediti tako, da se ne bi širili krivi nazori, da ne bi trpela božja čast in da Cerkev ne bi trpela škode. Odkrito pa kaže svoje nasprotovanje do redovnikov, predvsem frančiškanih in jezuitov. Vsi redovniki, ki so bili sprejeti v dušno pastirstvo, so se morali brez izjeme podreči jurisdikciji škofa. Tudi za Herbersteinov odnos do Rima in Dunaja je značilna njegova janzenistična usmerjenost, s katero je skušal na novo določiti meje med svetno in cerkveno oblastjo.

Herberstein je bil torej otrok svojega časa, osebnost, v kateri so se stikali vsi važnejši problemi dobe, v kateri je živel, mož, ki je s svojimi odločitvami prenekaterokrat prehitel svoj čas.

Povzetek. FRANCE DOLINAR: PASTORALNA DEJAVNOST LJUBLJANSKEGA ŠKOFA KARLA JANEZA HERBERSTEINA

Ljubljanski škof grof Karel Janez Herberstein je s svojo pastoralno dejavnostjo globoko posegel v zgodovino slovenskega naroda. Prizadeval se je predvsem izboljšati cerkveno upravo v svoji škofiji. Njegova prva skrb je bila posvečena obnovi duhovščine, tej je omogočil boljšo izobrazbo in jim določil načela njihove pastoralne službe. V celotni pastoralni dejavnosti škofa Herbersteina pride jasno do veljave njegova janzenistična usmerjenost, ki je oblikovala vse njegovo prizadevanje za obnovo in poglobitev verskega in moralnega življenja v škofiji.

Zusammenfassung: FRANCE DOLINAR: DIE PASTORALTÄTIGKEIT DES BISCHOFES VON LJUBLJANA, KARL JOHANN GRAF VON HERBERSTEIN

Der Bischof von Ljubljana, Karl Johann Graf von Herberstein, griff durch sein pastorales Wirken tief in das Leben des slowenischen Volkes ein. Vor allem bemühte er sich die Kirchenverwaltung in seiner Diözese zu verbessern. Die erste Sorge des Bischofs war der Reform seiner Geistlichen gewidmet, denen er auch eine bessere Ausbildung ermöglichte und die Grundprinzipien der Seelsorge genau vorschrieb. In der ganzen Pastoralitätigkeit Bischof Herbersteins kam seine jansenistische Gesinnung klar zum Ausdruck, die er der Erneuerung und Vertiefung des religiösen Denkens in seinem Bistum zu Grunde legte.

Résumé. FRANCE DOLINAR: L'ACTIVITÉ PASTORALE DE L'ÉVÊQUE DE LJUBLJANA MGR. CHARLES-JEAN COMTE DE HERBERSTEIN

Mgr. Herberstein, évêque de Ljubljana au XVIII^e siècle, a marqué profondément, par son activité pastorale, l'histoire de la Slovénie. Il a essayé d'abord, d'améliorer l'administration ecclésiastique de son diocèse. Pour y

parvenir il oeuvra à la réforme du clergé en vue d'une meilleure formation théologique et pastorale. Dans son ensemble l'activité pastorale de Mgr. de Herberstein se ressent d'une forte influence janséniste.

Kratice

AC	Acta Camerarii
ANC	Archivio della Nunziatura di Vienna
ASV	Archivio segreto Vaticano
Cons	Consistoria
CSL	Constitutiones synodales Labacenses (Ljubljana)
CSO	Constitutiones synodales Oberburgenses (Gornji grad)
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
LV	Lettere dei vescovi e prelati
MIÖG	Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung
P	Protocollum officii episcopalis
PC	Processus concistorialis
RHM	Römische Historische Mitteilungen
S	Sinode
SBL	Slovenski biografski leksikon
S	Škofje
SAL	Škofijski arhiv Ljubljana
V	Visitationes
VR	Vicariato di Roma

BIBLIOGRAFIJA

A) Neizdani viri

I. Archivio Segreto Vaticano (ASV)

1. Acta Camerarii, vol. 37.
2. Archivio della nunziatura di Vienna, voll. 137, 139, 160.
3. Concistoria 1769/1770.
4. Lettere di vescovi e prelati, voll. 293, 295.
5. Processus Concistorialis, vol. 157.

II. Škofijski arhiv v Ljubljani (SAL)

1. Protocollum Officii Episcopalis, voll. 39, 40, 41, 42, 43, 44.
2. Sinode, fasc. 4.
3. Vizitacije, fasc. 2.
4. Škofje, fasc. 5a, 5b, 5c, 5d.

III. Vicariato di Roma — Archivio storico

Liber Ordinationis 1743—1748.

B) Izdani viri

1. M. GOLIA, Škof Karel Herberstein. Prispevki k problematiki jožefizma na Slovenskem, Ljubljana 1946, tipkan izvod hrani SAL.
2. F. MAASS, Der Josephinismus. Quellen zu seiner Geschichte in Oesterreich 1760—1790, Band 2, Entfaltung und Krise des Josephinismus 1770—1790, Wien 1953.

Literatura

- Allgemeine Deutsche Biographie, Band 12, Leipzig 1880.
- BRADLER E. — ROTTMANN, Die Reform Kaiser Joseph II., Göppingen 1973.
- BRUNER S., Die Mysterien der Aufklärung in Oesterreich 1770—1800, Mainz 1869.
- DAMMIG E., Il movimento giansenista a Roma nella seconda metà del secolo XVIII, in Studi e testi, N. 119, Città del Vaticano 1945.
- DÖRRER F., Der Schriftverkehr zwischen dem päpstlichen Staatssekretariat und der apostolischen Nunziatur Wien in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, in: RHM, 4 (1960/61) 63—246.
- DÖRRER F., Römische Stimmen zum Frühjosephinismus, in: MIÖG, 63 (1965) 460—483.
- EINSPIELER V., Johann Karl Graf von Herberstein, Bischof von Laibach. Sein Leben, Wirken und seine Stellung in der Geschichte des Josephinismus, tipkana dizertacija, Wien 1951.
- Cerkev na Slovenskem, Ljubljana 1971, ed.: Z. Reven, M. Miklavčič, etc.
- FRANZ H., Studien zur kirchlichen Reform Joseph II., Freiburg 1908.
- GARM E. — CORNIDES, Ludovico Antonio Muratori und Oesterreich, in: RHM 13 (1971) 333—351.
- GRM F., Biografski okvir in podobe ljubljanskih škofov, Ljubljana 1964, tipkan izvod hrani SAL.
- HANTSCH H., Die Geschichte Oesterreichs, Band II., Graz² 1969.
- HARTMANN J., Cronologia della storia universale, Firenze 1972.
- Hierarchia catholica medii et recentioris aevi, vol. VI., Patavii 1958, ed. Ritzler P. — Sefrin P.
- KUSEJ J., Joseph II. und die äussere Kirchenverfassung Innerösterreichs, Stuttgart 1908.
- LEGIŠA L. — GSPAN A., Zgodovina slovenskega slovstva, zv. I., Do začetkov romantike, Ljubljana 1956.

- Lexikon für Theologie und Kirche, Band 5, Freiburg 1960.
- MERRIGI B., *Le Letterature della Jugoslavia*, in: *Le Letterature del mondo*, vol. 24, Milano 1970.
- MIKLAVČIČ M., *Zgodovina Cerkve v Jugoslaviji*, Ljubljana 1960, ciklostil.
- MORONI G., *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, vol. 40, Venezia 1846.
- Neue Deutsche Biographie, Band 8, Berlin 1969, ed. Hartmann — Heske.
- NOACK F., *Das Deutschtum in Rom seit dem Ausgang des Mittelalters*, II. Bände, Berlin 1927.
- PASTOR L., *Storia dei Papi dalla fine del Medio Evo*, vol. XVI/3, Freiburg 1933.
- PODLOGAR L., *Zgodovinske črtice o vladarjih ljubljanske škofije*, Gozd pri Kamniku 1924, tipkan izvod hrani ŠAL.
- RAINER J., *Quellen zur Geschichte der Grazer Nunziatur 1580—1622*, in: RHM, 2 (1959) 72—81.
- REINHARDT R., *Die Beziehungen von Hochstift und Diözese Konstanz zu Habsburg — Oesterreich in der Neuzeit*, in: *Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit*, Heft 2, Wiesbaden 1966.
- Slovenski biografski leksikon, zvezek 1, Ljubljana 1925—35, ed.: Iz. Cankar. — F. Lukman.
- SEPPELT F., *Das Papstum im Kampf mit Staatsabsolutismus und Aufklärung*, in: *Geschichte der Päpste*, Band 5., München 1959.
- TOMEK E., *Kirchengeschichte Oesterreichs*, 3. Teil, *Das Zeitalter der Aufklärung und des Absolutismus*, Innsbruck 1959.
- VISCONTI E., *Nuntiaturberichte 1767—1774*, Band 1, Wien 1970.
- WAGNER W., *Die Bestände des Archivio della Nunziatura di Vienna bis 1792*, in: RHM, 2 (1957/58) 81—203.
- WINTER E., *Der Josephinismus. Die Geschichte des österreichischen Reformkatholizismus 1740—1748*, Berlin 1962.
- WODKA J., *Kirche in Oesterreich*, Wien 1959.

Jože Krašovec

STILISTIKA ANTITEZE IN IZKUSTVO NIČNOSTI PRI PRIDIGARJU

Uvod

Klasik eksegeze stare zaveze, F. Delitzsch, je pred sto leti bodoče generacije opozoril na brezplodnost pri iskanju formalne enotnosti v morda najbolj originalni starozavezni knjigi — Pridigarju¹. Zelo raznovrstne sentence, ki pričajo o Pridigarjevem pestrem izkustvu v odnosu do narave, življenja in človekovega socialnega zadržanja, so v knjigi res nanizane brez kakšne vidne povezave in torej že na prvi pogled potrjujejo Delitzscheva spoznanja. Vendar perikope mora nekaj povezovati, knjiga mora biti sestavljena po nekem določenem redu. Ta misel je v zadnjem stoletju raziskovalce navajala k iskanju prvin, ki takó ali drugače povezujejo sentence med seboj in jim dajejo središčni pomen. Kljub temu

¹ Glej Koheleth, Leipzig 1875, 195: »Alle Versuche, in dem Ganzen nicht nur Einheit des Geistes, sondern auch genetischen Fortgang, alles beherrschenden Plan und organische Gliederung nachzuweisen, mussten bisher und werden inskünftig scheitern«.

obstajata danes glede na to vprašanje dve različni struji: eni poudarjajo bolj posamezne sentence in jih presojuje same zase, drugi pa nasprotno izhajajo iz celotnega miselnega konteksta knjige.

Med temi, ki poudarjajo globljo enoto knjige, ima precej vidno vlogo O. Loretz². Ker ga zanimajo predvsem stilistične značilnosti, opozarja na nekatere formalne prvine, ki se pogosto ponavljajo in že s tem dajejo knjigi značaj enote, kakor npr. govorjenje v prvi osebi ednine in konstantno ponavljanje besede »ničnost« (hbl)³. Posebno pozornost posveča avtor vprašanju topike in posreduje celo seznam važnejših topičnih formulacij⁴. Žal pri tem ostaja vse preveč pri statističnem ugotavljanju in topičnih primerov ne analizira glede na njihovo vsakokratno stilistično funkcijo in značilnost. Avtor sicer pravilno ugotavlja, da se Pridigar giblje v ustaljeni tradiciji izraelske modrostne tematike in terminologije, a ne naredi koraka naprej do specifičnega Pridigarjevega stila, torej do samostojnih Pridigarjevih formulacij tradicionalnih motivov, ki pri njem zelo pogosto dobijo čisto svojevrstno funkcijo. Šibka točka Loretzove metode je dalje vidna v njegovem prizadevanju, da bi na podlagi topičnih izraznih sredstev odkril specifičnost Pridigarjevega stila in enotnost njegove knjige, to pa nasprotuje definiciji topike, ki ne označuje nekaj individualnega, ampak nekaj skupnega v določenem kulturnem krogu, torej skupni prostor (Gemeinplätze) določenih miselnih in izraznih oblik.

Topika je pri Pridigarju res navzoča; avtor uporablja mnogo izrazov, ki so značilni ne le za celotno izraelsko, ampak tudi za neizraelsko modrostno literaturo. Toda bistvene motive je Pridigar izrazil takó svojevrstno, da so v sedanji obliki pri njem odločilne formulacije, ki niso več topične narave⁵. Takšnih originalnih stilističnih prvin je pri Pridigarju več, kakor se na prvi pogled zdi. Posebno pomembne so antitetične formulacije, ki se jih O. Loretz skoraj ne dotakne. Pri Pridigarju ima antiteza, ki je le delno tradicionalne narave, kakor se kaže predvsem v knjigi Pregovorov, posebno vlogo glede na podčrtavanje motiva »ničnosti« in pomisleka glede tradicionalnih tez. Vendar tovrstne antiteze ne moremo presojevati drugače kakor v smislu osnovne antiteze med človekom in med skrivnostnim božjim delovanjem, torej antiteze, ki je vodilo Pridigarjevega skepticizma. Zato bo razprava potekala v naslednjih dveh delih, ki jima bodo sledile sklepne misli:

I. Antitetični paralelizem in izkustvo ničnosti.

II. Nedoumljivost božjega reda v svetu.

² Glej *Qohelet und der Alte Orient. Untersuchungen zu Stil und theologischer Thematik des Buches Qohelet*, Freiburg—Basel—Wien 1964.

³ Ta beseda se pojavlja celo 29-krat.

⁴ Glej strani 196—212. W. Kayser, *Das sprachliche Kunstwerk*, Bern—München ⁸1962, 72, opredeljuje *topoi* (iz grške besede *tópos* — »kraj, prostora«) kot ustaljene miselne in izrazne sheme, ki izvirajo iz starejših kultur. Avtorji jih zavestno ali nezavestno uporabljajo in jih bolj ali manj podrejajo svojemu individualnemu stilu. Klasič raziskovanja topike v evropski literaturi je R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern—München 1969. Glej dalje O. Pöggler, »Dichtungstheorie und Toposforschung«, *Jahrbuch für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft* 5 (1960) 89—201.

⁵ Te formulacije sestavljajo torej specifični Pridigarjev stil, kar je vidno tudi iz definicije stila pri W. Kayserju, n. d., 292: »Stil ist, von aussen gesehen, die Einheit und Individualität der Gestaltung, von innen her gesehen die Einheit und Individualität der Perzeption, das heisst eine bestimmte Haltung.«

I. Antitetični paralelizem in izkustvo ničnosti

Pridigar vsebuje nekaj primerov antitetičnega paralelizma tradicionalne narave in se z njimi torej najbolj približa modrostnemu izročilu. Nekateri primeri so v neposredni zvezi z motivom »ničnosti«. Tako npr. 2, 26:

On (Bog) daje človeku, ki mu je všeč,
modrost, znanje in veselje;
grešniku pa daje muko, da zbira in kopiči
in potem zapusti tistemu, ki je Bogu všeč.
Tudi to je ničnost in obtežitev duha.

Zaključni stavek o »ničnosti« v modrostni tradiciji trdno zasidrano nasprotje med dobrim (twb) in grešnikom (hwt') »pred Bogom« na videz popolnoma razveljavi. Če bi izhajali le iz te perikope, bi morali imeti Pridigarja za grešnikovega pripadnika. Toda že sami drugi primeri tradicionalnega antitetičnega paralelizma pričajo nasprotno. Pridigar je dejansko zagovornik vsega pozitivnega, in to največkrat izraža s pojmom »modrosti«:

2, 14:

Modri ima oči v svoji glavi,
bedak pa hodi v temi.

V nadaljevanju avtor ugotavlja, da oba zadene ista usoda, kar ga prav tako vodi do sklepa »ničnosti« (v. 15). Razumljivo je, da se avtor z ugotavljanjem »ničnosti« ne postavlja na bedakovo stran, ampak na stran modrega. Isto velja za nekatere druge primere antitetičnega paralelizma, samo da motiv »ničnosti« v njih vsaj v neposredni bližini manjka:

7, 4:

Srce modrih je v hiši žalosti,
srce bedakov pa v hiši veselja.

10, 2:

Pamet modrega je na njegovi desnici,
pamet bedaka pa na njegovi levici.

10, 12:

Besede iz ust modrega so polne miline,
bedakove ustnice pa njega samega pogubijo.

Ker je iz konteksta teh analiz jasno vidna Pridigarjeva pripadnost pozitivnemu bloku, je njegovo stališče v prvem navedenem primeru (2, 26) gotovo le navidez drugačno. Vendar pa se o tem lahko prepričamo šele tedaj, če pri presojanju formulacije izhajamo iz osnovnih Pridigarjevih pogledov na človekovo dožemanje njegove lastne usode in dogajanja v svetu. Ker Pridigar vseskozi dvomi, da bi človek s svojo logiko lahko dojel božje delovanje v svetu, hočeš nočeš tudi glede nasprotja »dober« — »grešnik« podleže svojemu teološkemu determinizmu. Njegov problem je v tem, da vidi vse dogajanje v svetu — najsi bo pozitivno ali negativno —

tako zelo določeno od Boga in torej za človeka nedoumljivo⁶. Iz te zavesti človekove nebogljenosti se porajajo njegovi pesimistični sklepi.

Ničnost človekovega bivanja in delovanja je vidna na vseh področjih, zato Pridigar išče za svoja mnoga spoznanja različna izrazna sredstva. Tudi antitetični primeri so glede na obliko zelo različni. Takó v 3, 16 nahajamo svojevrsten primer iz področja pravičnosti:

Na mestu (mqwm) pravice je tam hudobija,
na mestu pravičnosti je tam krivica.

Avtor ima pred očmi posamezne primere brezpravnega in protipravnega ravnanja med ljudmi. Naslednji verz govori o božji sodbi nad pravičnimi in hudobnimi ter o »času« (t) za vsako dejanje. Ugotavljanje, kaj pomeni ta verz, je zelo težavno, kajti v naslednjih verzih pridejo na površje novi vidiki, ki vodijo do nenavadnega retoričnega vprašanja, ki oporeka antitezi med človekom in živaljo glede usode po smrti:

Kdo ve, ali življenjski dih (rwh) ljudi gre navzgor
in ali življenjski dih (rwh) živine gre navzdol v zemljo? (3, 21).

Zaradi slabe miselne in formalne povezave med posameznimi verzi je težko ugotoviti, ali med tem in med 17. verzom obstaja vzročna zveza. Vendar to vprašanje ni bistveno, ker je tudi nepovezanost med posameznimi sentencami vseskozi takó običajna, da moramo več ali manj vsak posamezni primer razlagati izhajaje iz osnovne Pridigarjeve drže, ki pride v tem verzu svojevrstno do veljave. Ker pridigar govori iz splošne perspektive »ničnosti«, mu glede na njegovo vero v le tostransko božjo sankcijo ni bilo težko na vprašanje smrti človeka in žival postaviti na isto raven in jima prisoditi isto usodo. Vendar masoreti spričo kasnejših spoznanj glede človekovega posmrtnega življenja (prim. Dan 12, 2) do takšnega izenačevanja niso mogli biti tolerantni in so vprašalno členico *h^a* — »ali« razumeli in temu primerno vokalizirali kot samostalniško členico *h^a*. S tem so formulaciji dali popolnoma nov smisel: nihče ne pozna po bistvu človekovega duha, ki gre navzgor, in duha živali, ki gre navzdol v zemljo⁷. Ta masoretska vokalizacija je v nasprotju tako s prevodom LXX kakor Vulgate, ki verz prevajata v navedenem smislu⁸.

Kako bi človekova ničnost mogla priti bolj do veljave kakor v takšnem niveliziranju človeka z živaljo? Vendar ta skrajni primer ni edini, le da pridejo drugod na površje drugi vidiki in gre v njih za prisojanje iste usode le znotraj človeške vrste. Najlepši takšen primer imamo v začetku 9. poglavja, kjer avtor za poudarek »ničnosti« razveljavi tradicionalne antiteze med »pozitivnim« in »negativnim«:

⁶ Glej K. Galling, *Die fünf Megilloth. Der Prediger*, Tübingen 1969, 92 sl.: Wie es 3, 16 ff. und 7, 15f. besonders deutlich bezeugen, bestreitet Qohelet eine dem Menschen begreifliche Logik im Lebensschicksal. Dergestalt muss man die Kennzeichnung der beiden Menschentypen in 26 mit Qohelets Grundthese von der Unbegreiflichkeit Gottes und der Undurchsichtigkeit seines Handelns zusammen sehen. Der eine gefällt Gott, der andere missfällt ihm.

⁷ Prim. K. Galling, n. d., 97.

⁸ Glej Vulgate: »Quis novit si spiritus filiorum Adam ascendat sursum / et si spiritus iumentorum descendat deorsum?«

Vse se pripeti enako vsem:
enaka usoda za pravičnega in krivičnega,
za dobrega in hudobnega,⁹
za čistega in nečistega,
za tistega, ki daruje, in tega, ki ne daruje,
enako dobremu kakor grešniku,
temu, ki prisega, kakor temu, ki ne prisega (9, 2).

V tej polarizaciji je viden namenski popravek tradicionalnega prepričanja, da med človekovim pozitivnim zadržanjem in pozitivno usodo oziroma negativnim zadržanjem in negativno usodo obstaja vzročna zveza. V njej se kažejo izsledki Pridigarjevega opazovanja, njegovega izkustva, in predstavljajo povzetek njegove misli. To vidimo tudi iz nekaterih primerov antitetičnega paralelizma, v katerih se tradicionalne antiteze diametralno križajo. Pridigar ne le opaža primere, ki pričajo za enako usodo nasprotnih si tendenc, ampak celo primere, da se hudobnežu in neumnežu godi boljše kakor dobremu in modremu. S temi primeri avtor gotovo ne namerava uveljaviti novih pravil, ampak spodbija le absolutno vrednost starega pravila. Njegov pomislek dobi toliko večjo veljavo, čim več križajočih se primerov mu izkustvo posreduje. Ker znotraj stare zaveze podobnih formulacij ni, so le-te toliko bolj pomembne¹⁰. V 7, 15 se pojavi naslednji primer:

Je pravičnik, ki se ugonobi kljub svoji pravičnosti,
a je tudi hudobnež, ki dolgo živi kljub svoji hudobiji.

V naslednjih dveh verzih je že jasno viden namen navedbe tega križanja. Avtor svari takó pred pretirano pravičnostjo in modrostjo kakor tudi pred pretirano hudobijo in neumnostjo, ne da bi seveda prezrl bistveno prednost modrosti pred neumnostjo in pravičnosti pred krivico. V naslednjih treh primerih križajočih se antitez je namen nekoliko drugačen. Gre namreč za neposreden poudarek »ničnosti«, ki stoji pred sentencami ali za njimi:

8, 14:

Je ničnost, ki se zgodi na zemlji:
so pravični, ki se jim godi, kakor da bi delali hudobno;
in so brezbožni, ki se jim godi, kakor da bi delali pravično.

8, 10:

In tako sem videl, da so hudobni
imeli pogreb in so šli (k miru),
medtem ko so tisti, ki so delali dobro,
moralo proč iz svetega kraja in so bili pozabljeni v mestu.
Tudi to je ničnost.

⁹ V hebrejskem tekstu obstaja le beseda *twb* — »dobri«, ki glede na ostale pare pozitivnega in negativnega po vsej verjetnosti priča, da je izpuščen nasprotni pojem *r'* — »hudobni«, kakor je razvidno tudi iz LXX in Vulgate.

¹⁰ Vsaj do neke stopnje podobni primeri obstajajo v grški gnomiki. Prim. J. Pedersen, »Scepticisme israélite«, *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 10 (1930) 348 sl.; K. Galling, n. d., 107 sl.

10, 5—7:

Je zlo, ki sem ga videl pod soncem,
pomota, ki prihaja od vladarja:
bedaka postavljajo na visoka mesta,
plemeniti pa sedijo v nižini;
videl sem hlapce na konjih
in kneze, ki so hodili peš kakor hlapci¹¹.

II. Nedoumljivost božjega reda v svetu

Križajoče se antiteze so najmočnejše izrazno sredstvo Pridigarjevega vsesplošnega skepticizma glede dogajanja v svetu. Ker so njegovi pomisleki skoraj redno naperjeni proti tradicionalnim tezam, ki jih označuje trdna vera v božje delovanje v svetu in s tem v zvezi jasen optimizem, nastane vprašanje, kako je s Pridigarjevo vero v eksistenco Boga in v njegovo delovanje v svetu.

Pri reševanju tega vprašanja bo prav tako treba izhajati iz celotne Pridigarjeve duhovne drže, ki je v posameznih sentencah največkrat le implicite izražena. Vendar obstaja nekaj izrecnih formulacij glede misli o božji dejavnosti, glede njegovega skrivnostnega delovanja v svetu in glede človekovega razmerja do njega. Ko npr. avtor spregovori o svojem zelo negativnem izkustvu o ženski (7, 26), zaključuje popolnoma v tradicionalnem antitetičnem smislu:

Kdor je Bogu všeč, ji ubeži,
kdor pa greši, se ujame v njej.

Isto negativno izkustvo vodi Pridigarja do še bolj pomembnega sklepa.

Glej, samo to sem ugotovil,
da je Bog ljudi ustvaril iskrene,
a oni iščejo mnogo spletk (7, 29).

Glede vere v obstojnost Boga Pridigar torej nima problemov. Le-ta pride večkrat bolj ali manj neposredno do veljave. Toda kakšna so Pridigarjeva spoznanja glede razmerja med Bogom in človekom? Izhodišče za reševanje tega vprašanja nam nudi opis razmerja med božjim delovanjem v svetu in med človekovim dojetjem tega delovanja, 3, 10—11:

¹¹ Podobne križajoče se antiteze nehamo v tako imenovanih Ipu-werjevih svarilih iz egiptovske literature (napisanih v času 1350—1100 pred Kr.). Tekst izraža kritiko nad preteklo in trenutno administracijo v Egiptu:

Zakaj plemenitniki žalujejo, medtem ko se ubogi veselijo . . . (II)? Zakaj so otroci plemenitnikov vrženi na ceste? Tisti, ki nekaj zna, govori: »da (tako je)«, neumni pa govori: »ne (ni tako)« . . . (III).

Glej, žene plemenitkov so zdaj nabiralke in plemenitniki so v delavnici. A tisti, ki nikoli ni spal na deski, imajo zdaj posteljo . . .

Glej, lastniki svečanih oblek so zdaj v cunjah. A tisti, ki nikoli ni zase tkal, ima zdaj dragoceno platno (VII).

Glej, žene plemenitnikov postajajo lačne, a kraljevi možje so nasičeni s tem, kar so pridelali (X). Glej v J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament. Third Edition with Supplement*, Princeton 1969, 441—443.

Videl sem nadlogo, ki jo je Bog dal
ljudem, da se mučijo z njo.
Vse je naredil lepo ob svojem času (†);
tudi večnost jim je položil v srce,
samo da človek ne more doumeti dela,
ki ga je Bog naredil od začetka do konca.

Ta antiteza je brez dvoma ključnega pomena za razumevanje celotne Pridigarjeve problematike. V njej se je utelesila njegova stiska v zvezi z njegovim doživljanjem antiteze med Bogom oziroma med njegovim delovanjem »od začetka do konca« in med človekom, ki mu je vse to skrivnostno božje delovanje popolnoma prikrito. V tem doživljanju koreninijo vsi njegovi zaključki »ničnosti« glede človekovega prizadevanja. Verjetno je treba tudi antitetično formulo v 5, lb razumeti iz tega vidika: »...zakaj Bog je v nebesih, ti pa si na zemlji«.

Osnovna antiteza med Bogom in človekom, ki je le tu in tam izrecno formulirana, je vodilo Pridigarjevega razmišljanja. Zato so nadaljnji teksti, ki nakazujejo to problematiko, toliko bolj pomembni, zlasti če so sami na sebi premalo jasni in jih moramo presojati iz celotnega Pridigarjevega miselnega konteksta. Takšen primer je njegova slavna perikopa o »času« v 3, 1—8 (prim. tudi 3, 17), ki brez dvoma stoji v neposredni vzročni zvezi s pravkar navedeno formulacijo v 3, 10—11. Perikopa se glasi:

Vse ima svoj čas
in vsak opravke ima svojo uro pod nebom:
je čas rojstva in čas umiranja,
čas, da se sadi in čas, da se vsajeno izruva,
čas ubijanja in čas ozdravljanja,
čas podiranja in čas zidanja,
čas jokanja in čas smejanja,
čas žalovanja in čas plesanja,
čas za metanje kamenja in čas zbiranja kamenja,
čas objemanja in čas, ko se zdržiš objemanja,
čas pridobivanja in čas izgubljanja,
čas zbiranja in čas razmetavanja,
čas trganja in čas šivanja,
čas molčanja in čas govorjenja,
čas ljubezni in čas sovraštva,
čas vojne in čas miru.

14 nasprotnih si primerov ponazarja smisel začetnega stavka: »Vse ima svoj čas...« Gre za poudarek, da je vedno mogoče storiti le eno dejanje. Če bi naj torej človek smiselno uravnaval svoje ravnanje, bi se moral zavedati, da ima vsako dejanje »svoj čas«¹². Nasprotujoči si pari bi sami po sebi sestavljali meristično izrazno sredstvo v smislu poudarka »vsega«. Toda pojem »časa«, ki je v perikopi središčnega pomena, skrajnosti ne

¹² Prim. G. von Rad, *Weisheit in Israel*, Neukirchen 1970, 182; K. Galling, »Das Rätsel der Zeit im Urteil Kohelets«, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 58 (1961) 1 sl.

povezuje, temveč jih izključuje: za vsako dejanje je določen njegov lasten čas, ki je torej različen od časa drugega dejanja. Takó se nasprotne besede v parih izključujejo med seboj prav glede na čas. O tem, da ima vsako dejanje svoj čas, nam spričuje izkustvo. Ni vsako dejanje enako uspešno in torej ni vedno zadet pravi čas. Zato ni čudno, da je vprašanje »pravega časa« tudi sicer v stari zavezi, zlasti v modrostni literaturi, izredno pomembno¹³.

Čas, ki človeku postavlja meje, je tudi po Pridigarjevem mnenju določil Bog, a največkrat ostane človeku prikrit. To dejstvo poraja v njem duševno stisko, ki pride izrecno do veljave tudi v 8, 17 in v začetku 9. poglavja. 8, 17 se glasi:

Tedaj sem videl vse božje delovanje:
človek ne more doumeti delovanja,
ki se vrši pod soncem;
kadarkoli se človek trudi, da ga preišče,
ga vendar ne doume;
in četudi modri misli, da ga pozna,
ga vendar ne more doumeti.

Občutek stiske v zvezi z zavestjo človekove omejenosti pride različno do veljave. V njej ima najbrž svoje korenine tudi formulacija, ki poudarja nasprotje med človekom in svetom:

En rod odide in drugi rod pride,
a zemlja ostane za vedno (1, 4).

Sklep

Pridigarjevi pesimistični pogledi na človekovo dožemanje božjega delovanja v svetu so znotraj stare zaveze nekaj izjemnega. Nekateri drugi pisatelji so antitezo med Bogom in človekom vsaj izrecno še bolj podčrtali, pa so njihovi pogledi na človekov odnos do božjega reda vendarle optimistični. Kje so razlogi za to razliko?

Kaže, da pogojujejo razlike različna izhodišča in ne le različna intenzivnost izkustva. Drugi pisatelji so antinomije v svetu premagovali z vero v Boga, ki posega v svetovni red in s človekom vzpostavlja dialog. Pridigar pa ostaja vse preveč ujet v svet in v antinomije v njem. Njegov Bog je premalo Bog zgodovine in torej ni »njegov« Bog. Če torej pri njem ne moremo govoriti o krizi vere v Boga kot takšnega, lahko govorimo o krizi v osebnega Boga¹⁴. V Pridigarju govori bolj splošni orientalni kakor spe-

¹³ Glej Job 5, 26:
V zreli starosti greš v grob
kakor se žitna kopica pospravlja ob svojem času.

Jer 8, 7:
Celo štorčija pod nebom pozna svoj čas (mwcđ),
golob, lastovka in žerjav se drže časa (ct) svojega prihoda, moje ljudstvo pa ne pozna Gospodove pravice.

Ezek 16, 8 govori o »času ljubezni«; Preg 15, 23; 25, 11 in Sir 4, 23 o »besedi o pravem času« itd.
¹⁴ Prim. A. Lauha, »Die Krise des religiösen Glaubens bei Kohelet«, *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East. Presented to Professor H. H. Rowley, Leiden 1969*, 183–191.

cifično izraelski duh, kar ne preseneča več, če resno upoštevamo npr. močan feničanski vpliv na Pridigarja.¹⁵ Spričo tega tudi ne preseneča, da je tekst v kasnejši zgodovini doživljal določene spremembe.

Pomanjkanje zgodovinske perspektive pride toliko bolj do veljave, če Pridigarjevo razmišljanje o »času« primerjamo s teologom zgodovine, prerokom Izaijem, ki je v slavni perikopi 28, 23—29 spregovoril o čudovitem božjem načrtu, ki se kaže v določanju pravega časa, ki ga človek odkriva tako rekoč na vsakem koraku:

Prisluhnite in čujte moj glas,
pazite in čujte mojo besedo!
Mar oratar vse dni orje, da bi sejal,
mar vedno brazda in brana svojo njivo?
Ni li tako: ko poravna njeno površino,
raztroši koper, poseje kumino,
dene po vrsti pšenico in ječmen
kot poseben del in pirjevico na robu?
Ta, ki ga poučuje o pravem ravnanju,
je njegov Bog, ki ga uči.

Kajti koper se ne mlati s sanmi,
tudi se ne vlačí po kumini vozno kolo,
ampak s palico se otepa koper in s šibo kumina.
Ali se krušno žito drobi?
Ne, kajti ne mlatijo neprestano
in ne ženejo čezenj voznega kolesa in konjev,
da ga ne zdrobijo.
Tudi to prihaja od Gospoda nad vojskami.
Čudovit je njegov načrt,
velika njegova modrost.

Povzetek. JOŽE KRAŠOVEC: STILISTIKA ANTITEZE IN IZKUSTVO NIČNOSTI PRI PRIDIGARJU

Pridigar vsebuje več različnih oblik antiteze. Najbolj opazni so primeri antitetičnega paralelizma, ki jih poznamo iz drugih modrostnih tekstov stare zaveze. Vendar so za Pridigarja bolj značilne križajoče se antiteze, ki poudarjajo ravno nasprotno kakor tradicionalne antiteze in predstavljajo torej Pridigarjevo lastno izkustvo. Posebno pomembne so antitetične formulacije, v katerih je izraženo nasprotje med Bogom in človekom. V ozadju je po eni strani mogoče opaziti naziranje, da Bog določa vse dogajanje v svetu, po drugi pa, da človek božjega reda in zato tudi »časa« svoje lastne aktivnosti ne more spoznati. Iz te zavesti se poraja občutek stiske, ki je največkrat izražena z značilno besedo **hbl** — »ničnost«.

¹⁵ Prim. M. Dahood, »Canaanite-Phoenician Influence in Qoheleth«, *Biblica* 33 (1952) 30—52. 191—221. Na podlagi Dahoodovih lingvističnih kriterijev prihaja W. F. Albright v svoji razpravi »Some Canaanite-Phoenician Sources of Hebrew Wisdom«, *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*, 1—15, do sklepa, da je avtor knjige vpliven Jud, ki je živel nekje v južni Feniciji okrog 300 pred Kristusom. Spričo tega pisana oblika knjige izdaja feničanski vpliv v pravopisu, oblikoslovju, besednem zakladu, sintaksi in vsebini (stran 15).

**Zusammenfassung. JOŽE KRAŠOVEC: STILISTIK DER ANTITHESE
UND DIE ERFAHRUNG DER NICHTIGKEIT IM BUCHE QOHELET**

Qohelet enthält verschiedene Formen der Antithese. Auffallend sind zuerst einzelne Beispiele des antithetischen Parallelismus, welche schon aus anderen alttestamentlichen Weisheitstexten bekannt sind. Charakteristischer für ihn sind jedoch die sich überschneidenden Antithesen, die genau das Gegenteil von traditionellen Antithesen ausdrücken und daher die eigene Erfahrung Qohelets darstellen. Besonders bemerkenswert sind antithetische Formulierungen, in welchen der Gegensatz zwischen Gott und Mensch zum Ausdruck kommt. Es liegt ihnen einerseits die Auffassung zugrunde, dass Gott alle Geschehnisse in der Welt bestimmt, und andererseits, dass der Mensch die Setzungen Gottes und daher auch die »Zeit« seiner eigenen Aktivität nicht erkennen kann. In diesem Bewusstsein liegt die Ursache seiner Mühsal, die ihren Ausdruck im Wort hbl »Nichtigkeit« findet.

Résumé. JOŽE KRAŠOVEC: LE STYLE ANTITHÉTIQUE ET L'EXPÉRIENCE DE LA VANITÉ DE TOUTES CHOSES CHEZ QOHÉLET

Dans le livre de Qohélet on trouve plusieurs formes d'antithèse, les plus frappantes étant celles du parallélisme antithétique, que l'on trouve par ailleurs dans d'autres livres sapientiaux de l'Ancien Testament. Qohélet se sert volontiers des antithèses croisées pour accentuer juste le contraire de l'antithèse traditionnelle, ce qui représente son expérience propre. Très importantes sont les formules antithétiques où s'exprime l'antagonisme entre Dieu et l'homme. Il apparaît que c'est Dieu qui mène l'histoire du monde et que l'homme ne peut pas connaître le plan divin, c'est pourquoi il lui est également impossible de reconnaître l'heure de son activité. De cette expérience surgit une impression de détresse qui s'exprime le plus souvent par le mot »hbl« — vanité.

Anton Strlè

BISTVO SLUŽBENEGA DUHOVNIŠTVA

Staro načelo vseh prevratnežev je: Če hočeš razbiti kak stan in ga vreči na tla, da ne bo več mogel opravljati svoje naloge, potem moraš doseči, da bo postal negotov samega sebe, da ne bo več dobro vedel, zakaj sploh je tukaj, kaj je njegova »identiteta«.

To velja tudi glede duhovnikov in duhovništva. Če kdo sploh ne ve, kaj pravzaprav je duhovništvo, ali pa mu je bistveno jedro duhovniške službe le nekaj meglene in nejasnega, nekaj problematičnega, bo nujno izgubil delovni polet in postal globoko nesrečen, če je že duhovnik; če pa še ni, pač pa je šele na poti, bo o prvi priliki poiskal drugo pot, pa naj je

bil še takó dolgo prepričan, da ga Bog kliče v duhovništvo. Čemú bi neki žrtvoval svoje življenje poslanstvu, kateremu ne vidim pravega smisla? »Če ni nikakršne koristi od tega, ko preprosto opravljam svoje duhovniško delo, potem se moram lotiti pač česa drugega.«¹ Res danes nekateri radi govorijo o »veganju« in mislijo, da se s tem približajo miselnosti mladih ljudi. Toda, če ima kdo vtis, da ladja sploh ne ve, kam je namenjena in je prav zaradi tega na tem, da se bo potopila, tedaj tudi mlad človek ne bo maral s tako ladjo na pot, če je le pameten.

Ne glede na celo vrsto vprašanj, ki se nam ob tem odpirajo, moremo posebej glede novih duhovniških poklicev ponoviti za kardinalom Garronom: »Koliko poklicev je bilo zadušenih že v kali zaradi toliko nepremišljenega govorjenja o tej stvari, govorjenja, ki je napravljalo vtis ali prepričanje, da — in to kljub koncilu in sinodi — Cerkev sv. Vincencija Pavelskega, sv. arškega župnika ali sv. Janeza Boska še ne ve, kaj je duhovnik!«²

Vsekakor je nedvomno zelo pomembno nekoliko od bliže pogledati, kaj je bistvo službenega duhovništva. Storili bomo to v naslonitvi na nauk 2. vatikanskega cerkvenega zbora in škofovske sinode iz l. 1971 (Šks), v naslonitvi na nauk Cerkve ne le sv. arškega župnika, ampak tudi bl. Leopolda Mandića in bl. Maksimiljana Kolbeja ter božjih služabnikov Martina Slomška in Friderika Baraga. Potrebno se zdi, da se v I. delu najprej ustavimo nekoliko ob Kristusovem duhovništvu in ob deležnostnem duhovništvu celotne Cerkve; takó bomo v II. delu iz vloge, ki jo ima službeno duhovništvo v odnosu do Kristusovega duhovništva in do duhovništva vseh udov Cerkve, laže in jasneje videli, kaj je za službeno duhovništvo najodločilnejše in zato v resnici njegovo bistvo.

I. KRISTUSOVO DUHOVNISTVO IN DUHOVNISTVO CELOTNE CERKVE

1. Kristusovo duhovništvo kot vsebina vsakega novozaveznega duhovništva

Najprej je pomembno, da pravilno dojamemo absolutno edinstvenost in novost, ki jo je prinesel Kristus s svojim vesoljnim odrešenjskim poslanstvom in delom. Novozavezno duhovništvo je mogoče razumeti samo iz Kristusove skrivnosti, ki je hkrati skrivnost Cerkve. V novi zavezi ni mogoče priznati nobenega drugega veljavnega duhovništva razen tistega, ki pripada Kristusu ali pa je zgolj deležnost pri Kristusovem duhovništvu ter v vsakem trenutku po vsej svoji vsebini in moči odvisno od njega. Kristus je — pravi sinoda — »z darovanjem samega sebe izvršil najvišje in edino duhovništvo; takó je dopolnil in presegel vsa obredna duhovništva in daritve stare zaveze, pa tudi poganska; svoji daritvi je pridružil vso človeško bedo in daritve vseh časov, tudi napore tistih, ki trpijo zaradi pravice, ki jih muči vsakodnevna zla usoda... Jezus je nesel na križ vse naše grehe in nas je, ko je vstal od mrtvih in postal Gospod vsega (prim. Flp 2, 9—11), spraval z Bogom ter postavil temelj Cerkvi, božjemu ljudstvu nove zaveze« (Šks I, 1, 1: AAS 903 s). Malo naprej pravi sinoda: »Ko govorimo

¹ J. Daniélou v konferenci v Arsu, 4. 8. 1970, v: DC 52 (1970) 978—981, tu 978.

² Kardinal G. M. Garone v »Esprit et Vie«, 3. 1. 1974, nav. G. Daix, Les séminaires ont-ils fait leur temps, v: L'Homme nouveau, 5. 5. 1974, 3.

o Kristusovem duhovništvu, moramo imeti pred očmi edinstveno resničnost, ki je brez primere in vključuje preroško in kraljevsko službo učlovečene božje Besede« (Šks I, 1, 3).

Kristus ne izhaja iz duhovniškega rodu, marveč je po telesu iz Davidovega rodu (Rimlj 1, 3); vendar se izkazuje kot izpolnitev in hkrati preseženje tistih idej o kralju, duhovniku in preroku, ki določajo Izraelovo zgodovino. Čeprav se Jezus skupaj s svojimi učenci udeležuje tempeljskega bogoslužja, kljub temu ne sprejme iz tega bogočastja prav ničesar, kar bi nato vgradil v svojo ustanovo, ki je Cerkev. Jezus sicer ne odpravlja Mojzesove postave, vendar jo dopolnjuje takó, da to pomeni konec do tedaj veljavne obredne postave (prim. Apd 15, 6—29), pa tudi konec slehernega samostojnega zgolj človeškega duhovništva (prim. Hebr 7, 18—25; 8, 13; 9, 8—17).³

Izmed novozaveznih spisov samo eden prideva Kristusu naslov »hieruus« in »archiereuus« (duhovnik, veliki duhovnik) ter opisuje Kristusovo delo v duhovniških kategorijah. A prav ta spis, namreč pismo Hebrejcem, zelo naglašá razlike Kristusovega duhovništva od vsakega drugega duhovništva in nam prav s tem omogoča boljše razumeti, zakaj drugi spisi nove zaveze o Kristusovem duhovništvu molče. Staro bogočastje je bilo obredno, zunanje, konvencionalno; vsekakor je bilo táko, da je človek daroval živali ali kaj drugega, kar je potreboval za vzdrževanje svojega življenja; ni pa daroval res samega sebe in svojega življenja. Nasproti temu postavlja pismo Hebrejcem realno, osebnostno, eksistencialno bogočastje, kakršno je začel Kristus. Staro pojmovanje je duhovništvo povezovalo z negativnim posvečenjem, ki se je izvrševalo z obrednimi ločevanji. Nasprotno pa je Kristusovo posvečenje neka bistveno pozitivnega; pridobljeno je — če se naj ne ustavljamo ob hipostatičnem zedinjenju — in se uveljavlja v konkretni eksistenci, v globoki življenjski daritvi brezpogojnega spolnjevanja božje volje.

Dojetje te radikalne razlike Kristusovega duhovništva od vsakega drugega duhovništva je kristjane nagnilo, da v prvem času sploh niso uporabljali duhovniško-daritvenih izrazov. Šele pozneje so postali bolj občutljivi za to, da je Kristusova skrivnost tudi dovršitev starozaveznega bogočastja, duhovništva in daritev; takó so začeli uporabljati stare kategorije, le da so pri tem z vso močjo naglašali razlike.⁴

Pri starem bogočastju poudarja pismo Hebrejcem zlasti obstoj raznih ločenosti: najprej ločenost med ljudstvom in velikim duhovnikom, ki edini more stopiti v svetišče; dalje ločenost med duhovnikom in darovano žrtvijo, saj duhovnik ne more darovati samega sebe, zato daruje kot žrtev nerazumno žival, žrtev pa ne more darovati sama sebe, temveč jo daruje duhovnik; končno je tukaj še ločenost med žrtvijo in Bogom, kajti daritvena žival ne more doseči resničnega zedinjenja z Bogom.

V Kristusu pa so odslej odpravljene vse te ločenosti. Kristusu ni treba iskati žrtve zunaj sebe, marveč daruje prav sam sebe. Namesto nerazumne živali je Kristus daroval Bogu svojo osebno poslušnost, ljubečo pokorščino,

³ Prim. J. Auer, v: J. Auer — J. Ratzinger, *Kleine Katholische Dogmatik VII*, Pustet, Regensburg 1972, 298—301.

⁴ O tem več J. M. R. Tillard OP, *La »qualité sacerdotale« du ministère chrétien*, v: *NRTh* 95 (1973) 481—514.

ki je šla prav do kraja, do najsramotnejše smrti navideznega hudodelca (Hebr 7, 27; 9, 14. 25; 10, 5—10; Flp 2, 8). Jezus ni iskal simboličnih, konvencionalnih obredov, marveč je vzel svojo lastno eksistenco pred Bogom tako, da je do kraja in z največjo velikodušnostjo izpolnil Očetov večni načrt odrešenja in prenovitve človeštva in vesoljstva. V Kristusu je torej odpravljena ločenost med **duhovnikom in žrtvijo**; prav takó ločenost med **(daritvenim) bogočastjem in življenjem**; in še tretje: ta daritev, to je spolnitev vse božje volje, preoblikuje — s poveličanim vstajenjem in z vnebohodom — Kristusovo človeško naravo in jo popolnoma zedini z Bogom. Tako je Kristus odstranil razdaljo in ločenost med **žrtvijo in Bogom**, med **daritvenim duhovnikom in Bogom**, hkrati pa tudi še zadnjo ločenost — ločenost med **duhovnikom in ljudstvom**. To zadnje zaradi tega, ker je bila Kristusova daritev dejanje največje solidarnosti z ljudmi, dejanje, v katerem je Kristus kot glava in predstavnik vsega človeštva sprejel nase smrt ljudi kot grešnikov. In vsem omogočil, da »po novi in živi poti vstopimo v svetišče« (Hebr 10, 19. 20), ki je navsezadnje Bog sam (prim. Raz 21, 22).⁵

Z odstranitvijo teh ločenosti se je položaj ljudi pred Bogom globoko, bistveno spremenil. Postavljen je bil obenem »temelj Cerkvi, novozaveznemu božjemu ljudstvu« (Šks I, 1, 1), ki naj bi kot »sveto, kraljevo duhovništvo« s svojimi »duhovnimi daritvami« novega življenja (prim. 1 Pet 2, 9, 5) sredi sveta oznanjalo vélika božja dela in se takó v moči Kristusovega duhovništva uveljavljalo kot »vesoljni zakrament odrešenja« (C-LG 48, 2; CS—GS 45, 1) za vse človeštvo in célo vesoljstvo. — Tako naj zdaj na kratko označimo »skupno duhovništvo« vseh udov velikega duhovnika Kristusa.

2. Skupno duhovništvo celotne Cerkve

Cerkev ima svoj izvor in svoje stalne korenine v dejavnosti, ki je bila bistveno duhovniška, z Bogom združujoča; posebno še v najvišjem, edinstvenem duhovniškem dejanju, v Kristusovi daritvi na križu. Zato lahko rečemo, da je bistveno duhovniška tudi Cerkev.⁶ Celotna Cerkev je poklicana, da razglaša in napravlja dejavno navzočo velikonočno skrivnost, veselo odrešenjsko oznanilo Jezusa Kristusa, učlovečenega božjega Sina, ki je umrl in vstal in bo ob koncu časov zopet prišel, da do kraja uveljavi vstajenjsko zmago nad smrtjo in slehernim zlom ter izvede obljubljeni prenovitev vesoljstva (prim. C-LG 48; CS—GS 18, 2; 22, 6). Koncil pravi: »Kristusovega duhovništva so različno deležni tako služabniki svetišča kakor verno ljudstvo« (C—LG 62, 2). Verniki laiki so še posebej poklicani, »da po njih Cerkev postaja pričujoča in dejavna na tistih krajih in v tistih okoliščinah, kjer more Cerkev samo po njih postati sol zemlje« (C—LG 33, 2).

Sv. pismo nove zaveze jasno kaže, da je zaradi Kristusove daritve **ograjana med ljudstvom in Bogom odpravljena**. Vsi verniki imajo zdaj pravico, približati se Bogu, pravico, ki je bila nekoč pridržana samo vélikemu duhovniku. Celó višjo pravico imajo; kajti veliki duhovnik ni mogel stopiti v svetišče vsak trenutek; to je smel storiti le enkrat v letu, v obhajanju slo-

⁵ Prim. A. Vanhoy SJ, *Sacerdoce commun et sacerdoce ministériel. Distinction et rapports*, v: NRTh 97 (1975) 193—207, tu 193—195; M. Schmaus, v: Schmaus (Hrsg.), *Aktuelle Fragen zur Eucharistie*, München 1960, 56 sl.

⁶ Prim. kardinal J. Höfner, v: DC 53 (1971), 959 sl.

vesnega obreda sprave (3 Mojz 16, 2; Hebr 9, 7). Kristjani pa niso podvrženi nobeni taki omejitvi; vstop v svetišče nebes jim je vedno odprt. — Seveda gre za stvarnost, ki so ji bili starozavezni obredi le senca (prim. Hebr 8, 5; 10, 1). »Ker smo iz vere opravičeni, imamo mir z Bogom po našem Gospodu Jezusu Kristusu, po katerem smo z vero dobili tudi dostop v to milost, v kateri stojimo, in se ponašamo z upanjem na slavo božjo,« piše sv. Pavel (Rimlj 5, 1. 2). Isto, a z drugačnimi izrazi in še jasneje pove apostol, ko pravi, da verniki sestavljajo vsi skupaj božje svetišče (1 Kor 3, 16; prim. 6, 19; Ef 2, 22; 1 Pet 2, 5) in da imajo vsi po Kristusu« v enem Duhu dostop k Očetu« (Ef 2, 18; prim. 3, 12).

Pismo Hebrejcem še razločneje namiguje na bogoslužje spravnega dne in naglašja nasprotje do starozveznih omejitev. Polno svobodo (parrhesia) imamo, »da z Jezusovo krvjo vstopimo v svetišče po novi in živi poti, ki nam jo je odprl« Kristus s svojim daritvenim prehodom v poveljano življenje pri Očetu (Hebr 10, 19—22; prim. 7, 25).

Sveto pismo nove zaveze vse kristjane brez razlike vabi k **daritvam nove vrste**. V upodobitvi po Kristusu in v povezanosti z njim naj ne darujejo kakih konvencionalnih obredov, temveč svoje lastno življenje v iskanju in spolnjevanju konkretne božje volje (prim. 12, 1. 2; Flp 2, 8; Rimlj 5, 19; Hebr 10, 7—10. 36; 13, 21). Naj darujejo »duhovne daritve« (1 Pet 2, 5), zavržejo sleherni hudobijo in se oklenejo dobrih del (1 Pet 1, 22—2, 12). Kristjanovo bogočastje torej ne obstoji v materialnih obredih, marveč v daritvah, ki so hkrati **duhovne in realne**, to se pravi v daritvah, ki izhajajo iz globine duše, poslušne Svetemu Duhu, in ki se raztezajo na vse življenje in vse odgovornosti, osebne, družinske, socialne, narodne in mednarodne.

Sv. Pavel tega vidika vsakega krščanskega življenja ne označuje z izrazom »**duhovništvo**«. Saj niti za Kristusa ne uporablja te besede. Tudi pismo Hebrejcem ne pravi izrečno, da so kristjani »duhovniki«, čeprav jim pripisuje duhovniške pravice; pač pa stori to vključno, ko izjavlja, da so kristjani postali deležni Kristusa (3, 14), kar v miselni zvezi pomeni, da so postali deležni Kristusovega duhovništva (prim. 2, 17; 3, 1; 10, 14; 2, 10; 5, 9; 7, 28).⁷

Izrečno označuje kristjane kot »duhovnike« knjiga Razodetja (1, 6; 5, 10; 20, 6). Zlasti pa je ta misel bogato podana v prvem Petrovem pismu (2, 4. 5; 2, 9). Tu je najprej navedena realna, eksistencialna daritev Jezusa Kristusa, ki so ga ljudje zavrgli, a ga je Bog poveljčal; nato pa je izražena poklicanost kristjanov, da opravljajo podobne daritve — ne obrednih, marveč »duhovne«, to je pod vplivom božjega navdihovanja izvršene realno-življenjske daritve. Realnemu Kristusovem duhovništvu torej ustrezno realno duhovništvo vseh živih kamnov »duhovne hiše« (2, 5; prim. Hebr 3, 5), katere vogelni kamen je Kristus.

Vsa svetopisemska mesta pa, ki kakorkoli govorijo o »skupnem duhovništvu«, imajo vedno pred očmi kristjane v **množini**, kot skupnost. **Nikdar ne gre tukaj za individualno duhovništvo**, marveč v polnem pomenu **skupno duhovništvo**, za duhovništvo celotnega Kristusovega telesa, ki je Cerkev. Beseda »hieráteuma«, ki je tukaj uporabljena, nima nikoli abstraktnega pomena, nikoli ni ime za abstraktno vzeto lastnost ali dostojanstvo; vedno

⁷ Prim. A. Vanhoy, n. d., 196—200; J. Auer, v op. 3 n. d., 296—302; zlasti obširno Y. Congar, Jalons pour une théologie du laïcat, 2. éd., Paris 1954, posebno 160—250.

je to konkretna beseda, ki kaže na **skupnost ali organizem »duhovnikov«**. Beseda tudi nima antikultne, antilevitske osti sploh; s spiritualiziranjem duhovništva in daritve nikakor ni odklonjena sleherna, tudi ne zunanja daritev — zlasti ne sodarovanje eharistične daritve, ki takó in tako nikdar ne more biti zgolj obredna daritev. Gre le za nasprotje do starozaveznih daritev, ki so zdaj z eno samo Kristusovo daritvijo vse prežene.⁸

Hkrati pa sv. pismo povsod, kjer govori o skupnem duhovništvu Cerkve — ali neposredno ali pa v miselni zvezi — zelo jasno uči, da so **kristjani sposobni uresničiti to svoje duhovništvo izključno le v zedinjenju s Kristusom in vedno samo v odvisnosti od njega**. Le v združenju s Kristusovim sredniškim duhovništvom in z njegovo odrešenjsko daritvijo morejo svoje življenje dvigniti prav do Boga in svojo konkretno eksistenco odpreti za preoblikujoče božje delovanje (prim. Hebr 9, 14; 7, 25; 13, 15.21; Ef 2, 18; 3, 12; Rimlj 5, 1; 1 Tim 2, 5). Cerkev je v svoji celoti »duhovniško ljudstvo« samo v odvisnosti od Kristusovega duhovništva in more svoje »odrešenjsko poslanstvo« sredi sveta izvrševati le v Kristusovem imenu in njegovi moči in se nikdar ne more in ne sme zapreti vase (Šks I, 4, 1 in 4; AAS 905 s). — In ravno na tem mestu se neposredno postavlja pred nas vprašanje, kaj je bistvo službenega duhovništva.

II. VLOGA SLUŽBENEGA DUHOVNIŠTVA V ODREŠENJSKI SKRIVNOSTI KRISTUSA IN CERKVE

Vnaprej je izključeno, da bi bistvo službenega duhovništva mogli zares ustrezno povzeti v kakršnokoli abstraktno definicijo; saj ima svoje korenine v docela nadnaravni skrivnosti odrešenja. Rajši si zastavimo bolj jasno vprašanje: Kaj je po nauku koncila in škofovske sinode iz l. 1971 bistvena in nepogrešljiva vloga službenega duhovništva v uresničevanju poslanstva, ki ga ima celotna Cerkev kot »vesoljni zakrament odrešenja«. Pri tem je pač najbolje, če svoj pogled naravnamo v tri smeri: 1. na Kristusa kot edinega vélikega duhovnika nove zaveze in vesoljnega srednika; 2. na Cerkev in skupno duhovništvo vseh njenih udov; 3. na duhovniško službo glede na učiteljsko, posvečevalno in vodstveno poslanstvo.

1. Službeno duhovništvo kot »zakrament« Kristusovega sredništva

Kristusovo duhovništvo je po svojem bistvu sredništvo med Bogom in ljudmi. To sredništvo se uveljavlja v dveh smereh: v smeri navzdol se po Kristusu Bog sam podarja človeku in ga s tem odrešuje ter priteguje v neizrekljivo polnost in srečo svojega troedinega življenja; v smeri navzgor pa se po Kristusu človeštvo z vsem svojim življenjem dviga k Bogu in ga povečuje z vrednim češčenjem. Ravno tukaj ima po nauku koncila in sinode svoje mesto in svojo nalogo službeno duhovništvo. Po njem naj bi na ravni zgodovinske vidnosti, primerne človeku kot zgodovinsko-telesnemu bitju, Kristus do konca časov nadaljeval svoje sredništvo. S postavitvijo službenega duhovništva je poskrbljeno za to, da bi se Cerkev nikdar ne zaprla vase (a), ampak da bi v njej vedno ostal dejavno navzoč Kristus kot srednik, glava Cerkve in dobri pastir v odrešenje vsega človeštva (b).

a) Da bi se Cerkev nikdar ne zaprla vase

Po večnem božjem načrtu naj bi se po Kristusovem odhodu s tega sveta njegovo delo do konca časov nadaljevalo takó, da bi pri uresničevanju odrešenja s svojim svobodnim sodelovanjem prispevalo tudi človeštvo. Zato je Gospod dvanajstere apostole napravil deležne tistega posvečenja ter poslanstva in tiste oblasti, ki jo je sam prejel od Očeta (prim. Šks I, 4, 2 in 3). Kristus ni ravnal takó, da bi bil najprej postavil kakšno občestvo in mu šele pozneje določil tudi potrebno vodstvo (ali pa bi si bilo celó občestvo poskrbelo za takšno vodstvo). Pač pa je zbral dvanajstere apostole kot svoje prve učence in jih napravil za kal in temelj poznejše Cerkve.⁹ To Cerkev vidimo zbrano pod avtoritativnim vodstvom apostolov šele po Gospodovem vstajenju in vnebohodu.

Škofovska sinoda pravi v vsebinsko zelo bogatem besedilu: »**Na apostole postavljena**, v svet poslana in v njem potujoča Cerkev je bila ustanovljena zato, da bi bila **zakrament tistega odrešenja, ki je od Boga v Kristusu prišlo do nas**. V njej je sredi sveta dejavno navzoč Kristus kot Odrešenik takó, da se medsebojno srečujeta ljudem ponudena božja ljubezen in njihov odgovor. Sveti Duh zbuja v Cerkvi in po njej zanos svobodne velikodušnosti, s katero človek sprejema nase delež pri samem delu stvarjenja in odrešenja« (I, 3, 2).

Apostoli so si pri izvrševanju svojega poslanstva privzemali pomočnike in sodelavce. Svojim naslednikom, to je škofom, so izročili od Kristusa prejeta posvečenje in poslanstvo v takšni polnosti, da morejo škofje delež te polnosti izročati tudi drugim, svojim sodelavcem, to je prezbiterjem (prim. D—PO 2, 2; C—LG 28, 1). Cerkev torej že takoj od začetka in nato brez prestanka stopa pred nas ne kot brezlična množica, marveč kot **organsko urejeno občestvo**; na čelu temu občestvu stoji v imenu in moči »najvišjega pastirja« (1 Pet 5, 1—4) vodstvo, ki se zlasti ob kritičnih trenutkih, kadarkoli nastopijo, vedno sklicuje na apostolsko nasledstvo in govori podobno kakor sv. Pavel Galačanom: »Apostol ne od ljudi, tudi ne po človeku, temveč po Jezusu Kristusu in Bogu Očetu, ki ga je obudil od mrtvih« (Gal 1, 1).

Sinoda ugotavlja: Ta prvotna »bistvena zgradba Cerkve, sestavljena iz črede in namenoma za to odbranega pastirja, je po izročilu Cerkve vedno bila in vedno ostaja pravilo [semper **normativa** fuit et manet]«. Takoj za tem pa dodaja sinoda: »Prav zaradi te zgradbe Cerkev nikdar ne more ostati zaprta sama vase, ampak se vedno podreja Kristusu kot svojemu izvoru in glavi« (I, 4, 3).

Ta zadnja trditev je vredna posebne pozornosti; saj je z njo izrečeno zares nekaj bistvenega glede službenega duhovništva. Spričo dejanskega stanja človeške narave je službeno duhovništvo po svojem notranjem bistvu nujno potrebno sredstvo, ki — ob stalni podpori obljubljenega Svetega Duha preprečuje, da bi se Cerkev kdaj zaprla vase; službeno duhovništvo je sredstvo za to, da Cerkev ostane svojemu Ženinu Kristusu vedno zvesta

⁸ Elisabeth Schüssler Fiorenza, Priester für Gott. Studien zum Herrschafts- und Priesteramt in der Apokalypse, Aschendorff, Münster 1972, celotno delo 450 str.

⁹ Prim. L. E. Henriquez, Il sacerdozio ministeriale nel documento del sinodo dei vescovi, v: Gino Concetti (dir.), Il prete per gli uomini d'oggi, Editrice A. V. E., Roma 1975, 431—449, zlasti 438 ss.

nevesta in skozi vse čase resničen zakrament odrešenja. Zgodovina ima polno dokazov, da bi se bila Cerkev neštetokrat zaprla in zagledala vase ter se oprijela najrazličnejših gnosticizmov in ideologij, če bi ne bilo na apostolskem nasledstvu sloneče duhovniške službe. Podredila bi se bila drugim gospodom namesto edinemu svojemu Gospodu, ki je Gospod tudi vesoljne zgodovine in hoče biti po Cerkvi studenec življenja za vse človeštvo.

Seveda se tukaj indikativu pridružuje imperativ: Nositelji službenega duhovništva naj ne bodo odprti najprej in v prvi vrsti za svet in za »duha časa«, kakor bi tudi danes nekateri radi.¹⁰ Prvo in odločilno je čim globlja osebna povezanost s Kristusom in odprtost za Kristusovega Duha. Po pravi je neki anglikanski škof rekel: Duhovnik naj daje prednost ne duhu časa, ampak Duhu časov. Če se poroči z duhom časa, je v nevarnosti, da bo jutri ostal vdovec.¹¹ Kristusov Duh pa je Duh neprestano ustvarjalne novosti; on edini bo tudi dajal dovolj velikodušnosti in modrosti za pravo odprtost, ko gre za potrebe sveta v vsakokratnem času in položaju.

b) Ponavzočevanje Kristusa srednika in glave cerkvenega občestva

Ob službenem duhovništvu vidimo, kako v Cerkvi v vsakem trenutku vse prihaja od Kristusa, edinega duhovnika in srednika med Bogom in ljudmi. Nihče nima duhovništva sam iz sebe, iz svojih zaslug in moči, tako rekoč v lastni režiji. Vse je zajeto iz Kristusa, v horizontali in vertikali. V horizontali vidne odrešenjske zgodovine: nihče ne more prejeti duhovniškega posvečenja in poslanstva drugače kakor le s polaganjem rok, ki prihaja po nepretrganem nasledstvu prav od apostolov in pridružuje tudi prezbiterja zboru škofov kot naslednikov zbora apostolov v izpolnjevanju njihovega od Kristusa prejetega poslanstva. Pa tudi v vertikali: poveljani Kristus je tisti, ki z močjo Svetega Duha notranje posveti in usposobi za živo orodje svojega duhovniško-odrešenjskega delovanja.

To ima pred očmi škofovska sinoda in odstavku, ki je za vprašanje o bistvu službenega duhovništva pač najodločilnejši in zasluži kar največje upoštevanje. V nekoliko svobodnejšem, a vsebinsko povsem zvestem prevodu se besedilo glasi:

»Med različnimi karizmami in službami obstoji ena sama duhovniška služba nove zaveze, ki nadaljuje službo Kristusa srednika [unum sacerdotale NT ministerium, quod Christi mediatoris munus continuat] in se od skupnega duhovništva vseh vernikov razlikuje po bistvu in ne le po stopnji (prim. C—LG 10). Ta duhovniška služba daje trajnost bistvenemu delu apostolov [perenne reddit Apostolorum opus essentielle]. Kajti z učinkovitim oznanjevanjem evangelija, z zbiranjem in vodstvom občestva, z odpuščanjem grehov in zlasti z obhajanjem evharistije napravlja Kristusa, Glavo občestva, navzočega v izvrševanju njegovega dela v odrešenje človeštva in v popolno poveličanje Boga [Christum, Caput communitatis, praesentem reddit in eius humanae redemptionis et perfectae Dei glorificationis opere exercendo]« (I, 4, 5; AAS 906).

¹⁰ Prim. S. Konciper, Mesto laikov v novi Cerkvi pri nas, v: Znamenje 6 (1976) 60—69; 62: »Kristus je izročil Petru tudi posebno oblast, ali bolje posebno nalogo, da bi v duhu tistega časa skupaj z drugimi apostoli vodil Cerkev.«

¹¹ Kardinal J. J. Wright, In presbitero per l'oggi, v: Concetti, Il prete (gl. op. 9), 869—876, tu 875.

Tu so povedane zlasti tri stvari: — 1. Novozavezna duhovniška služba je **samo ena**, tako da je v nobenem trenutku nihče ne more izvrševati drugače kakor le v pridruženosti zboru škofov in prek njih zboru apostolov. — 2. Ta duhovniška služba je **nadaljevanje službe Kristusa srednika**. — 3. Po njej se **trajno nadaljuje bistveno delo apostolov** in prav s tem Kristusova sredniška služba, za katero so apostoli prejeli posvečenje in poslanstvo.

Ustavimo se predvsem pri 2. točki: »Duhovniška služba nadaljuje službo Kristusa srednika«. Predsinodalni osnutek je v naslonitvi na izražanje 2. vatikanskega koncila (prim. D—PO 2 in 12) trdil, da duhovnik »ponavzročuje Kristusa kot Glavo občestva in pred tem (cerkvenim) občestvom«. To zadnje izražanje je manj primerno zaradi tega, ker zakriva eno izmed Kristusovih lastnih funkcij, ki obstoji v tem, da postavlja človeštvo v odnos do Boga. Nasprotno nam govorjenje o Kristusovem sredništvu daje pravilnejšo perspektivo tudi glede na odnos do Boga; pri tem pa tudi ni zastrta, ampak — nekoliko zatem — izrečno omenjena funkcija Kristusa kot Glave cerkvenega občestva. Poleg tega trditev, da duhovnik »ponavzročuje Kristusa glavo«, laže daje povod za avtoritaristično pojmovanje duhovniške službe.

S svoje strani pa formula škofovske sinode lahko prebudi napačno misel, ko pravi »Christi mediatoris munus continuat«. Besedo »continuat« (= nadaljuje, hrv. prev.: »je nastavak službe Krista posrednika«) bi mogel kdo tako razumeti, kakor da so duhovniki sami sredniki, medtem ko je bil v svojem času srednik Kristus. Dejansko pa seveda službeno duhovništvo ne sestavlja sredništva, ki bi bilo dodano Kristusovemu sredništvu; to duhovništvo je marveč le **zakrament**, to je znamenje in orodje Kristusovega sredništva (zakrament v tistem smislu, v kakršnem 2. vatikanski koncil govori o Cerkvi kot »zakramentu«). Edino sredništvo v pravem in polnem pomenu je še zdaj in vedno bo **samo Kristusovo sredništvo**.

Tu je kakor pri **mašni daritvi**, ki spada v središče duhovniške službe. Mašna daritev ni (samostojna) nova daritev (žrtev, sacrificium), ki bi bila dostavljena Kristusovi kalvarijski daritvi, marveč je le **zakrament** (ponavzročevanje, zakramentalno obnavljanje, nikakor ne »obnavljanje« brez dostavka) **edine kalvarijske daritve**.¹² Mašna daritev nima kakšne nove, samostojne odrešitjske moči in vrednosti. Mašna daritev tisti moči in vrednosti, ki jo ima kalvarijska daritev, ne dodaja prav ničesar, podobno kakor znanje učenca osnovne šole ničesar ne doda učiteljevemu znanju. Vsa moč in vsa vrednost evharistične daritve izhaja le iz daritve na križu. Kljub temu pa je mašna daritev pomembna. Saj je to zakramentalno sredstvo, ki s svojo znamenjskostjo vernike vabi, naj daritev svojega osebnega življenja zedinijo s Kristusovo daritvijo, ki je bila darovana za vse ljudi. In ne le vabi. Mašna daritev je obenem »orodje«, s katerim Kristus svojo Cerkev povzema in vključuje v svojo lastno daritev. S tem se v svoji odrešilni moči in vrednosti uveljavlja v vsakokratnem času in kraju prav Kristusovo kalvarijsko daritveno dejanje. Evharistična daritev ne nadomešča daritve na križu in ni nekaj poleg nje, marveč ji je podrejena, je

¹² Prim. Jorge Medina Estévez, Il ministero sacerdotale secondo la Commissione teologica internazionale, v: Gino, Il prete (op. 9), 451—479, tu 457—459.

res njen zakrament, to je znamenje in orodje, po katerem prihaja do nas odrešenjska moč kalvarijske daritve.¹³

Podobno velja glede službenega duhovništva kot »nadaljevanja« Kristusovega sredništva. Zato bi bilo pač bolje reči »sacramentaliter continuat«, ne le »continuat«, kakor rečemo za mašno daritev, da je »zakramentalno obnavljanje« kalvarijske daritve, ne le »obnavljanje«. ^{13a} Vendar smemo reči, da je sinodalni tekst tudi brez tega dostavka dovolj jasen, če le količkaj upoštevamo bližnjo in daljno miselno zvezo in celo izrečne izraze na tej črti. Jasno je, da po nauku sinode duhovnik ni sam srednik, kakor da bi mogel nadomestiti Kristusa ali bi se postavljaj oziroma smel postavljati med Kristusa in druge vernike (tudi sam je vernik). Duhovnik je marveč le živo znamenje in orodje Kristusovega sredništva. Službeno duhovništvo je in mora biti že s samim svojim obstojem in z vsem svojim delovanjem neprestano pričevanje, da je Kristus edini srednik in da vsak trenutek vse odrešenje prihaja od njega. Po sholastičnem izražanju je Kristus »causa principalis« (glavni vzrok), »medtem ko je nositelj duhovniške službe le »causa instrumentalis« (orodni vzrok). To zlasti jasno vidimo pri evharistični konsekraciji, velja pa po svoje za celotno področje duhovniške dejavnosti. Tudi oznanjati evangelij in dajati jamstvo, da je tukaj res božja in ne zgolj človeška beseda, nihče ne more na svojo roko in iz svoje moči ter avtoritete, temveč le kot služabnik (minister, diákonos) Kristusa srednika, Glave (prim. D—PO 12, 1; Šks I, 4, 4; I, 5, 1) in Pastirja (prim. D—PO 6).

Tako vidimo: službeno duhovništvo je resnično »zakrament« Kristusovega sredništva in prvenstveno osebnotna služba Kristusa in za Kristusa, ki hoče po Cerkvi do konca časov nadaljevati svoje odrešenjsko delo.¹⁴ Skoraj takoj za odstavkom, ki smo ga nekoliko analizirali, nadaljuje sinoda: »Duhovnik je znamenje vnaprej zasnovanega božjega načrta, ki se danes oznanja in deluje v Cerkvi. Duhovnik je tisti, ki napravlja Kristusa, odrešenika celotnega človeka, zakramentalno navzočega med brati, in sicer takó v njihovem osebnem kakor tudi v socialnem življenju. On je pôrok tako za prvo oznanilo evangelija, ki naj zbere cerkveno občestvo, kakor tudi za nenehno prenavljanje že zbrane Cerkve. Brez navzočnosti in delovanja te službe, ki je prejeta s polaganjem rok skupaj z molitvijo, Cerkev ne more imeti popolne gotovosti o svoji zvestobi in o svojem vidnem nepretrganem nadaljevanju« (I, 4, 7).

2. Odnos med službenim duhovništvom ter skupnim duhovništvom vseh udov Cerkve

Pravkar navedeni tekst jasno pove, da je službeno duhovništvo kot znamenje in orodje Kristusovega sredništva bistveno naravnano na Cerkev, ki jo je Kristus v njeni celoti hotel napraviti deležno svojega duhovništva. Prav službeno duhovništvo naj bi omogočalo uveljavljanje skupnega duhovništva vseh vernikov, da bi bila celotna Cerkev bolj in bolj sposobna za resnični »zakrament tistega odrešenja, ki prihaja do nas od Boga po

¹³ Prim. R. Laurentin, Notre Dame et la Messe, Paris 1954, 25—29; Ch. Journet, La Messe, présence du sacrifice de la Croix, Paris (Desclée de Br.) 1958, zlasti str. 11 sl.

^{13a} Prim. J. Medina Estévez, n. d. (op. 12), 438 sl.

¹⁴ Prim. J. Auer, v op. 3 n. d., 303 sl.

Kristusu« (Šks I, 3, 2) in bi tako »božji odrešitveni sklep bolj in bolj dosegal vse ljudi vseh časov in krajev na zemlji« (C—LG 33, 4).

V primerjavi s skupnim duhovništvom je službeno duhovništvo v določenem pogledu nekaj drugotnega, podrejenega. Službeno duhovništvo ni cilj, temveč je sredstvo za vzpostavljanje zveze med Kristusovo eksistenco in eksistenco kristjanov. Službeno ga imenujemo prav zato, ker je postavljeno v službo Kristusovega duhovništva in s tem v službo skupnega duhovništva vseh udov Cerkve. Brez Kristusovega duhovništva bi službeno duhovništvo ne imelo nikakršne vsebine, nobene vrednosti — ničesar ne bi ponavzočevalo; in brez odnosa do skupnega duhovništva vseh vernikov ne bi imelo pravega smisla in koristi. V tem pomenu je službeno duhovništvo v primerjavi s skupnim nekaj drugotnega.

Kljub temu pa je nujno. Saj bi brez tega sredstva za povezavo eksistence kristjanov s Kristusom življenje kristjanov ne moglo biti preoblikovano v daritev, ki je vredna Boga. Zametati službeno duhovništvo je pravzaprav isto kakor zametati Kristusovo sredništvo in se obračati k religioznemu subjektivizmu in individualizmu ter se s tem postaviti v nasprotje z ojkonomijo učlovečenja in z obstojem Cerkve kot Kristusovega telesa.¹⁵

Skupno duhovništvo je res duhovništvo v nekem pravem, ne pa le v metaforičnem pomenu; vendar se po nauku koncila in škofovske sinode razlikuje od službenega duhovništva ne le po stopnji (kakor se prezbiterско duhovništvo razlikuje od škofovskega¹⁶), ampak po bistvu (C—LG 10, 2; Šks I, 4, 5). V nasprotju s tem se tudi še danes pojavljata dve zmoti.

Ena razliko med obojnim duhovništvom tako naglaša, da skupno duhovništvo praktično taji. To nesporazumljenje je pogosto skrito zlasti v zagnanem potegovanju za to, da bi bile tudi ženske osebe pripuščene k duhovniški službi. A. Vanhoy poroča s francoskega področja: »Pred nedavnim je bilo ob koncu članka, ki ga je napisala neka žena, mogoče brati tale stavek: V Cerkvi vsa asistenca poje ‚Ljudstvo duhovnikov‘ [Peuple de prêtres], ne da bi mislila na to, da je dobra polovica zbranih izključena od duhovništva. Avtorica je očitno mislila na žene, ki so izključene od službenega duhovništva; njeno izražanje je zelo jasno pokazalo, da v njenih očeh skupno duhovništvo sploh ni resnično duhovništvo.«¹⁷ Podobno gledanje neredko najdemo tudi pri nas.

Nasprotno pa je tisti, ki hoče z vso močjo uveljaviti pomen skupnega duhovništva, v nevarnosti, da ne zna več razlikovati (seveda bi ločitev ne bila pravilna) in vse skupaj pomeša ter ne pusti službenemu duhovništvu nikakršnega mesta več. To se dogaja na dva različna in celo povsem nasprotujoča si načina: ali nastopa trditev, da so laiki v polnosti duhovniki v svojem življenju in ne potrebujejo nikakršnega službenega duhovništva; ali pa trditev, da je vse cerkvene službe mogoče izročiti laikom, da lahko brez duhovniškega posvečenja izvršijo tudi evharistično konsekracijo. — Ko je bil maja 1974 v Dijonu kongres krščanskih skupin, so člani ene skupine odkrito izjavili, da bodo odslej obhajali evharistijo sami, ne da bi se kaj zmenili za to, da dobijo duhovnika; neka druga skupina pa je izjavila,

¹⁵ Prim. A. Vanhoy, v op. 5 n. d., 202 sl.

¹⁶ Prim. Rézette, Sacerdozio dei vescovi e sacerdozio dei presbiteri, v: G. Concetti, Il prete (gl. op. 9), 419—430.

¹⁷ Vanhoy, n. d., 193 sl.

da njej sploh ni treba nikakršnega obhajanja evharistije, češ da dejanska solidarnost več pomeni kakor pa religiozna ceremonija. V obeh teh primerih nima službeno duhovništvo nikakršnega pomena več.¹⁸

Vpraševanje, katero od obeh duhovništev je višje in odličnejše, pogosto zakriva v sebi misel, da se razlikujeta le po stopnji in ne bistveno; hkrati pa jo uporablja za višjost in nižjost neevangeljske kategorije. Tudi je takšno vpraševanje podobno npr. poizvedovanju: Kaj je imenitnejše in potrebnejše — ali oči ali ušesa? Na to ni mogoče zares veljavno odgovoriti. Službeno duhovništvo je na drugačni ravni kakor skupno in ni le nekakšno stopnjevanje ali intenziviranje dostojanstva in poslanstva, kakršnega postane človek deležen že z uvedbenimi zakramenti. — Tudi je treba pristaviti, da je skupno duhovništvo **res skupno**, to se pravi duhovništvo vsega zedinjenega Kristusovega telesa, vse Cerkve. Zmotno je, če včasih nekateri pojmujejo skupno duhovništvo kot prihranjeno laikom. Nasprotno je res: vsi kristjani in torej tudi prezbiterji, škofje in papež, vsi so poklicani, da izvršujejo skupno duhovništvo; v tem so vsi bratje in vsi samo po sebi enaki. (Prim. C—LG 32). Če bi tega duhovništva ne izvrševali, bi njihovo zedinjenje s Kristusovo daritvijo ne bilo realno. Službeno duhovništvo samo po sebi ne pomeni večje bližine Bogu, večje osebne svetosti.^{18a} Tako je možno, da duhovnik sicer veljavno izvrši evharistično konsekracijo, a se ne vključi realno v Kristusovo daritev, ker npr. ohrani voljo po maščevanju: sam se torej ne približa Kristusu, vendar pa omogoči vernikom, da se realno zedinijo s Kristusovo žrtvijo. Seveda pa bi taka ločitev obojega z duhovnikove strani bila abnormalna. Službeno duhovništvo dejansko vključuje poklicanost k temu, da nositelj izvršuje ne le zakramentalno, ampak tudi realno duhovništvo, to je, da se zedinja s Kristusovo žrtvijo z darovanjem vsega svojega življenja. Evangeljska poročila o poklicanosti apostolov ne ločujejo obeh vidikov (le razlikujejo ju): Kristus kliče svoje apostole k osebni zavzetosti, ko jim daje oblasti, ki niso človeške.¹⁹

3. Razmerje med tremi duhovniškimi službami in počelo enote vsega duhovniškega delovanja

Po mislih 2. vatikanskega koncila naj tudi na prezbiterjeva duhovniška opravila gledamo v luči treh škofovih služb: učiteljsko-oznanjevalne, posvečevalne in vodstvene. Saj je ravno v zvezi s škofom in s kolegijem škofov prezbiterjevo duhovništvo bistveno povezano s posvečenjem in poslanstvom dvanajstih apostolov. Prezbiterjeva duhovniška služba torej bistveno in nujno obsega vse tri službe (prim. Šks I, 4, 6). Nobena od njih ni sama zase zadostna za pravo izvrševanje službenega duhovništva. In nobena od njih ni povsem neodvisna od drugih dveh. Vse tri skupaj so v medsebojni zvezi že zaradi tega, ker so sestavine in stopnje prav istega uresničevanja odrešenjskega procesa, ki je samo eden, le da se ne izvršuje celoten v enem samem trenutku in ne vedno enako. Vse tri službe so take, da zahtevajo druga drugo, čeprav mora biti v skladu z različnimi okoliščinami pozor-

¹⁸ Vanhoy, n. d., 194.

^{18a} Več o tem A. Strle, Premiki v teologiji duhovništva, v: Cerkev v sedanjem svetu 4 (1970) 10—14.

¹⁹ To globoko razvija H. U. von Balthasar, Amt und Existenz, v: Internat. kath. Zeitsch. 1 (1972) 297—298.

nost in prav posebna prizadevnost Cerkve in posameznega duhovnika obrnjena zdaj bolj na eno zdaj bolj na drugo. Seveda pa je tukaj za doseganje čim večjega ideala praktično izvajanje »zakramentalnega bratstva« (D—PO 8, 1; C—LG 28, 3) še posebno potrebno. V današnjem času, ko tudi v tkim. krščanskih pokrajinah več ali manj v vsakem okolju naletimo na razkristjanjenost celih ljudskih plasti, bi bilo prav gotovo narobe, če bi ne imeli izrazitega čuta za potrebnost evangelizacije v ožjem in širšem pomenu.

Če imamo pred očmi enoto skrivnosti odrešenja, tedaj še posebno vidimo neločljivost treh duhovniških služb. Celo razlikujejo se med seboj mnogo manj, kakor bi se zdelo na prvi pogled; zlasti to velja o medsebojnem odnosu med evangelizacijo in posvečevalno službo.²⁰

Če vzamemo evangelizacijo v ožjem pomenu, to je kot prvo oznanilo odrešenja in vabilo k veri v odrešenje ter k oklenitvi Odrešenika, tedaj se evangelizacija razlikuje od zakramentalno-posvečevalne službe in je le nujno potreben uvod vanjo. Sama po sebi še ne vsebuje polne deležnosti pri Kristusovem odrešenju. — Lahko pa »evangelizacijo« vzamemo v širšem in polnejšem pomenu, ko mislimo na res učinkovito oznanjevanje odrešenja. Višek take učinkovitosti doseže božja beseda šele tedaj, ko odrešenje ne le razglašča, temveč ga z razglašanjem tudi uresničuje. In to se dogaja v zakramentih, posebno v evharistiji. Obhajanje evharistične daritve kot ponavzočevanje velikonočne skrivnosti, te najvišje in najglasnejše besede odrešenjske ljubezni, s katero nas je nagovoril Oče (Šks I, 1, 1: ASS 903 — »supremum verbum amoris divini, quo Pater nos allocutus est«), je ne le daritev, ampak tudi najvišje in najučinkovitejše oznanilo odrešenja, oznanilo odrešenjske osvoboditve in prihodnje prenovitve človeštva in vesoljstva. Evharistija obsega »ves duhovni zaklad Cerkve [totum bonum spirituale Ecclesiae], Kristusa samega, naše velikonočno jagnje in živi kruh, ki . . . daje ljudem življenje in jih vabi ter navaja, naj obenem z njim darujejo sami sebe, svoja dela in vse stvarstvo. Zaradi tega je evharistija vir in višek vsega oznanjevanja [fons et culmen totius evangelizationis]« (D—PO 5, 2).

Pa tudi vodstvena služba, ki ne obstoji le v zunanji organizaciji, marveč predvsem v vodenju vernikov po poti zveličanja in v prebujanju ter pospeševanju mnogoterih karizem pri posameznih kristjanih in pri skupnostih, dobiva v obhajanju evharistije največjo moč za oblikovanje pristnega cerkvenega občestva, da postane »učinkovito orodje, ki kaže ali utira pot h Kristusu in njegovi Cerkvi tistim, ki še ne verujejo« (D 6; prim. Šks I, 4, 5 in 7).

Ko sta se pri koncilskih razpravljanih o naravi in bistvu duhovniške službe pokazali dve različni gledanja na službeno duhovništvo — ena smer je v prezbiterju gledala predvsem človeka evangelizacije, druga pa je videla v njem osredotočenost v prvi vrsti na bogočastje, na liturgijo in daritev —, je prišlo do medsebojnega soglasja in do sinteze obeh gledanj ob opozorilu na gledanje sv. Pavla. Ta večkrat, zlasti pa v pismu Rimljanom že v začetku in nato še bolj proti koncu, jasno zatrjuje, da z oznanjevanjem evangelija izkazuje Bogu »duhovno«, to je iz moči Svetega Duha izvrševano in zato Bogu všečno češčenje (1, 9), s tem pa si kot Kristusov služabnik

(leitourgós) prizadeva, da bi vse življenje narodov postalo prijetna, v Svetem Duhu posvečena daritev (15, 16; prim. 12, 1.2). Takó je koncil sprejel besedilo: »Prezbiterji so po svoji meri deležni službe apostolov... Apostolsko oznanjevanje evangelija sklicuje in zbira božje ljudstvo, tako da vsi, ki spadajo k temu ljudstvu — ker so posvečeni s Svetim Duhom — sami sebe darujejo kot živo, sveto, Bogu prijetno daritev' (Rimlj 12, 1). Po prezbiterjski službi se duhovna daritev vernikov dovršuje v zedinjenju s tisto daritvijo edinega srednika Kristusa, ki se po njihovih rokah v imenu vse Cerkve daruje v evharistični daritvi na nekrvavi način in zakramentalno, dokler Gospod ne pride. Na to je naravnana in v tem se dovršuje služba prezbiterjev. Kajti njihovo delovanje, ki se začne z oznanjevanjem blagovesti, zajema vso svojo moč iz Kristusove daritve. A cilj tega delovanja je, da bi vse odrešeno občestvo, to je zbor in skupnost svetih, kot vesoljna daritev [universale sacrificium] darovalo Bogu po velikem duhovniku, ki je tudi sam sebe daroval za nas v trpljenju, da bi bili telo tako vzvišene Glave' (Avg., De civ. Dei 10, 6)« (D—PO 2, 4; prim. tudi Šks I, 4, 7).

Misel ob koncu pravkar navedenega besedila jemlje koncil iz sv. Avguština. Beseda oznanjevanja je po tem gledanju bistveno naravnana na daritev, na liturgijo, na vesoljstveno, kozmično liturgijo, v kateri naj bi celotno odrešeno človeštvo, s spremenjenjem ob vstajenju postalo skupaj s poveličanim Kristusom tako rekoč vélika, vesoljstvena »hostija« in gesta poveličevanja Boga in s tem »božje kraljestvo«, v katerem bo vse stvarstvo doseglo svojo dovršitev.²¹

Takó moremo vse duhovniško delovanje umevati kot evangelizacijo, ki dobiva v obhajanju evharistije svoj višek in enoto, moč in rodovitnost, kakor je to mogoče videti npr. pri sv. Janezu Vianeyu in množici drugih duhovnikov, pri katerih niso najraznovrstnejša opravila duhovniške službe nikjer med seboj raztrgana. Koncilski odlok o službi in življenju prezbiterjev je premišljeno uvedel za obhajanje evharistije staro ime »synaxis«, ki neprekosljivo jasno izraža bistvo tega obhajanja: to je zbiranje ljudi v Kristusa in v njegovo odrešenjsko daritev Očetu. In prav to zbiranje v enoto s Kristusom in prek tega tudi v edinost ljudi med seboj, je v svojem središču, v dejanju spremenjenja, obenem najodličnejše oznanjevanje Gospodove smrti in vstajenja, razglašanje odrešenja in prihodnje prenovitve vesoljstva.²² Koncilski odlok pravi o tem: Pri maši z njenim besednim bogoslužjem »dobiva neločljivo enoto troje: oznanjevanje, oznanjevanje Gospodove smrti in vstajenja, odgovor poslušajočega ljudstva in daritev sama, tista daritev, s katero je Kristus zapečatil novo zavezo v svoji krvi in pri kateri dobivajo verniki svoj delež z molitvami in prejemanjem zakramenta« (D—PO 4, 2).

S tem je z vso jasnostjo izražena evangelizacijska, še več, misijonarska narava krščanske liturgije, posebej evharistije, če le besedo »misijonarski« vzamemo v vseobsežnem, ne zgolj na pogane zoženem pomenu. Zlasti pa je s tem jasno označeno bistvo duhovnikove poklicanosti in obenem težišče

²¹ Prim. J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf (Patmos) 1970, 391

²² Glej Ratzinger, n. d., 391 sl.

njegove duhovnosti: Duhovnika ne smemo umevati s stališča obredno pojmovane liturgije, marveč s stališča zbiranja božjega ljudstva v Kristusa, zato pa s stališča oznanjevanja, evangelizacije, torej bistveno »misijonarsko«. ²³ Prav obhajanje evharistije kot ponavzočevanje Kristusove daritve v odrešenje sveta najmočneje spominja in spodbuja k spolnjevanju Jezusovega velikega naročila: »Pojdite torej in napravljajte za (moje) učence vse narode« (Mt 28, 19).

* * *

Za povzetek ob koncu samo tole: Bistvo službenega duhovništva je mogoče dojeti samo iz hkratnega dvojnega odnosa: z ene strani do edinstvenega in neprimerljivega Kristusovega duhovništva, z druge strani do Cerkve, ki naj kot v organsko enoto urejeno duhovniško ljudstvo v Kristusovem imenu in v njegovi moči kot Kristusov »zakrament« do konca sveta izpolnjuje vesoljno odrešensko poslanstvo (prim. Šks I, 3, 2; I, 4, 1). Najgljblje se ta dvojni odnos uveljavlja v obhajanju evharistije, kjer se krščansko bogočastje in skupaj z njim službeno duhovništvo razodeva v svoji absolutni izvornosti in kjer vsa raznovrstna duhovnikova dejavnost najde svoj višek in svojo enoto, hkrati pa neusahljivi studenec luči in moči za zvestobo in plodovito izvrševanje službe Kristusu in Cerkvi v odrešenje sveta.

Najboljši življenjsko praktičen odgovor na vprašanje o bistvu službenega duhovništva pa nam dajejo premnogi odlični duhovniki apostoli, predvsem svetniki. Spomnimo se le na bl. Leopolda Mandiča, na b.sl. Slomška in Baraga, na bl. Maksimilijana Kolbeja. O zadnjem moremo celo reči, da je pretrpel mučeniško smrt posebej kot duhovnik. Na surovo vprašanje »krvavega Fritscha«, vsega prepadenega zaradi drznosti tega jetnika, ki je hotel nadomestiti enega od obsojencev: »Kdo si ti?« — je Maksimilijan preprosto in jasno odgovoril: »Katoliški duhovnik!« To je bil odgovor na vprašanje o identiteti, zapečaten z najvišjim pričevanjem.²⁴

Povzetek. ANTON STRLÈ: BISTVO SLUŽBENEGA DUHOVNIŠTVA.

Razprava (uporabljena za referat 4. avgusta 1976 v Splitu, na 4. simpoziju o duhovniški duhovnosti, ki ga je organiziral Svet za kler pri Jugoslov. škofovski konferenci) prikaže bistvo službenega duhovništva s tem, da očrta njegovo vlogo v odnosu 1. do Kristusovega duhovništva in 2. do »skupnega duhovništva« celotne Cerkve; nato pa oriše še 3. medsebojne odnose evangelizacijske, posvečevalne in vodstvene službe, ki svoj višek in središče ter počelo enote in učinkovitosti dobivajo v evharistiji kot »synaxis«.

Zusammenfassung. ANTON STRLÈ: DAS WESEN DES AMTSPRIESTERTUMS.

Die Abhandlung (gedient als Referat am 4. Symposium über priesterliches Geistesleben, das am 4. August 1976 vom Rate der Jugoslawischen

²³ Ratzinger, n. d., 392.

²⁴ Glej o tem Kardinal Wojtyła, v: DC 53 (1971) 954 sl. — Problematiko o službenem duhovništvu na široko obravnavajo razni avtorji že navedenega zbornika G. Concetti, Il prete (gl. op. 9), ki obsega 918 strani. Posebej omenjam J. Galot, L'essenza del sacerdozio ministeriale, 317—342 (čprav se od njega v nekaterih točkah oddaljujem, gre le bolj za drugačen vidik). Prim. tudi J. Galot, Visage nouveau du prêtre, Paris (Duculot-Lethielleux) 1970, zlasti 102—130.

Bischofskonferenz für Klerus in Split organisiert wurde) beschreibt das Wesen des Amtspriestertums; darum bezeichnet sie seine Rolle in Beziehung 1) zum Priestertum Christi und 2) zum »allgemeinen Priestertum« der ganzen Kirche; danach stellt dar 3) wechselseitige Beziehungen des Verkündigungs-, Heiligungs- und Führungs-amtes, die alle zusammen ihren Höhe- und Mittelpunkt und Grundlage der Einheit ebenso wie der Wirksamkeit in der Eucharistie als »Synaxis« bekommen.

Résumé. ANTON STRLÈ: L'ESSENCE DU SACERDOCE MINISTÉRIEL.

La présente étude, qui est un rapport lu le 4 août 1976 à Split au IV Symposium sur la spiritualité sacerdotale, organisé par la Commission pour le clergé auprès de la Conférence épiscopale yougoslave, essaie de clarifier la question sur l'essence du sacerdoce ministériel, décrivant sa réalité en référence au sacerdoce du Christ (I) et au sacerdoce commun des fidèles (II), et aborde la question des relations mutuelles entre la fonction prophétique, sacerdotale et royale dans le ministère sacerdotal qui atteint dans l'Eucharistie comme »Synaxis« son sommet et son centre ainsi que son principe d'unité et d'efficacité (III).

Stanko Ojnik

USTAVNE PRVINE KATOLIŠKE CERKVE

Ponovno smo začeli govoriti in pisati o prenovi Cerkve na Slovenskem. Ker je Cerkev vse obsegajoč zakrament zveličanja, se mi zdi potrebno, da si najprej osvežimo in vsaj nekoliko poglobimo spoznanja o najosnovnejših sestavinah cerkvene ustave. Odpadlo bo veliko nepotrebne govorenja o avtoriteti in vodstvu, ljubezni in preroštvu, človekovem dostojanstvu in demokraciji, o klerikalizmu in politizaciji Cerkve, če bomo gledali na vse to skozi prizmo najosnovnejših resnic o Kristusovem odrešenjskem občestvu.

Cerkev, ki živi v določenem prostoru in času, roma kot popotnica skozi veke, najde v znamenjih časa vedno nove spodbude in naloge. Drugi vatikanski cerkveni zbor je ta vprašanja zelo lepo osvetil. Poglobljen teološki študij, delno pa tudi nova spoznanja, nalagajo tudi cerkveni zakonodajci nove dolžnosti. Koncilske izjave o članstvu v Cerkvi, hierarhiji, kolegialnosti, subsidiarnosti, o cerkvenih službah in stanovih o laikih in klerikih, posebej pa še o duhovniški službi, zahtevajo dokajšnjo preureditev tudi cerkvenega ustavnega prava.

Poleg koncilskih izjav imamo tudi številne pokoncilske izvršne določbe, ki prav tako terjajo preureditev pravnih ustanov.

Komisija za revizijo cerkvenega prava je 1969. leta pripravila osnutek osnovnega zakona (Lex fundamentalis Ecclesiae).¹

Sodobna ekleziologija poudarja, da je Cerkev odrešenijsko dogajanje v oznanjevanju in sprejemanju evangelija, v obhajanju Evharistije in drugih zakramentov in končno v vodstvu vernih in vsega človeštva h končnemu cilju. Ker pa je Cerkev tudi vidno občestvo, Kristus tudi vidno po nosilcih hierarhičnih služb, ki jih posebej vodi po Svetem Duhu, vlada svojo Cerkev.

F. Perko pravi, da je premostitev »navideznega nasprotja med Cerkvijo kot odrešenijskim dogajanjem v pojmovanju Cerkve kot odrešenijskega občestva.«²

Ker je občestvenost Cerkvi lasten element, ji je lastna tudi pravna ureditev. Pri opredelitvi Cerkve kanonisti izhajamo iz teoloških izjav, vendar se s tem ne moremo zadovoljiti. Tudi dosedanje pravne opredelitve nam ne morejo zadostovati, zato bomo skušali iz znanih in nespornih ugotovitev posameznih ustavnih elementov Cerkve priti do takega pogleda na Cerkev, ki je njenemu bistvu in poslanstvu najbližji.

Najprej bomo ugotovili, da je Cerkev nujna družba, ki ima določen namen. Njeni sestavni deli so Beseda in zakramenti, strukturno, hierarhično, zborno in subsidiarno načelo.

I. CERKEV JE NUJNA DRUŽBA

»Katoliška Cerkev in apostolska stolica imata naravo pravne osebe po sami božji uredbi« (kan. 100, 1). S pravno osebo mislimo tako družbo, ki je po pravni ureditvi sposobna pravic in dolžnosti, kot fizične osebe.

Najprej se moramo vprašati, ali je Cerkev svobodna ali nujna družba. Svobodne so tiste družbe, kjer voljo in namen družbe določajo člani, drugače povedano: v svobodni družbi si enakopravne osebe določijo ustavo družbe. Nujna družba pa je nadkolegiatna, namen in volja sta nad družbo. Svobodno družbo ustanovi krog ljudi, nujna pa je ustanovljena za ljudi, tako da je volja članov vedno podrejena ustanoviteljevi volji.

1. Koncilske izjave

Nedvomno je izvor Cerkve v božji volji. »Iz ljubezni večnega Očeta izhajajoča, od Kristusa Odrešenika v času ustanovljena, v Svetem Duhu zedinjena, ima Cerkev odrešitveni in eshatološki cilj, ki ga je mogoče v polnosti doseči šele v prihodnjem veku. Toda že tukaj na zemlji je navzoča, zbrana iz ljudi, to je iz udov zemeljske družbe, ki so poklicani k temu, da že v okrilju zgodovine človeškega rodu sestavljajo družino božjih otrok, ki naj se do Gospodovega prihoda neprestano množi. To družino, zedinjeno zaradi nebeških dobrin in z njimi obogateno, je Kristus, na tem svetu ustanovil in uredil kot družbo, in jo oskrbel s sredstvi, pripravnimi za vidno in družbeno edinstvo. Tako Cerkev, ki je hkrati vidna družba in duhovno občestvo, potuje skupaj z vsem človeštvom in doživlja skupaj s

¹ Schema Legis Ecclesiae Fundamentalibus cum Relatione, Vatican 1969 v Com 3/1971/ 50—69; Com 6/1974/ 59—93.

² Perko F.: Cerkev Institucija in odrešenijsko dogajanje, BV 30/1970) 105.

svetom isto zemeljsko usodo, in je kakor kvas in tako rekoč duša človeške družbe, ki naj bo v Kristusu prenovljena in preoblikovana v božjo družino.« (CS 40) V dogmatični konstituciji o Cerkvi pa beremo: »Edini srednik Kristus je svojo sveto Cerkev, skupnost vere, upanja in ljubezni, ustanovil in jo nenehno vzdržuje kot vidno družbo, po kateri na vse razliva resnico in milost.« (C 8)

Te izjave odločno poudarjajo božji izvor Cerkve, nakazujejo Kristusovo odločilno vlogo pri ohranjanju Cerkve in prikazujejo Cerkev kot občestvo ljudi, ki roma kot božje ljudstvo proti končnemu cilju. Ima potrebna zveličavna sredstva in je vidno znamenje božje milosti.

Koncil je razločno pokazal, da sta dva bistvena sestavna elementa Cerkve: družba ljudi kot »božje ljudstvo« in pa »zakramentalnost«, ker ima Cerkev sredstva milosti in je Kristus njena glava.

Poglejmo pa tudi, kaj pravi sveto pismo o izvoru in bistvu Cerkve.

2. Sveto pismo

Jezus ni oznanjal samo splošnih religioznih idej.

Srčika njegovega oznanjevanja je božje kraljestvo, ki ga ni mogoče misliti brez pripadajočega božjega ljudstva.

Za ustanovitev božjega kraljestva je Jezus klical ljudi, da bi mu sledili (Mt 10, 6; Mr 6, 34). Vsem, ki vanj verujejo in sprejmejo njegov evangelij, je obljubil zveličanje (Mt 11, 28 sl., 21, 31 sl., Mr 2, 17). Ker se Izrael njegovemu klicu ni odzval, je krog k zveličanju razširil. Da bi uresničil svoj odrešitveni načrt, je zadoščeval »za mnoge« (Mr 14, 24). Njegova zadostilna smrt je osnova za nov od Boga dan zveličavni red — novo zavezo.

Čas med njegovo smrtjo in njegovim vstajenjem ter dopolnitvijo božjega kraljestva ni samo obdobje pričakovanja in mirovanja, temveč čas zbiranja in utrjevanja novega božjega ljudstva.

Določena Kristusova dejanja in njegove besede imajo izrazito cerkveno ustavodajno naravo.

Zbiranje učencev kaže na to, da je Jezus hotel zbrati okrog sebe božje ljudstvo (Mr 2, 13 sl. Jan. 1, 35—51).

Ustanovitev kroga dvanajsternih kaže na Jezusovo željo po celotnem izraelskem ljudstvu. Simbolično število dvanajst predstavlja eshatološki Izrael (Mt 19, 8; Lk 22, 30). Dvanajstere je poslal med Izrael oznanjat in jih obdaril z zveličavnimi močmi (Mr 6, 7 sl.).

Izrael je sicer v glavnem odklonil njegovo povabilo, toda kljub temu Jezus ostaja pri svojem načrtu. Obdržal je pri sebi širši krog učencev in jim zagotovil, da so božji izvoljenci. Njim je dano spremljati njegovo trpljenje in smrt prejemati posebna navodila (Mr 8, 31). Ustanovitev evharistije je prav tako dokaz, da je hotel Jezus, naj njegova družba živi naprej. Pri tem ni šlo za izjemen zgodovinski dogodek, temveč za vedno na novo ponavljajoče se dejanje »To delajte v moj spomin« (Lk 22, 19, 1 Kor 11, 24). Tistim, ki bodo obhajali njegov spomin, je obljubil delež pri nebeški gostiji, kar pomeni eshatološko dopolnitev božjega kraljestva.

Tudi besede »jaz pa sem prosil zate, da ne opeša tvoja vera. In ko boš ti nekoč šel vase, potrdi svoje brate« (Lk 22, 32) imajo podoben pomen.

Naloge, ki jih je Kristus zaupal apostolom po vstajenju, imajo izrazit eklesiološki pomen³.

Da je Cerkev Kristus ustanovil, izhaja nedvomno tudi iz Jezusovih besed: »Ti si Peter (Skala) in na to skalo bom sezidal svojo cerkev in peklenška vrata je ne bodo premagala in dal ti bom ključne nebeškega kraljestva. In karkoli boš zavezal na zemlji, bo zavezano v nebesih, in karkoli boš razvezal na zemlji, bo razvezano v nebesih.« (Mt 16, 18—20). To pomeni, da je Jezus svoje odrešenjsko občestvo postavil na Petrovo osebo in ji zagotovil nesmrtnost. Peter bo s svojo oblastjo odpiral ljudem vrata v nebeško kraljestvo v nasprotju s pismouki in farizeji, ki zapirajo vrata in branijo ljudem vstopiti (Mt 23, 13). Cerkev je mesto, kjer se daje zveličanje tistim, ki žele priti v božje kraljestvo.

Ne bi mogli trditi, da je Jezus izdelal ustavo svoje Cerkve, vendar pa lahko rečemo, da ji je dal vsaj osnovne temelje. Sam ostane gospodar svoje Cerkve (Mt 28, 18 sl.). Petru zaupa posebno mesto v krogu njegovih bratov (Lk 22, 32; Jan 21, 15). Oblast zavezovati in razvezovati prejmejo tudi ostali apostoli, posebej še oblast odpuščati grehe. Obljuba Svetega Duha pa kaže na to, da se bo morala cerkvena ustava še naprej razvijati.

3. Prakrščanska skupnost

Ako se ozremo na razmere v prakrščanski skupnosti, opazimo, da kljub navezanosti na judovsko kultno skupnost ohranja svojo samostojnost in neodvisnost. Prakrščansko občestvo se vedno zaveda, da so družba Mesija Jezusa in je njihova naloga klicati Izrael k veri in spreobrnjenju. Imajo svoje kultno življenje in vedno bolj raste med njimi tudi misijonska zavest. Po sprejemu Svetega Duha na binkošti se izkaže eshatološko zveličavno občestvo poklicano k svetosti in bratski ljubezni. Zato ni čudno, da se nazivajo »sveti« in »Cerkev božja« (Apd 9, 13; 26, 10; 1 Kor 15, 9, Gal 1, 13).

Prave teološke poglede na prvo Cerkev najdemo pri sv. Pavlu. V ospredju je misel o univerzalni in enotni Cerkvi iz Judov in poganov. Novo občestvo je zakoreninjeno v zakramentih, in sicer v krstu in evharistiji (1 Kor 10, 17; Ef 4, 4). Izredno pomembna je Pavlova prisposoba Cerkve kot skrivnostnega Kristusovega telesa (1 Kor 12, 12 sl).

Pastoralna pisma pa prinašajo že navodila za življenje v občestvu. Cerkev je temelj resnice (1 Tim 3, 15). Poudarja odgovornost do služb in do tistih, ki opravljajo te službe po polaganju rok (1 Tim 4, 14; 5, 22; 2 Tim 1, 6). Opozarja na važnost poučevanja in ohranitve čistega nauka (1 Tim 1, 10; 4, 5, sl.; 11—16). Tukaj vidimo, da Pavel že predpostavlja institucionalne elemente, kar pa nikakor ne nasprotuje eshatološki usmerjenosti prve krščanske občine.

Iz povedanega lahko sklepamo, da je Kristusova Cerkev božja ustanova. Za Cerkev uporabljene prisposobe in simboli kažejo zelo enotno podobo Cerkve. Cerkev je živ organizem, v katerem občestvo in njen ustanovitelj sestavljajo neločljivo enoto. Nedvomno je umljivo, da ima Cerkev vidno in nevidno stran povezano v enoto, ki jo preveva in nosi

delovanje Svetega Duha. Poudarek je mogoč na eni ali drugi komponenti, ker pa se cerkvenopravna znanost ukvarja v glavnem z vidnimi stvarmi, je razumljivo, da bo predmet naših obravnav predvsem zunanja vidna podoba Cerkve.

II. NAMEN CERKVE

Poslanstvo Cerkve je razumljivo le v luči Kristusovega poslanstva. Kristus nam takole pojasnjuje nalogo, ki jo je prejel od Očeta: »Poslal me je, da oznanim blagovest ubogim, da naznanim ujetnikom oproščenje in slepim pogled, da izpustim zatirane in oznanim leto božjega usmiljenja« (Lk 4, 18.19). »Sin človekov je namreč prišel iskat in zveličat, kar je izgubljenega« (Lk 19, 10).

Podoben namen ima tudi Cerkev, ki je sicer postavljena v čas, toda njen končni namen je v večnosti.

Koncil pravi takole: »Cerkev je v Kristusu nekaj zakrament ali znamenje in orodje za notranjo zvezo z Bogom za edinstvo vsega človeškega rodu« (C 1). Zakrament je tukaj mišljen v širšem smislu, kakor so to razumeli stari cerkveni očetje.⁴ Gre za večni božji načrt, da se človeštvo v Kristusu po odrešenjskem občestvu združi z Bogom. Zelo jasno je izrazil to misel isti dokument: »Ko je bil namreč Kristus povzdignjen z zemlje, je vse pritegnil k sebi (Jan 12, 32). Ko je vstal od mrtvih (Rimlj 6, 9), je poslal svojega oživljajočega Duha v učence in je po njem svoje telo, ki je Cerkev, napravil za vesoljni zakrament odrešenja.« (C 48) Zveličanje in odrešenje vsega človeštva sta naloga in namen Cerkve. Potujoča Cerkev, ki je vidno znamenje, je v Bogu združena z nevidno Cerkvijo in je z njo v nedeljivi celoti. Sedmo poglavje omenjene konstitucije ima naslov, ki to misel lepo izraža: »Eshatološki značaj potujoče Cerkve in njeno zedjenje z nebeško Cerkvijo.«

III. ZAKRAMENT IN BESEDA

1. Zakrament kot temeljni kamen Cerkve

»Ker je Cerkev v Kristusu (nekak) zakrament ali znamenje in orodje za notranjo zvezo z Bogom in za edinstvo vsega človeškega rodu, namerava ta koncil nadaljevati učenje prejšnjih koncilov in svojim vernikom ter vsemu svetu približe razjasniti naravo in vesoljno poslanstvo Cerkve.« (C 1). V nasprotju s tem danes večkrat slišimo govoriti o nasprotju med zakramentalno Cerkvijo in pravno Cerkvijo. O nasprotju med pravom in zakramentom. Za lažje razumevanje pravne strukture zakramentov nam naj rabi analogija pravnih simbolov. Pravni simbol je lahko predmet (žezlo, krona, prstan, ipd.) ali pa kako dejanje, ki v zaznavnem deju izraža nekaj nevidnega (udarec roke ali dotik stvari pri raznih pogodbah). Take simbolike je še veliko ohranjeno v liturgiji.

Podobno vidimo tudi pri zakramentih. Vendar pa je pri zakramentu vidno zveličavno dejanje več kakor samo pravni simbol. Zakramen-

talna znamenja, ki učinkovito nekaj simbolizirajo, presegajo naravni red in podajajo nadnaravne učinke. Božje ljudstvo ni samo vidno znamenje, ki nekaj simbolizira. V nasprotju s pravnim simbolom. Ker so zakramenti kot sredstva odrešenja namenjeni božjemu ljudstvu, je zelo vidna njihova naravnost k Cerkvi kot družbi.

Za pravno graditev Cerkve imajo različni zakramenti različen pomen. Vendar vsak zakrament deluje v Kristusovem skrivnostnem telesu, zato se nanaša tudi na vidno stran Cerkve, na njeno pravno strukturo. Različno delovanje posameznih zakramentov pogojuje tudi raznolikost v zakramentalni graditvi Cerkve.

»Verniki, s krstom včlenjeni v Cerkev, so z neizbrisnim znamenjem določeni za bogoslužje krščanske vere in so, prerojeni v božje otroke, dolžni pred ljudmi izpovedovati vero, ki so jo po Cerkvi prejeli od Boga. Zakrament birme jih popolneje zveže s Cerkvijo, jih obogati s posebno močjo Sv. Duha in jim tako nalaga strožjo dolžnost, da kot resnične Kristusove priče hkrati z besedo in dejanjem razširjajo in branijo vero. Ko se udeležujejo evharistične daritve, ki je vir in višek vsakega krščanskega življenja, darujejo Bogu božjo žrtev in z njo sami sebe; tako vsi, ne sicer enako, temveč vsak na drugačen način, izvršujejo svojo vlogo v liturgičnem opravilu tako z daritvijo kakor s svetim obhajilom. Nadalje v svetem obhajanju Evharistije pokrepčani s Kristusovim telesom nazorno razodevajo enoto božjega ljudstva, kot jo ta najzvišenejši zakrament pomenljivo označuje in čudovito uresničuje.

Tisti, ki pristopajo k zakramentu pokore, prejmejo od božjega usmiljenja odpuščanje Bogu prizadejane žalitve in se hkrati spravijo s Cerkvijo, ki so jo z grehom ranili in katera se z ljubeznijo, zgleodom in molitvami trudi za njihovo spreobrnjenje. S svetim bolniškim maziljenjem in z molitvijo duhovnikov vsa Cerkev bolnike priporoča trpečemu in poveličanemu Gospodu, naj jim polajša in naj jih reši, celo spodbuja jih, naj prispevajo svoj delež k blagru božjega ljudstva tako, da se vsobodno zedinjajo s Kristusovim trpljenjem in z njegovo smrtjo. Tisti izmed vernikov, ki so odlikovani s svetim redom, pa so postavljeni v Kristusovem imenu za to, da bi bili pastirji Cerkve z božjo besedo in milostjo. Končno krščanski zakonci z zakramentom svetega zakona označujejo skrivnost enotne in rodovitne ljubezni med Kristusom in Cerkvijo in so te skrivnosti deležni...« (C 11).

Iz povedanega izhajajo naslednje pravne posledice:

- a) Po krstu postane človek pravna oseba in član Kristusove Cerkve.
- b) Birma poglobi zvezo posameznika s Kristusom in podeli Svetega Duha ter nalaga poslanstvo in dolžnost apostolata.
- c) Mašniško posvečenje da neizbrisno znamenje, po katerem se učinkovito uresničujejo odrešenjske skrivnosti. Podeli pa tudi posebno poslanstvo za oznanjanje božje besede. Po krstu smo deležni splošnega duhovništva in se podeljuje zaradi osebnega posvečenja posameznika.

Posvečenje pa je poklic in služba za posredovanje odrešenja in za posebno delo božjega kraljestva. S posvečenjem se človek ne dvigne nad druge kristjane, pač pa so mu s tem naložene večje in bolj odgovorne

dolžnosti. Nepravilno je nasprotje med laiki in duhovniki, ker ravno različne funkcije posvečenja razodevajo povezujoči element.

č) Zakrament zakona ima pri graditvi Cerkve pomen, ker je osebna zveza zakoncev učinkovita podoba Kristusove ljubezni do njegove Cerkve.

Tudi evharistija, sveta pokora in bolniško maziljenje, ki dajejo milost in rodovitnost pri rasti Cerkve, imajo v skrivnostnem Kristusovem telesu pomembno vlogo v okviru vidne Cerkve in njeni pravni strukturi, evharistija pa je še posebej znamenje edinosti in ima vlogo graditelja in vzdrževalca občestva.

Poleg zakramentov ima pri gradnji božjega kraljestva odločilno vlogo tudi Beseda. Zakrament in Beseda so osnovni temelji Cerkve kot odrešenjskega občestva.

2. Beseda kot temeljni kamen Cerkve

Beseda je za dajanje odrešenja bistvenega pomena. V svojem oznanjevanju priča o Kristusovih odrešitvenih dejanjih. Oznanilo se uresničuje po naročilu in poslanstvu, ki ga je Kristus prejel od Očeta in izročil apostolom. Po razumevanju in dojemanju božje besede člani Cerkve dozorevajo, hkrati pa kličejo tudi druge k hoji za Kristusom. Člani Cerkve so postavljeni po Besedi pred odločitve in spoznanje, zato lahko rečemo, da je oznanjevanje v svoji osnovi usmerjeno k občestvu, ki se po tem ustvarja in ohranja.

Oznanila ni mogoče ločiti od Kristusove osebe. Sklicuje se na svojo božjo avtoriteto, kar pa obenem vključuje zahtevo po sprejetju evangelija »jaz pa vam pravim...« (Mt 5, 20). Sv. Janez nam odkriva usodno odločilnost tega oznanila za človeka: »kdor vanj veruje, ne bo obsojen, kdor pa ne veruje, je že v obsodbi, ker ne veruje v ime edinorojenega Sinu božjega.« (Jan 3, 18).

Tukaj gre torej za obvezno poslušnost, se pravi za pravno dolžnost. Ta Kristusova zahteva je še vedno živa po poklicu apostolov. Apostol pomeni poslanca, pooblaščenca, namestnika. Gospod pri tem uporablja izrazito pravne kategorije.

Zakonik cerkvenega prava je to zahtevo takole izrazil: »Gospod Kristus je izročil zaklad vere Cerkvi, da ta ob stalni navzočnosti Svetega Duha razodeto resnico sveto varuje in zvesto razlaga« (Kan 1322 1).

Koncil pravi podobno: »Tisto božje poslanstvo, ki ga je Kristus zaupal apostolom, bo trajalo do konca sveta. Evangelij namreč, ki naj ga ti posredujejo, je za vse čase za Cerkev počelo vsega življenja. Zaradi tega so apostoli v tej hierarhično urejeni družbi skrbeli za postavitve naslednikov« (C 20). Cerkev ima dolžnost ohranjati, varovati in oznanjati Kristusov odrešilni nauk. V službi Besede so tudi veroizpovedi in pa slovesne verske razglasitve.

Da bi vzpostavili svojo Cerkev po vsej zemlji do konca sveta, je Kristus zboru dvanajstih izročil službo poučevanja, vodstva in posvečenja. Med njimi je izbral Petra in je nanj, potem ko je Peter izpovedal svojo vero, sklenil sezidati svojo Cerkev... pri tem pa Jezus Kristus ostane za vekomaj glavni temeljni kamen in najvišji pastir naših duš« (E 2).

Beseda in zakramenti so torej tudi pravne veličine pri graditvi Cerkve in sestavljajo temeljne sestavine vidne Cerkve, ki je edino tako lahko odrešenjsko občestvo.

IV. HIERARHIČNO NAČELO

Hierarhičnost kot strukturni element Cerkve je danes marsikomu težko razumljiva. Po kan. 108 je med kleriki »sveta hierarhija« se pravi službe, ki so druga drugi podrejene. Mnogi imajo skušnjave, da bi prav tukaj vnesli cerkveni ustavi tuje elemente, kot sta politično dokaj obremenjena pojma monarhičnost in demokracija. Cerkev je družba posebne vrste, in če že uporabljamo politične pojme, moramo reči, da je Cerkev kristokratična (Kristus glava Cerkve) in pnevmokratična (vodstvo Svetega Duha).

1. Pojem hierarhije

Etimološko izhaja izraz iz grškega (hieré arhé), pojem, ki pomeni sveti izvor svete oblasti.

V svetnem območju pomeni ta izraz razmerje podrejenosti in nadrejenosti.

V Cerkvi pa pomeni hierarhija strokovni izraz za položaj tistih članov Cerkve, ki so poklicani, da v skladu s strukturno naravo enotnosti med glavo in telesom Cerkve, vidno predstavljajo nevidnega Kristusa.

Cerkveno oblast »potestas ecclesiastica« ločimo po funkciji v posvečevalno »potestas ordinis« in vodstveno »potestas iurisdictionis«. V skladu s tem delimo cerkveno hierarhijo na posvečevalno in vodstveno.

2. Bistvo cerkvene hierarhije

Cerkev kot skrivnostno Kristusovo telo ima nalogo, da nadaljuje Kristusovo odrešilno delo. Posreduje ga naj vsem narodom v vseh časih. Za uresničenje te naloge je Kristus poklical zbor apostolov s Petrom na čelu in jim dal posebna pooblastila. Besede »kakor je mene poslal Oče, tako jaz vas pošljem« (Jan 20, 21), kažejo, da je hotel začeto odrešilno delo nadaljevati. Tudi beseda »apostolos« pove, da je Gospod postavil dvanajstere svoje namestnike. Jezus pa živi naprej po trajanju svojega poslanstva kot nevidna glava.

Cerkev je znamenje odrešenja. Vidno obliko odrešenjskega znamenja predstavlja zemeljska Cerkev. Kóncil pravi takole: »Toda na družbo, oskrbljeno s hierarhičnimi organi, in na skrivnostno Kristusovo telo, na vidno družbo in duhovno občestvo, na zemeljsko Cerkev in z nebeškimi darovi obogateno Cerkev ne smemo gledati kot dvoje stvarnosti, ampak oboje sestavlja eno samo sestavljeno stvarnost, ki obstoji iz božje in človeške sestavine. Zato jo po globoko segajoči analogiji primerjamo skrivnosti učlovečene božje Besede. Kakor namreč božja Beseda privzeto človeško naravo, ki je z njo neločljivo združena, uporablja kot živ organ odrešenja, na podoben način uporablja za rast telesa socialno organizacijo Cerkve tisti Kristusov duh, ki jo oživlja.« (C 8). Nadalje je rečeno »Naš Zveličar jo je po svojem vstajenju izročil Petru, da je njen pastir, in jo je njemu ter

ostalim apostolom zaupal, da jo razširjajo in vodijo, in za vedno jo je postavil kot 'stebler in temelj resnice'. Ta Cerkev na tem svetu ustanovljena in urejena kot družba, obstoji v katoliški Cerkvi, katero vodijo Petrov naslednik in škofje v občestvu z njim» (C 8).

Vsebina petrinskega poklica je v tem, da v celotni Cerkvi kot tudi v lokalnih Cerkvah vidno nadomešča nevidnega Gospoda. Isto nalogo ima škof v določeni škofiji, duhovnik pa pri vsakem evharističnem bogoslužju. Tukaj je vidna tesna povezava med zakramentalnostjo Cerkve in hierarhično strukturo Cerkve.

Po božji ustanovitvi sestavljajo posvečevalno oblast škofje, duhovniki in diakoni. Koncil je tudi jasno povedal, da je škofovsko posvečenje zakrament, in sicer polnost zakramenta, duhovniki in diakoni pa so samo deležni polnosti posvečevalnega zakramenta (C 1; 26).

Vodstvena oblast se po božji ustanovitvi deli v primat (papež) in episkopat (škofje). Po cerkveni določbi pa imamo še najrazličnejše druge službe, ki so deležne oblasti primata ali episkopata: patriarh, metropolit, dekan, župnik, kaplan. Koncil pravi: »Ta sveti zbor hodi po stopinjah prvega vatikanskega koncila in v soglasju z njim uči in izjavlja, da je Jezus Kristus, večni Pastir, sezidal sveto Cerkev, ko je poslal apostole, kakor je njega poslal Oče. Hotel je, da bi bili njegovi nasledniki, to je škofje, v njegovi Cerkvi pastirji do konca sveta. Da bi bilo škofovstvo samo eno in nedeljeno, je na čelo ostalim apostolom dal svetega Petra in v njem postavil trajno in vidno počelo ter temelj edinosti vere in občestva. Sveti zbor ta nauk o ustanovitvi, trajnosti, o moči in pomenu svetega prvenstva rimskega škofa in o njegovem nezmotnem učiteljstvu znova predloži vsem vernikom, da ga trdno verujejo. Nadaljujoč to, kar je bilo tedaj začeto, je sklenil pred vsem svetom izpovedati in razglasiti nauk o škofih, naslednikih apostolov, ki s Petrovim naslednikom, Kristusovim namestnikom in vidno glavo vse Cerkve, vodijo hišo živega Boga» (C 18).

Koncilski nauk o hierarhični strukturi Cerkve je v kratki in lapidarni obliki povzel Mörsdorf K.: »Cerkev je v hierarhičnem redu živeče novo božje ljudstvo v službi božjega kraljevstva.«⁵

V. ZBORNO NAČELO V CERKVENI USTAVI

Kljub jasno poudarjenemu hierarhičnemu načelu imamo v Cerkvi tudi zborna načela ali kolegiatni princip. Koncil je veliko razpravljal o zbornosti škofov in odnosu škofovskega kolegija do papeža. »Kakor so po Gospodovi določitvi sveti Peter in drugi apostoli en sam apostolski zbor, tako so na podoben način povezani med seboj rimski škof, Petrov naslednik, in škofje, nasledniki apostolov. Že prastari običaj, da so po vsem svetu postavljeni škofje bili v občestvu med seboj in rimskim škofom povezani z vezjo edinosti, ljubezni in miru, in prav tako sestajanje koncilov, na katerih so po skrbnem razgovarjanju in posvetovanju z mnogimi vse važnejše stvari skupno urejali — oboje je priča za zborna naravo in zborni

značaj škofovskega reda... Zbor ali telo škofov pa ima oblast le, če ga pojmuje kot povezanega z rimskim škofom» (C 22).

Čeprav je v Cerkvi samo ena najvišja oblast, so nosilci te oblasti na eni strani papež, hkrati pa tudi škofovski zbor s papežem na čelu.

Poleg cerkvenih koncilov, ki izrazito kažejo na zborni element v Cerkvi, moramo omeniti tudi sinodo škofov. Videli smo, da so škofje s papežem nosilci vrhovne cerkvene oblasti (C 22). Ta oblast pa se ne izvaja samo med koncilom, temveč tudi v drugih primernih oblikah kolegialnega udejetvovanja: predvsem sinoda škofov je tak organ, ki lahko zelo učinkovito uresničuje kolegialne pravice škofovskega zbora, ker »imajo vsi škofje, ki so v hierarhičnem občestvu, delež na skrbi za vso Cerkev« (Š 5).

Cerkev kot družba pride do vidne veljave, ko se zbere na območju krajevne cerkve v evharistični daritvi. V krajevni cerkvi, ki je živa celica celotnega Kristusovega telesa, vlada tesna povezava med škofom, duhovniki in diakoni. Ta bratska povezava je osnovana v apostolski naravi cerkvene skupnosti, zato krajevne Cerkve niso samo administrativni deli večje organizacije.

»Zaradi skupnega deleža pri istem duhovništvu in isti službi naj škofje v duhovnikih gledajo brate in prijatelje... Radi naj jih poslušajo, z njimi naj se posvetujejo in razgovarjajo o potrebah dušnega pastirstva in koristi škofije. Da bodo to učinkovito izvedli, naj se osnuje sedanjim razmeram in potrebam primeren odbor ali svet duhovnikov, zastopnikov zbora duhovnikov, katerega sestava in delovanje bo še pravno urejeno: ti bodo mogli s svojimi nasveti uspešno pomagati škofu pri vladanju škofije« (D 7).

Cerkvene službe je treba razumeti kot enoto v nedeljenem bistvu Cerkve. Cerkev kot celoti je zaupana naloga, da oznanja in posvečuje vse stvarstvo. Cerkev pa različno deli naloge in službe posameznim članom, kakor to zahtevajo krajevne in časovne razmere, vendar vedno v skladu s cerkveno ustavo.

»V dušnem pastirstvu pa imajo prvi delež škofijski duhovniki, ki so inkardinirani ali dodeljeni delni Cerkvi in se njej popolnoma izročijo v službo, da bi tako bili pastirji enemu delu Gospodove črede, zato sestavljajo en zbor duhovnikov in eno družino, katere oče je škof« (Š 38).

Zakramentalno posvečenje je deležnost pri enotni in celotni službi Cerkve. Že od apostolskih časov se uresničitev cerkvenih služb javlja v treh različnih stopnjah: episkopatu, prezbiteratu in diakonatu. Načelo kolegijalnosti povezuje te različne stopnje, ki so v zakramentalni povezavi s škofovskim posvečenjem. Enotnost in celotnost škofije ima svoje temelje v enem prezbiteriju. Škof je kot glava prezbiterija nosilec celotne in nedeljive službe. Prezbiterij je nekaj prvotnega, osnovnega, zato ima vsak duhovnik v kolegiju nujno povezavo in odgovornost za vsa področja škofijskega udejetvovanja.

VI. SUBSIDIARNO NAČELO V CERKVENI STRUKTURI

Po načelu subsidiarnosti naj višja družba ne prevzema opravil, ki jih lahko opravi nižja. Nobena družba naj si ne lasti tega, kar lahko opravi posameznik. Višja družba lahko posreduje le v primerih, ko nižja družba

ali posameznik ne bi mogla dosegati svojih namenov. To so načela, ki izhajajo iz naravnega prava in so sestavni del tudi cerkvene ustavne ureditve, kar izrecno učijo papeži Pij XI., Pij XII. in Pavel VI.⁶

1. Načela subsidiarnosti v odnosu med vesoljno Cerkvijo in delnimi Cerkvami

Cerkev, ki jo je ustanovil Kristus po načelu »gratia supponit naturam«, ne zanika zemeljskih resničnosti, temveč jih upošteva in spodbuja njihov razvoj. Posredovanje milosti gre »mediante natura«, se pravi po uporabi človeških sredstev. Zato velja načelo subsidiarnosti tudi v življenju Cerkve, ne da bi pri tem trpelo hierarhično ali zborno načelo. Višja cerkvena oblast ne sme izpodriniti nižje, dokler slednja lahko opravlja svoje naloge. Zato tudi prištevamo načelo subsidiarnosti k ustavi Cerkve. To načelo je odličen pripomoček za pravilno urejanje odnosov med celotno Cerkvijo in delnimi Cerkvami, med škofijo in župnijo, med primatom in zbornostjo škofovskega kolegija.

Ako upoštevamo cerkveno strukturo, moramo reči, da vesoljna Cerkve ni samo vsota krajevnih Cerkva, temveč je urejen in samostojen organizem, kateremu načeljuje papež, ker le ta po božji uredbi vidno predstavlja Kristusa, ki je glava Cerkve.

Posamezne krajevne Cerkve pa prav tako sestavljajo urejeno celoto, v kateri so škofje, tudi po božji uredbi, vidni zastopniki Kristusa, pravega vladarja Cerkve. Delne Cerkve so dejanska uresničitev in reprezentanca vesoljne Cerkve.

Po kan. 218 ima papež kot naslednik Sv. Petra vrhovno in popolno pravno oblast nad vso Cerkvijo. Ta oblast je redna in neposredna tako nad vsemi in posameznimi Cerkvami kakor nad vsemi in posameznimi dušnimi pastirji in verniki. Glede škofov pa pravi kan. 239, da so nasledniki apostolov in po božji uredbi postavljeni na čelu posameznim Cerkvam, ki jih vladajo z redno oblastjo pod papeževim vodstvom. Papež in škof imata v določeni krajevni Cerkvi redno in neposredno oblast. Papež pa ima isto oblast nad vso Cerkvijo, vendar ne kot škof rimske Cerkve, temveč kot naslednik sv. Petra. Izvor obeh oblasti je v božjem pravu, toda škofovska oblast je teritorialno omejena. Na osnovi cerkvene hierarhične strukture bi lahko papež vladal posamezni krajevni Cerkvi tudi brez škofa, toda tudi papež je vezan po naravnopravnem načelu subsidiarnosti. To pomeni, da v kompetenčnem sporu pripada škofu primarno in originalno vodstvo škofije, seveda v okviru dolžne odgovornosti do papeža in celotne Cerkve.

Papež mora poseči v vodstvo škofije, ako je škof oviran ali izrablja svoje pravice ali zanemarja dolžnosti in s tem ogroža enotnost in blaginjo vesoljne Cerkve. Papeževa naloga je, da škofove podpira, jim pomaga in jih koordinira.

Subsidiarnost je razvidna tudi v kan. 312, ki pravi, da lahko papež včasih iz pomembnih in posebnih razlogov izroči vodstvo škofije apostolskemu upravitelju, ki vodi škofijo v papeževem imenu.

Po kan. 22 »splošni zakon nikakor ne odpravlja določb za posebne kraje«. Čeprav ima papež pravico izdajati zakone za vso Cerkev, se vseeno dosledno spoštujejo zakoni krajevne Cerkve. Posebnosti krajevne Cerkve je treba vedno upoštevati, kar je še posebej poudarjeno pri zedinjenih vzhodnih Cerkvah.

Že pred začetkom koncila so mnogi želeli, da bi se razne fakultete, ki jih dobivajo ordinariji od apostolskega sedeža, čimbolj razširile. Dne 30. 11. 1963 je izšel MP »Pastorale munus«, ki daje škofom 40 fakultet in 7 privilegijev. Vse to bo odslej po pravu pripadalo škofom.

Nekaj dni za tem promulgirana konstitucija o svetem bogoslužju v nasprotju s kan. 1527 pravi: »Urejevati sveto bogoslužje sme samo cerkvena oblast: to oblast ima apostolski sedež in v skladu s pravnimi določili škof. Po pravno poverjeni oblasti smejo bogoslužje v določenih mejah urejati tudi pristojni zakonito ustanovljeni škofovski zbori različnih vrst.« (B 22).

Dne 15. junija 1966 je izšel MP »De episcoporum muneribus«, kjer je načelo subsidiarnosti še posebej vidno. Škofom je podeljena splošna in redna oblast dajati spreglede od splošnih cerkvenih zakonov. V točki IX. je rečeno, da imajo škofje vse pravice, ki so potrebne za vodstvo škofije, ako si sveti sedež ni česa posebej pridržal v skrbi za enoten in skupni blagor celotne Cerkve.

Čeprav sta papeževa in škofovska oblast v škofiji hkratni, imata obe redno in neposredno od Boga podeljeno oblast, je ravno načelo subsidiarnosti tisto, ki nakazuje sprejemljive praktične rešitve. Papež ima v tem smislu predvsem nalogo, da krajevne Cerkve podpira, dopolnjuje in koordinira.

2. Načelo subsidiarnosti v odnosu primata in škofovske zbornosti

Ker so škofje nasledniki apostolov, so odgovorni tudi za celotno Cerkev in sestavljajo s papežem vrhovno zborna vodstvo. Vrhovno zborna vodstvo Cerkve je dejavno na vesoljnem cerkvenem zboru. Kan. 228 pravi: »Vesoljni cerkveni zbor ima vrhovno oblast nad vso Cerkvijo.« Isto oblast pa ima tudi papež (kan 218), to se pravi, da vrhovno oblast v Cerkvi izvaja papež sam ali pa vesoljni koncil. Imamo torej dva nosilca vrhovne oblasti, ki pa jo moramo gledati v luči Kristusovega namestništva.

Primarna naloga škofov je skrb za njihovo škofijo, šele nato kot člani škofovskega zbora skupaj s papežem skrbijo za enotnost in red v celi Cerkvi. Naloga papeža pa se prvotno in predvsem nanaša na vodstvo vesoljne Cerkve. Po načelu subsidiarnosti ima škofovski zbor, ki je pravno dejaven med vesoljnim cerkvenim zborom, predvsem dopolnilno nalogo. Papež skliče zborna vrhovno telo le takrat, ko meni da je to potrebno za enotnost in skupno blaginjo Cerkve. Drugi člani škofovskega zbora nimajo nobenega pravnega sredstva, da bi prisilili papeža, naj skliče koncil. Tudi proti drugim papeževim odločbam ni nobenega priziva na vesoljni cerkveni zbor (kan. 228).

3. Načelo subsidiarnosti v odnosu med škofijo in župnijo

Glede razmerja škofija — župnija moramo reči, da je pravi dušni pastir celotne škofije škof. Vodi jo po oblasti, ki jo je sprejel po božjepravnih določbah, zato škofijo upravičeno imenujemo delno Cerkev. Župnija pa je dušnopastirsko področje in ga po škofovem naročilu in pooblastilu vodi dušni pastir: župnik nima nadpastirske oblasti, pač pa redno oblast »potestas ordinaria« v območju uprave, spovedi, poroke ter spregledov. Zapupano mu je dušno pastirstvo župnije, zato je v okviru pravnih norm samostojen v odnosu do škofa. Čeprav župnik ni božjepravna ustanova, je v cerkvenem pravu osnovana samostojna služba, ki zahteva tudi določeno neodvisnost in samoiniciativo.

Škof ima sicer pravico, da se vmeša v upravo župnije, toda tudi tukaj je treba upoštevati načelo subsidiarnosti in se varovati samovolje. Čeprav je župnik bolj odvisen od škofa kot škof od papeža, bo škof interveniral glede njegovega dušnopastirskega dela župnije le, kadar ima za to zelo važne razloge. Odločno pa mora škof poseči, če grozi nevarnost razkola ali pa je ogroženo zveličanje duš, ker je »salus animarum suprema lex«.

Lahko bi naštevali tudi druge strukturne elemente, kot so: enotnost, svetost, vesoljnost in apostolskost, vendar sodi to v področje drugih teoloških znanosti.

VII. OPREDELBA CERKVE

Sedaj lahko sklenemo, da so opredelitve Cerkve kot pravno popolne družbe, nadalje Bellarminova, ki se prav tako nanaša samo na vidni element cerkve, pa tudi številne pozitivistične protestantske hudo nepopolne in v določenem smislu tudi zgrešene. Najbližja resničnosti je pavlinska opredelitev Cerkve kot skrivnostnega Kristusovega telesa, ki jo Pij XII. podaja v okrožnici. »Mystici Corporis«. Takšno naziranje o Cerkvi gotovo ustreza bistvu Cerkve, ker podoba telesa upošteva polog notranjih elementov tudi zunanje in vidne pravne elemente. Zavračajo tudi teorije, da je bila Cerkev od začetka samo po ljubezni povezana, šele sčasoma pa bi se naj pravno organizirala. Med »Cerkvijo prava« in »Cerkvijo ljubezni« ni nobene protislovja. S tem je zavrnjena tudi teza Sohna R., ki je trdil, da samo bistvo Cerkve nasprotujejo bistvu prava.

Pravna opredelitev Cerkve mora upoštevati vsaj vse tiste sestavne elemente Cerkve, ki so danes teološki in pravni znanosti razvidne. Lahko bi rekli takole:

Cerkev je družba, ki jo je za vse ljudi ustanovil Kristus. Je organsko razporejeno zveličavno občestvo, v katerem se dopolnjujeta hierarhični in zborni element ter načelo subsidiarnosti. Ima potrebna sredstva za zveličanje in se zaveda naloge, ki jo je prevzela od Kristusa: da pod vodstvom Svetega Duha razširja božje kraljestvo na svetu vse do dopolnitve ob koncu časov.

Povzetek. STANKO OJNIK: USTAVNE PRVINE KATOLISKE CERKVE.

Zadnji vesoljni cerkveni zbor je opredelil Cerkev za božje ljudstvo in za odrešenijsko občestvo. Oba pojma imata izrazito praven poudarek. Cerkvenopravna znanost mora raziskati in pojasniti osnovne sestavne elemente Cerkve ravno pod pravnim vidikom. Pri tem študiju Cerkve se nam pokaže družba, ki jo je ustanovil Bog in sloni na božji besedi in zakramentih. Je strukturno razvejana in po volji ustanovitelja hierarhično in zbornu urejena. Pomembno vlogo ima tudi načelo subsidiarnosti, saj ureja strukturne hierarhične in zborne sestavine pri uresničenju namena Cerkve. Če si oživimo in poglobimo spoznanje o osnovnih sestavinah cerkvene ustave, nam bo v veliko korist pri teološkem in dušnopastirskem delu za obnovo Cerkve na Slovenskem.

Zusammenfassung. STANKO OJNIK: VERFASSUNGSELEMENTE DER KATH. KIRCHE

Das letzte allgemeine kirchliche Konzil definierte die Kirche als Gottesvolk und Heilsgemeinschaft. Beide Begriffe klingen ausgesprochen rechtlich. Die kirchenrechtliche Wissenschaft hat die Grundelemente der Kirche eben vom rechtlichen Standpunkt aus zu erforschen und zu erklären. Bei diesem Studium erscheint die Kirche als eine Gemeinschaft, die von Gott gegründet und auf Gotteswort und Sakramenten gebaut ist. Der Struktur nach ist sie mannigfach und der Gründer wollte, dass sie hierarchisch und kollegial organisiert sei. Wichtige Rolle spielt dabei auch das Subsidiaritätsprinzip: bei der Verwirklichung des Zweckes, den die Kirche hat, bringt es strukturelle, hierarchische und kollegiale Elemente zum Einklang. Wenn wir die Erkenntnisse über die Grundelemente der Kirchenverfassung erforschen und vertiefen, werden wir davon für unsere theologische und pastorale Arbeit bei der Erneuerung der Kirche in Slowenien grossen Nutzen ziehen.

Résumé. STANKO OJNIK: LES ELEMENTS CONSTITUTIONNELS DE L'EGLISE CATHOLIQUE

Le dernier Concile oecuménique a défini l'Eglise comme Peuple de Dieu et Communauté de Salut. Les deux concepts ont une détermination éminemment juridique. Le Droit canon en tant que science doit chercher d'éclaircir les éléments constitutifs fondamentaux de l'Eglise précisément sous cet angle. Cette recherche nous montrerait dans l'Eglise une société instituée par Dieu ayant pour base la Parole et les sacrements, et, dans ses structures multiformes, une constitution hiérarchique et collégiale. On y verrait aussi l'importance du principe de subsidiarité, puisqu'il équilibre les structures hiérarchiques et collégiales. Une vision plus profonde des structures fondamentales de l'Eglise serait profitable pour le renouveau théologique et moral de l'Eglise en Slovénie.

Literatura

- ALLMEN J.: Lumen gentium, Irénikon 39/1966/ 5—45.
AUER J., Das »Leibmodell« und der »Kirchenbegriff« der katholischen Kirche, MThZ 12/1961/ 14—38.
AYMANS W., Die Communio Ecclesiarum als Gestaltgesetz der einen Kirche, AKKR 139/1970/ 69—90.
BACHT H., Vom Lehramt der Kirche und in der Kirche, Cath 25/1971/ 144—167.
BERTRAMS W., De analogia quoad structuram hierarchicam inter Ecclesiam universalem et Ecclesiam particularem, Per 56/1967/ 267—308.
BOUYER L., L'Eglise de Dieu, Paris 1970, 704 sl.

- CONGAR Y., La personne »Eglise«, RevThom 71/1971/ 613—640.
 DEMMER K., Kirchliches Lehramt und Naturrecht, ThGl 59/1969/ 121—213.
 DORTEL-CLAUDOT M., Eglises locales, Eglise universelle, Paris 1973, 219 sl.
 GOEKE H., Überlegungen zum Diakonat, StZ 188/1971/ 311—323.
 GUTIERREZ J., El principio de subsidiariedad y la igualdad radical de los fieles, IusCan 11/1971/ 413—444.
 HOLSTEIN H., Hiérarchie et peuple de Dieu, d'après »Lumen Gentium«, Paris 1970.
 HUINZING P. J., The sacramental structure of church order and its implications, Jurist 32/1972/ 479—493; Magistère: Pouvoir ou Témoignage? RevDCan 25/1975/ 199—207.
 KAISER PH., Bischöfe und Presbyter nach dem Zweiten Vaticanischen Konzil: Ortskirche — Weltkirche, Würzburg 1973, 371—383.
 LUBAC H., Die Kirche, Einsiedeln 1969, 341 sl.
 MÖRS DORF K., Die Rolle des Ortsbischof : Ortskirche — Weltkirche, Würzburg 1973, 439—453. Einheit in der Zweierheit, AKKR 134/1965/ 80—88.
 POMPEI A., Il Magistero dopo i Concilio Vaticano I e II, MF 70/1970/ 367—402.
 RAHNER K., Kirchliches Lehramt, StZ 178/1966/ 404—420.
 RATZINGER J., Das neue Volk Gottes, Düsseldorf 1969, 424 sl.
 SEMMELROTH O., Die Kirche, das neue Gottesvolk, Freiburg 1966.
 SPINDELER A., Papst, Bischof und Priester im sacerdotium Christi, MThZ 16/1965/ 271—277.
 WACKER P. G., Kirche der Liebe? ThGl 60/1970/ 1—2.
 WOLF E., Kirchenbegriff und Kirchenrechtlehre, ThLZ 85/1960/ 641—648.

Vinko Bevk

KDO JE ORDINIRAL REDOVNIKE?

Redovniki so po cerkvenem pravu odvisni od vodstvene in posvečevalne oblasti krajevnega škofa. Posvečevalna oblast pa obsega tudi ordinacije klerikov. Odvisnost redovnikov od krajevnega škofa pri sprejemanju nižjih in višjih redov pa ni bila vedno enaka, temveč je bil njen obseg v različnih časih pri raznih redovnih družinah od cerkvene zakonodaje različno določen. Posamezne redovne družine in posamezni samostani so si povrh glade tega pridobili posebne pravice.

Skrčen zgodovinski pregled bi naj pokazal: a) kateri je bil doslej lasten škof pri ordinacijah regularjev; b) kdo je ordiniral redovnike z navadnimi obljubami; c) posebno pravico redovnih opatov podeljevati svojim podložnim in drugim nekatere redove.

Na podlagi tega zgodovinskega pregleda bo razumljivejša tudi sedanja zadevna cerkvena zakonodaja.

Uvod

O položaju redovnikov v prvih treh stoletjih: laiški in kleriški stan

Medsebojno razmerje med redovniškim in duhovniškim stanom ni bilo vedno táko, kakor je danes. V prvih časih so se puščavniki posvečali samó

premišljevanju in skrbeli v prvi vrsti ter skoraj izključno samo za lastno posvečenje. V puščavi, kamor so se zatekli ob preganjanjih pod Decijem (249—251), Valerijanom (258—260) in Dioklecijanom (303—311), so prvi menihi živeli kot popolni samotarji. Vzdrževali so se vseh duhovniških opravil. Menili so, da je duhovništvo takó vzvišena in težka služba, da se ne da uskladiti z meniškimi poklicem. Bili so prepričani, da isti menih ne more brez velike dušne škode opravljati obeh dolžnosti. Zato so bili prvi menihi vsi laiki razen tistih, ki so že pred nastopom redovniškega življenja prejeli mašniško posvečenje.

Sv. Pahomij, oče cenobitskega življenja, ni svojim redovnikom nikoli dovolil, da bi bili postali duhovniki. Vsi njegovi redovniki so namreč po redovnih pravilih, ki jih je sam napisal, ostali laiki. Samo tisti cenobiti, ki so bili že prej duhovniki, preden so prejeli redovno obleko, so ob nedeljah in sobotah obhajali božje skrivnosti. Če takih ni bilo, je sv. Pahomij raje poklical duhovnike iz bližnje okolice, da so obhajali liturgijo na slovesnejše praznike.¹ Podobno ne dovoljuje Regula Aureliani, episcopi Arelatensis (546 do 551) v 46. poglavju² opatu več kot enega duhovnika, enega diakona in enega subdiakona izmed menihov, če se tako zdi opatu primerno.

Toda pri tem ni ostalo dolgo. Vzroki, zaradi katerih se je nemalo menihov začelo krasiti z mašniškim dostojanstvom, so prišli deloma iz tedanjih razmer, deloma pa iz potreb samostanov.³

Prvi razlog, zakaj so menihi postali duhovniki, je bil: menihi v samostanu so potrebovali za maševanje in obhajanje lastnega duhovnika. Včasih je to službo opravljal svetni duhovnik, ki je stanoval v samostanu in ga je samostan vzdrževal. Polagoma pa so ti duhovniki dobivali vpliv na notranje samostansko življenje, kar je utegnilo imeti slabe posledice na samostansko disciplino.⁴ Dalje je bilo težko najti duhovnike, ki bi bili hoteli živeti v samoti in puščavi. Menihi so bili zato prisiljeni hoditi v župnijsko ali škofijsko cerkev, ki pa je bila večinoma precej oddaljena od puščave.

Naraščajoče število menihov je dalje deloma povzročilo pomanjkanje duhovnikov. Zato so začeli škofje siliti menihe, naj se preselijo iz puščave v mesta, da bi tam oznanjali evangelij. Isto željo izraža tudi papež Siricij I. (384—399) v pismu, ki ga je l. 385 pisal škofu Himeriju.⁵ Iz istega razloga je cesar Arkadij l. 398 izdal odlok: »Ako škofje mislijo, da jim primanjkuje duhovnikov, naj posvetijo sposobne iz vrst menihov.«⁶ Menihi so zato vedno pogosteje zapuščali samoto in svoje celice prestavljali med mestno obzidje ter podpirali klerike v cerkvenih opravilih,⁷ kar je bilo tembolj priporočljivo, ker je prevladovalo mišljenje, da je meniško življenje najboljša priprava na milost duhovništva.

Iz tega pa ne sledi, da so bili menihi duhovniki odslej takoj v večini, ampak nasprotno. Kljub želji škofov in cesarjevemu odloku so povečini še

¹ Prim. Vita s. Pachomii, Acta Sanctorum, Tom. III, 25, 18.

² Holstenius L.—Brockie M., Codex Regularum monasticarum et canonicarum, Augustae Vin delicorum 1759, I, 152.

³ Thomassinus L., Vetus et nova Ecclesiae disciplina circa beneficia et beneficiarios, Parisiis 1688, c. 13, n. 18.

⁴ O tem piše S. Benedicti Regula Monachorum, ed. Woelfflin Ed., Lipsiae 1895, cap. 65, 64.

⁵ Mansi J. D., Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio, Florentiae-Venetis 1759—1798, Parisiis 1905 sl., 3, 660. — Migne P L 13, 1144.

⁶ Cod. Theod., XVI, 2, c. 32 de episcopis.

⁷ Thomassinus, n. d., P. I, l. III, c. 13, n. 12 sl.

naprej ostali laiki. Še za Gregorja Velikega so obstajali samostani brez svojega duhovnika. Tako je isti papež odpisal panormitanskemu samostanu na Siciliji, naj opat izbere izmed menihov svojega samostana nekoga in ga da ordinirati, da ne bodo menihi za svete skrivnosti več prisiljeni hoditi iz samostana ali klicati svetnega duhovnika.⁸ Sv. Gregor je dal tudi sam izmed svojih menihov posvetiti mnogo duhovnikov in celo škofov.⁹

Čeprav pa je velika večina menihov ostala v laškem stanu, se je vendar polagoma uvedla splošna navada, da smejo biti tudi menihi povzdignjeni na hierarhične stopnje. Pravila sv. Benedikta niso zato uvedla nič novega, ako v 62. poglavju določajo »O samostanskih duhovnikih« naslednje: »...če si kak opat želi koga ordinirati v duhovnika ali diakona, naj izbere izmed svojih tistega, ki je vreden opravljati duhovniško službo.«¹⁰ Novo redovno pravilo je samo z zapisanim zakonom za svoje podložnike potrdilo tisto, kar je že preje vpeljal običaj in h čemur so vzpodbujali cerkveni odloki.

I.

DELIVEC ORDINACIJ REDOVNIKOM DO 10. STOLETJA

Ko so vpeljali običaj tudi menihom deliti svete redove, je nastalo vprašanje, od katerega škofa smejo in morajo redovniki prejemati ordinacije. Glede tega pa je bila v raznih dobah in krajih praksa precej različna. Zaradi lažjega pregleda zgodovinskega razvoja te pravne ustanove ločimo tri razdobja: pred kalcedonskim cerkvenim zborom, po kalcedonskem cerkvenem zboru do Gregorija Velikega; od Gregorija Velikega do 10. stoletja.

Pred kalcedonskim cerkvenim zborom

V času pred kalcedonskim koncilom so bili menihi popolnoma odvisni od krajevnega škofa, kjer je stal samostan, čeprav še ni določal noben pišan splošen zakon te obveznosti. Iz tega odnosa med škofom in menihi je kot nujna posledica izhajala tudi odvisnost od krajevnega škofa glede ordinacij. Samo 14. kanon 6. kartažanskega koncila l. 419 izraža z jasnimi besedami to, kar so kot običaj povsod izpolnjevali.¹¹ Edina izjema od tega pravila so bili po mnenju sv. Epifanija v tej dobi samostani »tujcev«. Iz njegovega pisma jeruzalemskemu škofu Janezu, ki nam ga je v latinščini ohranil sv. Hieronim,¹² sledi: samostani so bili »tujcev« oproščeni podvrženosti škofu ozemlja, kjer so stali ti samostani. Učinek te prostosti je bil tudi svoboda pri izbiri delivca ordinacije, kot je jasno razvidno iz besed sv. Epifanija.¹³ Opat v samostanu menihov, ki so prišli od drugod in ustanovili samostan, je torej lahko dovolil, da je njegove podložnike posvetil drug škof. Njegov samostan ni spadal k ozemlju tiste province oz. cerkvene pokrajine.

⁸ S. Gregorius, I. VI, ep. 42 — P L 77, 830.

⁹ Thomassinus, n. m., n. 7.

¹⁰ Woelfflin, 60.

¹¹ To je 80. kanon v »Codex canonum Ecclesiae Africanae«, v Bruns H. Th., *Canones Apostolorum et conciliorum veterum selecti*, Berolini 1839, I, 175.

¹² Migne P L 22, 517.

¹³ Prim. François Chamard, *De l'immunité ecclésiastique et monastique*, v *Revue des questions historiques*, Paris 22 (1877), 449 sl.

Ni pa znano, ali so se tega pravila držali povsod ali pa je samo mnenje sv. Epifanija. Verjetnejše je, da zaradi pomanjkanja splošnega pisanega pravila v tem času cerkvena disciplina še ni bila enotna.

Od kalcedonskega koncila do Gregorija Velikega

Na kalcedonskem koncilu so prvič izdali splošna pravila za samostane in njihovo razmerje do škofov, kar je bilo potrebno zato, ker so se samostani zelo namnožili in so se menihi splošno prizadevali, da bi se rešili oblasti škofov.¹⁴ V 4. kanonu cerkveni zbor pohvali tiste, ki živijo pravo meniško življenje, in določa, naj nihče brez privoljenja krajevnega škofa ne ustanavlja samostana, da so menihi katerekoli pokrajine ali mesta podložni škofu in da mora mestni škof vestno bdeti nad samostani.¹⁵

Čeprav se je zdelo, da je v navedenem kanonu dovolj določeno, da so menihi podložni vodstvu krajevnega škofa, je vendar sveti zbor izdal še kanon 8 zoper tiste, ki so trdili, da so samó škofijski in metropolitanski kleriki podložni pokrajinskemu škofu, nikakor pa ne kleriki samostanov.¹⁶ Ko Balsamon razlaga ta kanon, pravi: »Kot je verjetno, so nekoč trdili nekateri... da menihi niso podložni škofu, čeprav so v njegovi škofiji, ampak tistim, ki so samostan in ostalo zgradili.¹⁷ Sveti očetje so torej odklonili tako njihovemu kanonu nasprotno mnenje in določili, da so vsi pod oblastjo pokrajinskega škofa.«¹⁸ Vsi menihi so podložni krajevnemu škofu, dasi je kakšen drug sezidal njihov samostan. Nobene izjeme tudi ni za tiste samostane, ki so jih ustanovili tuji menihi, tj. tisti, ki so prišli iz druge cerkvene pokrajine, zakaj vsi samostani brez izjeme so podložni škofu tistega ozemlja.

Kaj sledi iz gornjega pravila glede ordinacij za redovnike je odveč govoriti, posebno še, ker je isti koncil v kanonu 6 prepovedal vse nevezane ordinacije menihov. Ker je moral biti vsak menih ordiniran za kakšen samostan, samostani pa so morali biti vsi podvrženi krajevnim škofom, je jasno, da je mogel menihe ordinirati samo krajevni škof, kakšen drug pa samó z njegovim dovoljenjem. Omenjeno velja tudi za samostane »tujcev«, ker so tudi ti v vsem pokorni krajevnemu škofu.¹⁹ Tak, se vsaj zdi, je bil namen cerkvenega zbora, čeprav nikjer ne omenja samostanov »tujcev«.

Kanoni kalcedonskega koncila so ostali osnovno pravilo za naslednje zahodne in vzhodne koncile. Popolnoma nov pa je bil naslednji odlok, ki ga je izdal III. arelatski cerkveni zbor l. 455: »Vsa laiška skupnost v samostanu je na opatovi skrbi, škof naj od nje ničesar ne zahteva in naj si ne drzne iz nje koga brez opatove prošnje napraviti za klerika. Pamet in pobožnost zahtevata, da se kleriki pri ordinaciji ozirajo na dolžno pokorščino škofu. Vso laiško samostansko skupnost pa svobodno ureja in z njo razpolaga samo opat, ki si ga je sama izbrala.«²⁰ Niti omenjeni zakon cesarja

¹⁴ Hefele C. J. v., Conciliengeschichte, Freiburg in Breisgau 1873—1890, II, 508—509.

¹⁵ Mansi 7, 374 — Hefele II, 508.

¹⁶ Mansi 7, 375 — Hefele II, 512.

¹⁷ Prim. Fuchs Vinzenz, Der Ordinationstitel von seiner Entstehung bis auf Innozenz III., Bonn 1930, in Kanonistische Studien und Texte, Band 4.

¹⁸ Balsamon Th., Canones ss. Apostolorum, conciliorum generalium et provincialium, sanctorum Patrum epistolae canonicae, quibus praefixus est Photii Constantinopolitani Patriarchae Nomenclon, Commentariis amplissimis explicata, Lutetiae Parisiorum 1620, 322—333.

¹⁹ Prim. Comm. Zonarae in can. 8. Chalc. — P G 137, 414.

Arkadija²¹ niti kalcedonski koncil ne govorijo o opatovi privolitvi pri ordinaciji menihov. Sedaj prvič določajo na pokrajinskem cerkvenem zboru, da je potrebna opatova privolitev, ali kar je isto, da naj menihe ordinirajo samo na opatovo prošnjo.

Takó so našli srednjo pot med popolno neodvisnostjo in brezpogojno pokorščino menihov krajevnemu škofu glede prejemanja svetih redov. S tem so se izognili dvojni nevarnosti: oblastnosti škofov, ki bi lahko škodovala razvoju redovniškega življenja po samostanih, če bi iz njih jemali menihe in jih privzemali za upravljanje cerkva, s tem da bi jim podeljevali redove proti njihovi volji in kljub opatovemu nasprotovanju; na drugi strani pa je bila nevrednim in premalo poučenim zaprta pot do oltarja, ker je bil samó krajevni škof, ki je menihe dovolj poznal, pristojen za njihove ordinacije. Sklep arelatskega koncila so pozneje sprejeli še drugi pokrajinski cerkveni zbori.

Od pravkar opisane discipline pa se nemalo razlikuje tista, ki je bila takrat v navadi v afriških cerkvah. Iz zapisov dveh kartažanskih cerkvenih zborov l. 525 in 535, je znano posebno pravo glede ordiniranja menihov v kartažanskem patriarhatu. Kljub kalcedonskim kanonom so se afriški samostani podrejali tujemu, ne meneč se za domačega škofa. Navajali so dva pravna razloga, zaradi katerih se lahko podredijo kateremu koli škofu. Prvi razlog je bil: ako so samostan ustanovili tujci, ki so prišli iz raznih afriških ali celo prekmorskih krajev in zato niso podložni krajevnemu škofu ne zaradi krsta ne iz kakega drugega razloga. Drugi razlog pa je bil: ako so samostan ustanovili s podporo staršev menihov in drugih redovnikov, torej neodvisno od krajevnega škofa. Ustanovitelji pa so lahko samostan podredili kateremukoli škofu.²²

Seveda ta svoboščina ni bila nikaka imuniteta, temveč samo zamenjava oblasti in pokorščine.²³ Niso namreč škofu jemali oblast, ampak se je samo prenesla na drugega. Dosledno je bila prenesena tudi pravica ordinacij na tujega škofa. Tuj škof, ko je bil izbran, je bil torej lasten in izključen delivec ordinacij za menihe onega samostana. Menihi teh samostanov niso mogli prositi za ordinacije kateregakoli škofa, ampak samo tega, svobodno izbranega.

Od Gregorija Velikega do 10. stoletja

Že III. arelatski cerkveni zbor l. 455 in kartaginski l. 535 sta določila, da brez volje in dovoljenja lastnega opata menihom ne smejo podeljevati svetih redov. S tem so hoteli menihe zaščititi pred samovoljo škofov, ker bi utegnili škodovati meniškemu življenju.

Pontifikat Gregorija Velikega pa je bil nadaljnji korak v povečanju samostanskih pravic. Kar so namreč pokrajinski cerkveni zbori določili za svoja področja, to je Gregor I. (590—604), ki je bil nekoč sam menih, hotel, da bi spolnjevali povsod. Želel je, da bi škofje v prihodnje ne vznemirjali menihov, da bi ti tako lažje v miru služili Bogu. Hotel je samo braniti svobodo in mir po samostanih pred oblastnimi cerkvenimi knezi, nikakor

²⁰ Mansi VII, 908.

²¹ C. 32 Cod. Theod. XVI, 2.

²² Mansi 8, 653.

²³ Thomassinus, n. d., P. I, 1. III, c. 31, 9; Mabillon J., Annales Ordinis S. Benedicti, Lucae 1739—1745, t. I, p. 41, n. 19.

pa ni hotel oprostiti menihov čuječnosti in duhovne oblasti škofov. Salontanskemu škofu Nataliju je zato avgusta l. 592 pisal: »...Bog ne daj, da bi svojim soduhovnikom v katerikoli cerkvi razbijal določila starih, saj samemu sebi škodujem, če mešam pravice bratov.«²⁴ Ničesar ni torej hotel spremeniti glede pravic škofov do menihov, le zaščitil je pravice opatov zlasti v tem, da je treba dobiti njihov pristanek pred ordinacijo menihov.

Ko so samostani varovali svojo svobodo, pa se niso takoj obračali na papeža. Ker niso zahtevali ničesar, kar bi bilo proti pravicam škofov, temveč so si samó prizadevali odstraniti krivične izpade, so samostani iskali pravico najprej pri napadalcih. Vpliv papeža se je namreč v takratnih vihnarnih časih zelo zmanjšal. Zato so samostani iskali pomoči drugod. Najpogosteje so poskušali dobiti pismeno potrdilo svojih pravil, da bi bili škofje, ki niso spoštovali določil cerkvenih zborov, vezani vsaj po svoji obljubi. Ker pa je taka škofova obljuba vezala samo njegovo osebo, nikakor pa ne njegovih naslednikov, so se samostani ali njihovi opatje za večjo potrditev svojih pravic zatekali k pokrajinskim cerkvenim zborom, kot se je zgodilo na arelatskem koncilu l. 455, ali pa so prosili še bližnje škofove, naj jim podpišejo listino o potrditvi. Še večjo trdnost je takim privilegijem podelila kraljeva potrditev. Kdor se je pregrešil zoper takó potrjeno listino, je to pomenilo žalitev kraljeve oblasti. Ko je končno tudi ugled kraljeve oblasti začel upadati, so se obračali za pomoč na papeža, ko je namreč znova lahko uveljavil svojo oblast.

Oseba, ki je prosila za te privilegije, se je po časovnih razmerah menjavala. Včasih je prosil zanje ustanovitelj ali lastnik samostana ali kraja, kjer je samostan stal. Včasih pa so se zanje potegovali menihi ali opati, ki so želeli imeti svoje pravice potrjene od škofov ali kralja. Vsak ustanovitelj je namreč vedel, kakšnim nevarnostim so samostani izpostavljeni. Prav zato so zlasti škofje podelili mnogo pravic tistim samostanom, ki so jih sami ustanovili. Prigodilo se je tudi, da je kralj določil pravice samostanu, še preden mu je škof potrdil njegove svoboščine.

Zaradi velikega števila teh, tako imenovanih privilegijev je med njimi nastala velika podobnost. Menih Marculf je zato mogel sestaviti seznam obrazcev, po katerih so jih navadno delili. Zadošča torej samo pregledati te obrazce, pa lahko spoznamo, kakšne svoboščine so uživali samostani.

Ti privilegiji so se večinoma sukali okoli premoženja. O vprašanju ordinacij pa govori l. knjiga obrazcev meniha Marculfa. V njih so se škofje zavezali, da ne bodo v samostanu nikogar ordinirali brez opatove prošnje. Obenem so izjavili, da ne bodo za to opravilo sprejemali nobene nagrade.²⁵

Grabežljivost simonističnih škofov je bila eden izmed mnogih razlogov, zaradi katerih so pravice samostanov pobljže določili.²⁶ Proti tej zlorabi. tj. za ordinacije menihov terjati materialne dobrine, so nastopili že pokrajinski cerkveni zbori. Določeno je bilo, da je treba po odlokih kalcedonskega zbora sicer prositi domačega škofa za ordinacije, toda brez vsake odškod-

²⁴ Jaffe Ph., *Regesta Pontificum Romanorum ab condita Ecclesia ad annum post Christum natum 1198*. Auspicis Wattenbach ediderunt S. Loewenfeld, F. Kaltenbrunner, P. Ewald, Lipsiae 1885—1888, n. 1204. M G., E E I, ep, II, 50.

²⁵ Balusius, *Capitularia regum Francorum*, t. II, 272.

²⁶ Prim. Thomassinus, n. d., P. I, l. III, c. 29, n. 13.

nine.²⁷ Pozneje so papeži prav iz tega razloga podeljevali samostanom pravo prejemati redove od kateregakoli škofa.

Kraljeva zaščita in potrdilo pravic od škofov pa sta počasi postali nezadostni. Zato so pogosto kralji in škofje, da bi podkrepili privilegije, ki so jih podelili samostanom, katere so ustanovili, želeli doseči njihovo potrditev od papeža. Takó so začeli papeži potrjevati privilegije, (ki večinoma niso privilegiji v pravem pomenu besede, temveč samo posebna potrdila splošnega prava), ki so jih podeljevali kralji in škofje. Pozneje so pa tudi sami podeljevali samostanom privilegije, včasih celo prava izvzetja.²⁸

Do 10. stoletja je torej povišanje menihov v cerkvene redove pripadalo škofu kraja, kjer je stala redovna hiša. Čeprav so bila takrat samostanom podeljena še številna izvzetja, vendar ni znan noben samostan (razen spodaj naštetih), ki bi bil izvzet tudi od škofove posvečevalne oblasti. Privilegiji so bili samostanom podeljeni samo v obrambo pred premočjo škofov in so samo potrjevali na poseben način že obstoječe, toda ogrožene pravice.

Precej drugačen kot v drugih deželah je bil odnos med škofi in samostani na Škotskem in Irskem ter v Burgundiji, zato je bil tudi delivec ordinacij za menihe drugače določen.

Na Škotskem in Irskem je bila velika večina duhovnikov menihov. Sv. Beda Častitljivi (†755) pa pripoveduje v 3. poglavju svoje Cerkevne zgodovine angleškega ljudstva,²⁹ da je imel opat samostana Jona na otoku Hy, ki ga je ustanovil Kolumban,³⁰ od koder se je razširil evangelij po vsej tisti pokrajini, najvišjo vodstveno oblast nad vso Škotsko in severnim delom Irske. Podložni so mu bili tudi škofje, ki niso imeli nobenega začrtanega ozemlja, temveč so stanovali v samostanu ali pa so hodili okoli, spreobračali ono deželo ter opravljali škofovske funkcije, vendar pa vedno v odvisnosti od opata duhovnika. Poleg samostana Jona so tudi drugi samostani imeli podobno oblast.³¹ Včasih sta stanovala kar dva škofa v enem samostanu. Pogosto pa so tudi opatje imeli škofovsko posvečenje.³²

Iz povedanega je razvidno, kdo je delil ordinacije tamošnjim menihom. Če je imel opat škofovsko čast, je gotovo sam delil redove svojim podložnikom. Ako ne, je to naročil drugim škofom. Ni bilo še strogo začrtanih cerkvenih provinc, ki bi bile dodeljene posameznim škofom. Povrh so bili vsi tisti škofje popolnoma odvisni od opata prvotnega samostana in so le pod njegovim vodstvom opravljali svoje funkcije. Menihe je torej ordinal tisti škof, komur je najvišji opat to ukazal. Vse je bilo odvisno od svobodnega ukrepanja glavnega opata, zato ni mogoče postaviti nobenega pravila.

Okoli l. 590 je sv. Kolumban s svojimi učenci prišel v Burgundijo. Tam je postopoma ustanovil tri samostane: anagratenskega, luxovienskega in fontanskega. Po zgledu irske ureditve so bili vsi ti samostani podložni sv. Kolumbanu, ki si je izbral luxovienski samostan za svoj sedež. Med spremljevalci sv. Kolumbana in še pozneje so prišli v Burgundijo tudi mnogi škofje

²⁷ C. 8 syn. Turonensis 1.567 — Hefele, n. d., III, 27; c. 3 syn. Braccensis 1.572 — prav tam 29; c. 5 syn. Romanae 1.595 — p. t. 58; c. 1 syn. Barcinonensis 1.599. p. t. 59; c. 8 syn. Toletanae 1.675 — p. t. 116.

²⁸ J L 2017 — P L 80, 483; J L 2105 — P L 87, 1141.

²⁹ P L 95, 120.

³⁰ Prim. Peter Kirsch, Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte I⁵, Freiburg in Br. 1911, 726.

³¹ Loening Ed., Geschichte des deutschen Kirchenrechts, Strassburg 1878, II, 413.

³² Loening, n. d., II, 445.

brez svojega ozemlja. Kakor doma so tudi tukaj stanovali v samostanih ali pa so v onih pokrajinah oznanjali evangelij. Nekateri so s škofovskim dostojanstvom združevali oblast opata, ostali pa so, nastanjeni v samostanih, bili podložni opatom.³³

Irška cerkvena organizacija je bila tako prenesena v Burgundijo. Nič čudnega pa ni, ako so te novosti obenem z mnogimi drugimi zbudile velik odpor tamošnjih škofov in duhovnikov. Sv. Kolumban je moral zbežati v Italijo, kjer je l. 614 ustanovil bobbienski samostan in naslednjega leta umrl. Središčna ureditev samostanov pod vodstvom luxovienskega hkrati z meniški pravili sv. Kolumbana pa je še dolgo živela v tej pokrajini. Tudi omenjeni škofje so po navadi svoje domovine izvrševali svoje funkcije, čeprav so s tem kršili pravice škofov, ki so tam imeli svoje škofije. Kakor na Irskem, so tudi tukaj še naprej ordinirali menihe in tako prestopali zakon, po katerem je krajevni škof pristojen deliti ordinacije. Pomanjkanje cerkvene discipline v merovinškem kraljestvu je namreč dopuščalo možnost takih prestopkov. Z obnovo cerkvenega življenja pod sinovi Karla Martela je bil odpravljen tudi ta vir vznemirjenja.

Nekaterim samostanom sv. Kolumbana pa so škofje sami podelili obširne privilegije. Ena izmed podeljenih svoboščin je bila tudi ta, da je opat lahko poklical kateregakoli škofa za ordinacijo svojih menihov.³⁴ Kar so drugi samostani delali včasih nepravilno in brez dovoljenja cerkvenih oblasti, to je bilo torej tem samostanom priznано s privilegiji. Zdi pa se, da je bilo teh, takó privilegiranih samostanov malo.³⁵ Medtem ko so v tem času povsod na zahodu naprošali krajevnega škofa za ordinacije, so bili edino ti samostani izvzeti od splošnega pravila. Afriška cerkev je bila namreč takrat po vdoru Arabcev že uničena in z njo tudi samostani s svojimi svoboščinami.

II.

DELIVEC ORDINACIJ REGULARJEM OD 10. STOLETJA DO TRIDENTINSKEGA CERKVENEGA ZBORA

Kalcedonski kanoni, ki so bili pred 10. stoletjem splošno pravilo v razmerju samostanov do cerkvene hierarhije po vsem zahodu, so veljali tudi še naprej. Zato so bili samostani dolžni prejemati sv. redove od škofa kraja, kjer je bil samostan. Zaradi tega so se škofje, zbrani na sinodi v Assa poleg Lyona³⁶, sklicevali na kalcedonske kanone zoper papeški privilegij, ki je dovolil clunyjskemu samostanu prejemati redove od kateregakoli škofa.

Kar so kot splošno pravo vsi priznavali, je končno I. lateranski koncil l. 1123 izrecno razglasil in potrdil. V 18. kanonu tega zbora je določeno: »Prepovedujemo tudi opatom in menihom dajati javno odvezo, obiskovati bolnike, deliti maziljenje in imeti javne pete maše. Krizmo, olje, posvetitev

³³ Loening, n. d., II, 446 sl.

³⁴ Pardessus J. M., *Diplomata, chartae, epistolae, leges aliaque instrumenta ad res gallo-francicas spectantia, Lutetiae Parisiorum 1843—1849*, II, p. 33, n. 270.

³⁵ Prim. Loening, n. d., II, 383.

³⁶ Mansi 19, 143; Hefele IV, 680.

oltarjev in ordinacije klerikov naj prejemajo od škofov, na katerih ozemlju so³⁷. S tem je bila prvič na vesoljnem cerkvenem zboru izrecno, ne samo posredno, priznana ordinacija menihov škofu tistega kraja, kjer je stal samostan.

Privilegiji regularjev prejemati redove do kateregakoli škofa do začetka beraških redov

Na koncu 9. in na začetku 10. stoletja je redovniško življenje po samostanih zelo propadlo. Nad tem se silno pritožuje trosleanska sinoda l. 909: »Mnogi samostani so porušeni in kolikor jih je še, jim manjka discipline. Nimajo svojih predstojnikov, ampak jih vodijo tujci. Službo opatov opravljajo laiki in stanujejo v samostanih skupaj z ženskami, otroki, vojaki in psi. Nравnost je propadla in klavzure se ne držijo. Zato je treba postaviti svoje opate in opatinje ter obnoviti in držati redovno disciplino. Iz samostanov je treba umakniti razkošje in menihom je treba ukazati, naj se ne klatijo okoli³⁸.

Toliko zaželene prenove se je lotila clunyska opatija v Burgundiji. Ustanovil jo je l. 910 akvitanski vojvoda Viljem, postala pa je središče slavne benediktinske clunyske kongregacije. Še za prvega opata Bernona († 928) je sedem drugih samostanov sprejelo njena obnovitvena pravila. V vseh pridruženih samostanih so natanko spolnjevali pravila sv. Benedikta in redovno življenje se je obnovilo. Število takih samostanov je počasi naraslo na 2000.

Papeži, ki so zelo želeli, da bi se meniško življenje obnovilo, so z vsemi močmi podpirali clunysko obnovo. Da bi ta samostan svobodneje služil svojemu namenu, so mu podelili najpopolnejše izvzetje in naklonili velike privilegije. Med njimi je bil tudi tisti, ki ga je podelil v l. 998—999 Gregor V. (996—999). Menihom tega kraja je dovolil prejeti katerokoli stopnjo cerkvenih redov, kjerkoli se bo zdelo opatu in njegovim naslednikom primerno, in za njihovo posvečenje lahko pokličejo kateregakoli škofa hočejo³⁹.

Ni znano, ali so papeži prvič podelili privilegij take vrste, ker ni povsem določen čas njegove podelitve, vendar je postal najslavnejši zaradi svojih zgodovinskih posledic. Samostanom podeljeni privilegiji so nekatere škofo spodbudili k odporu proti svoboščinam menihov. Med vsemi zadevnimi spori je bil največjega pomena tisti, ki so ga matisconski škofje zanimali proti Clunyu. Prvih sto let po ustanovitvi so bili odnosi med samostanom in matisconsko škofijo najboljši. L. 1025 pa je med njima vzplamtel spor zaradi gornjega privilegija. Papeži so ta privilegij ponovno potrdili, toda šele odločnosti Gregorja VII. (1073—1085) se je l. 1080 posrečilo ukloniti odpor škofov.

Urban II. (1088—1099) je 9. januarja 1097 vse clunyskemu samostanu podeljene privilegije raztegnil na vse njemu pridružene samostanske skupnosti⁴⁰, to pa je povzročilo nove napetosti in prepire. Že l. 1120 je Kalikst II. (1119—1124) to razširitev privilegija preklical⁴¹. Toda česar ni mogla trajno

³⁷ Mansi 21, 304.

³⁸ Hefele IV, 572—573.

³⁹ J L n. 3896 — P L 137, 935.

⁴⁰ J L n. 5676 — Prim. A. Hessel, Cluny u. Macon, in ZfKG 22, 516 sl.

⁴¹ J L 6821 — P L 163, 1164.

doseči clunyjska kongregacija, to so dosegle druge meniške kongregacije tedanjega časa. Ker so papeži podpirali meniško obnovo in so se središčno združevali samostani, kar že po svoji naravi teži k čim večji prostosti, so nastala mnoga izvzeta valombrožanske⁴² in kamaldulenške kongregacije⁴³. Morda je bil omenjeni privileg raztegnjen na vse samostane tudi pri kartuzijanih⁴⁴.

Vse tri kongregacije ali vsaj prvi dve sta mogli razširjanje svojega privilegija ne samo doseči, ampak tudi ohraniti. Razlog za to razliko od clunyjske kongregacije gotovo ni bila volja papežev. Tudi Cluny je spočetka dosegel omejeno razširitev, toda njena uporaba se je morala spopasti s tolikimi različnimi težavami, da so jo morali papeži zaradi ohranitve miru preklicati. Toda zakaj je v clunyjskem primeru izvajanje privilegija naletelo na tolike težave, ne pa pri drugih dveh kongregacijah? Clunyjska obnova se je širila po samostanih, ki so obstajali že mnogo prej in so bili prej podložni vodstveni oblasti krajevnih škofov. Težko je bilo sedaj te samostane izvzeti, ne da bi bili s tem zbudili odpor krajevnih škofov. Nasprotno pa so se kamaldulenška, valombrožanska in kartuzijanska kongregacija širile ne s priključevanjem starih samostanov svoji meniški skupnosti, temveč z ustanavljanjem novih samostanov, ki niso bili nikoli podložni krajevnim škofom. Povrh je bila organizacija poslednjih mnogo bolj enotna, kar je olajšalo obrambo njihovih pravic, medtem ko je clunyjska kongregacija sprejemala v svojo skupnost kaj različne elemente⁴⁵.

Zaradi opisane razširitve privileg »od kateregakoli« nikakor ni postal splošen. Užival ga je samo manjši del samostanov. Vseeno pa je izvzetost redovnikov glede prejemanja redov v 10. in 11. stoletju zelo napredovala. Saj niso bili samo posamezni samostani obdarovani s to posebno pravico, temveč cela organska telesa novih benediktinskih kongregacij. Usmerjenost te dobe je bila, lahko rečemo, v podeljevanju privilegijev za redovnike ugodna.

Naslednja stoletja pa so bila izvzeta redovnikov ne samo manj naklonjena, temveč celo nasprotna. Nova redova cistercijanov in premonstratov sta iz nasprotovanja do predhodnih zlorab privilegijev sprejela podrejenost škofom celo v svoj program. Prostovoljno sta se podredila splošnemu pravilu, da ordinacije menihov pripadajo krajevemu škofu. Listine o cistercijanih niti ne omenjajo te obveznosti, ker je nimajo za sporno.

Tudi viteški redovi so bili podložni pri prejemanju redov krajevemu škofu, kjer so bile njihove hiše. Templarski red je užival izvzete samo pri ordinacijah svojih kaplanov v moči bule »Omne datum optimum« iz l. 1163⁴⁶. Za klerike pa, ki so res pripadali samemu redu, ni mogoče najti nobenega takega privilegija.

V nasprotju z meniškimi kongregacijami prejšnjega stoletja so se novi redovi deloma prostovoljno deloma zaradi nemožnosti dobiti podobne privilegije obračali za ordinacije kar na krajevne škofo. V nekaterih primerih pa so tudi ti lahko prejeli redove od svobodno izbranega škofa. Taki

⁴² J L 5423 — P L 151, 322.

⁴³ J L 6357 — P L 163, 330.

⁴⁴ Prim. Schreiber G., Kurie und Kloster im 12. Jahrhundert, Stuttgart 1921, 177.

⁴⁵ Prim. Schreiber, n. d., 75—80.

⁴⁶ Ima Schreiber, n. d., 178.

primeri so bili: če je bil diecezanski škof razkolnik, krivoverec ali izobčenec; če ordinacij ni hotel podeliti brez gmotne odškodnine ali nalašč; včasih tudi v primeru izpraznjenega škofijskega sedeža. Posameznim samostanom, bodisi izvzetim ali neizvzetim, ki niso imeli prilegija »od kogarkoli«, so se že prej navadno dovoljevale te izjeme. Dokončno obliko te klavzule je sestavil Aleksander III. (1159—1181), prešla je tudi v skupni privilegij, ki je v *Liber Cancellariae Curiae Romanae*⁴⁷.

Kako je bilo urejeno s privilegiji raznih redov in samostanov v prvi polovici 13. stoletja, je lepo razvidno iz omenjenega *Liber Cancellariae Curiae Romanae*. Tam navedeni obrazci so namreč več kot obrazci, sestavljeni za rabo rimske pisarne, saj hkrati izražajo tudi takratno pravno stanje. Sestavek obrazcev kakor tudi ureditev knjige sega na začetek 13. stoletja, kakor meni Tangly⁴⁸. Iz te knjige lahko zanesljivo spoznamo stanje skupnih privilegijev posameznih redov pred nastopom beraških.

Neposredno pred nastopom beraških redov je treba tako razlikovati tri vrste samostanov: a) samostane, ki niso imeli nobenega privilegija, niti splošnega, in so morali brezizjemno svoje podložnike pošiljati k diecezanskemu škofu; b) samostane s splošnim privilegijem: morali so na splošno prositi za ordinacije domačega škofa, pod naštetimi pogoji pa sosedne ali kateregakoli škofa; c) slednjič samostani, ki so uživali privilegij »od kogarkoli« in so lahko vedno prejeli redove od svobodno izbranega škofa. Število teh pa je bilo majhno, kajti zadnja dva stoletja pred ustanovitvijo beraških redov sta bila nenaklonjeni prostosti menihov od posvečevalne oblasti diecezanskega škofa.

Privilegiji beraških in drugih redov

Novi redovi, ki so načelno združevali duhovniško službo z redovnim življenjem, spčetka niso imeli nobenih posebnih privilegijev glede prejetja redov, temveč so se prilagojevali tedanji splošni praksi. Toda dolgo ni ostalo pri tem. Stalnost bivanja na enem kraju, ki je stare redove več ali manj vezala, za nove redove ni bila tako obvezna. Mendikanti so navadno večkrat menjali kraj svojega bivanja in odhajali v druge škofije. V takih okoliščinah je bilo težavno obračati se za ordinacije na škofa kraja, kjer je bil njihov samostan. Zato so mendikanti prosili papeža, naj bi jim podelil privilegij svobodne izbire posvečevalca in ordinatorja.

Prvi je dosegel popolno svobodo prejemanja redov od kateregakoli škofa frančiškanski red. Aleksander IV. (1254—1261) jim je 16. oktobra 1255 s konstitucijo »Spodobi se« na prošnjo njihovega generala Janeza iz Parme, podelil to prostost⁴⁹. Privilegij je bil dve leti pozneje raztegnjen tudi na dominikanski red⁵⁰. Omenjeni privilegij so papeži obenem z drugimi večkrat znova potrdili.

V času velikega razkola so se papeški privilegiji spet namnožili, ker so skušali tako papeži kot protipapeži pridobiti redovnike na svojo stran.

⁴⁷ Izdal Tangl M., *Die päpstlichen Kanzleiordnungen von 1200—1500*, Innsbruck 1894.

⁴⁸ N. d., XXXVIII.

⁴⁹ *Bullarium Franciscanum*, ed. Sbaralea -Eubel, Romae-Quaracchi 1759—1929, II, 79- Potthast A., *Regesta Pontificum Romanorum inde ab a. post Christum natum 1198—1304*, Berolini 1874—1875, 16063.

⁵⁰ *Bullarium Ordinis Praedicatorum*, ed. Ripoli, Romae 1729—1740, I, 349, n. 179.

Cerkveni zbor v Konstanci (1414—1418) je odpravil razkol in ustanovil »obnovitveno« komisijo, ki je izdelala predloge za obnovo cerkvene discipline. V 20. poglavju svojega memoranduma⁵¹ je predlagala preklic vseh privilegijev, ki so jih med razkolom papeži podelili samostanom in regularjem brez pristanka škofov. Izjeme so bili samo tisti samostani in cerkve, ki so bili v tem času ustanovljeni pod pogojem, da bodo izvzeti. Toda zaradi velikega vpliva in ugleda, ki so ga redovi uživali, so ta predlog samo deloma izvedli. Za podeljevanje privilegijev v prihodnje pa je bilo postavljeno pravilo, da jih bodo podeljevali samo po zaslišanju prizadetih in na podlagi poznavanja razmer. Podeljevanje novih privilegijev je bilo s tem nekoliko obteženo, vendar pa ne nemogoče, kot je pokazala praksa.

Zadnje obdobje v razširjanju redovnih privilegijev in zato tudi privilegija »od kogarkoli« je sprožil pontifikat Siksta IV. (1471—1484). Z njim se je namreč začela doba tako imenovanih »marium magnorum«. S konstitucijo »Regimini universalis« je 31. avgusta 1474⁵² potrdil vse stare privilegije frančiškanskemu redu in dodal še nove. Istega dne je podoben »mare magnum« podelil dominikanskemu redu. Privileg »od kogarkoli« je bil podeljen tudi drugim regularjem bodisi z neposredno podelitvijo bodisi »per communicationem«. V času tridentinskega koncila so vsi regularji uživali ta privileg⁵³.

Prevelika svoboda regularjev pa je povzročila razne zlorabe. Zato je že na V. lateranskem koncilu Leon X. (1513—1521) z bulo »Dum intra mentis arcana«, ki jo je na 11. seji dne 19. decembra 1516 prebral škof Janez iz Šibenika, naročil medikantom, naj škof izprašuje redovniške ordinande in naj prejemo redove od škofa kraja, v katerem bivajo, ako ni po na ključju dolgo odsoten iz škofije ali ga ni nikakor mogoče pripraviti do tega, da bi delil redove on ali njegov namestnik z njegovim dovoljenjem⁵⁴. Na isti seji v tč. 23⁵⁵ je hotel koncil z istim pravilom obvezati regularje vseh redov. S tem odlokom so bili preklicani vsi privilegiji »od kogarkoli«. Tuj škof je lahko ordiniral regularje samo v treh primerih: če je diecezanski škof neupravičeno ugovarjal; če je bil odsoten ali je dal dovoljenje. V istem smislu je tudi bližnji tridentinski koncil znova pretresal privilegije regularjev.

III.

O LASTNEM ŠKOFU ZA ORDINACIJE REGULARJEV PO TRIDENTINSKEM KONCILU

Ko je tridentinski cerkveni koncil urejal obnovo vsega cerkvenega življenja, ni mogel molče mimo vprašanja privilegijev regularjev glede ordinacij, o katerem so takrat veliko razpravljali. V 11. poglavju 7. seje de ref. je najprej znova preklical vse privilegije »od kogarkoli« z besedami: »Dovoljenja za ordinacije »od kogarkoli« bodo uporabljali samo tisti, ki imajo

⁵¹ Mansi 28, 287.

⁵² Bull. Francisc., VI, 163.

⁵³ Tako trdi Benedikt XIV. v buli »Impositi nobis«, 3. marca 1747, 2 — Gasparri P. — Seredi J., Codicis Iuris Canonici Fontes, Romae 1923—1935, II, n. 376.

⁵⁴ Mansi 32, 972.

⁵⁵ Hefele VIII, 717.

pismeno potrjen zakonit razlog, zaradi katerega jih ne morejo ordinirati lastni škofje. In tudi tedaj jih sme ordinirati samo škof, ki biva v njegovi škofiji ali namesto njega opravlja škofovsko službo, ter po vestnem predhodnem izpitu«. Nato je v 8. poglavju 23. seje de ref. še določil: »Vsakega naj ordinira lasten škof; če kdo prosi, da bi ga ordiniral drugi, naj mu tega nikakor ne dovolijo niti pod pretvezo kakršnegakoli splošnega ali posebnega reskripta ali privilegija niti ob določenih rokih, ako njegovih vrlin in npravnosti ne priporoča potrdilo lastnega ordinarija«.

Kljub tem odločbam so mnogi menili, da privilegiji regularjev niso bili preklicani, deloma zato, ker niso bili omenjeni, deloma pa tudi, ker ni razloženo, ali je poleg priporočilnega pisma redovnega poglavarja potrebno ordinandom tudi pismo krajevnega škofa. Tako je nastala kontroverza, ali koncilski odlok velja tudi za regularje in ali je s temi odloki preklican privileg regularjev »od kogarkoli«.

Sv. Pij V., ki je bil iz dominikanskega reda, je zato odločil, da 8. poglavje 23. seje de ref. ne veže regularjev in se lahko svobodno obrnejo na kateregakoli škofa⁵⁶. Ker pa so nastajali vedno hujši spori, je Gregor XIII. (1572—1585) s konstitucijo »In tanta rerum« dne 1. marca 1573⁵⁷ Pijevo konstitucijo znova utesnil v okvir splošnega prava in tridentinskega koncila. Ko pa je umrl Gregor XIII. in je bil izvoljen za papeža Sikst V. (1585 do 1590) iz frančiškanskega reda, so regularji mislili, da je napočil čas, ko se bodo lahko rešili konstitucije Gregorja XIII. Ko pa je Sikst V. stvar dobro premislil in zaslišal generalne prokuratorje regularjev, je pravice redovnega predstojnika in diecezanskega škofa bistroumno razmejil tako, da ima »regularni predstojnik pravico podeljevati svojim podložnikom dimisorije«, toda samo »diecezanskemu škofu, ako ta ni odsoten ali ne bo imel ordinacij«; tedaj namreč »lahko pošlje dimisorije kateremukoli škofu, da le posvečujoči škof ordinanda izpraša«⁵⁸. Brez dvoma je hotel Sikst V. s tem odlokom rešiti dvome glede 11. poglavja 7. seje de ref. Končno je koncilski kongregacija 1. 1596 vso sporno zadevo popolnoma preuredila, ko je na ukaz Klementa VIII. (1592—1605) izdala odlok, s katerim je natančneje pojasnila Sikstovo uredbo. Imel je veljavnost splošnega zakona in je ostal z nekaterimi spremembami v veljavi do nove kodifikacije.

Ko je bil izdan ta odlok, so po pravici upali, da o teh sporih ne bodo več slišali, toda zgodilo se je nasprotno. Nekateri škofje zunaj Italije so začeli zahtevali, da regularjem za sprejem redov ne zadoščajo samo dimisorije njihovih predstojnikov, temveč so jim potrebne še dimisorije škofov njihovega rojstnega kraja (originis), da bi jim škofje drugih krajev smeli podeliti redove. Na drugi strani pa so regularji v španskem kraljestvu menili, da se lahko izognejo klementinskemu odloku. Trdili so, da s tem odlokom niso bili odpravljeni apostolski privilegiji, ki so bili njihovim redovom podeljeni neposredno ali per communicationem, da jih namreč sme

⁵⁶ Konstitucija »Etsi mendicantium« 16. maja 1567, 2. n. 7 — Gasparri, Fontes I, 121.

⁵⁷ Bullarium diplomatum et privilegiorum SS. Romanorum Pontificum, ed. Taurinensis, 1857 do 1872, VIII, 39: »Ta bula je vračanje v meje splošnega prava in odlokov tridentinskega koncila treh od Pija V. izdanih konstitucij za beraške in druge redove« t.j. navedene »Etsi mendicantium«, »Ad exsequendum« z dne 1. novembra 1567 (Bull. R. VII, 628—630) in »Romani Pontifices« z dne 6. avgusta 1571 (Bull. R. VII, 938—939).

⁵⁸ Povzeto po bulli »Imposita« 4. Glej Richter Ae. — Schulte Fr., Canones et decreta Concilii Tridentini ex editione Romana a. 1834, Lipsiae 1853, 197, n. 2.

ordinirati katerikoli škof. Inocenc XIII. (1721—1724) je zato imenoval posebno komisijo kardinalov za ta vprašanja, v njej pa je bil prihodnji Benedikt XIV. tajnik. Ko je Inocenc XIII. zvedel za mnenje omenjene posebne komisije, je v apostolskem pismu »Apostolici ministerii« 23. maja 1723⁵⁹ v § 17. izjavil, da se morajo klementinskega odloka popolnoma držati tudi v Španiji. Glede privilegijev »od kogarkoli« pa je odločil, da je za omenjeni učinek dovolj, če so bili podeljeni po tridentinskemu koncilu, čeprav niso mlajši od klementinskega odloka, da so le bili podeljeni neposredno in ne per communicationem.

Toda stvar s temi določbami še ni bila zadosti urejena. Zato je Benedikt XIV. (1740—1758) v svoji konstituciji »Impositi nobis« 27. februarja 1747⁶⁰ celotno vprašanje glede ordinacij regularjev dokončno uredil. Najprej je potrdil vse, kar so v tej stvari odločili njegovi predniki Sikst V., Gregor XIII. in Klement VIII. v omenjenih odlokih. Dodal pa je nove sankcije in pravila, ki so natančneje določala dotedanje pravo. Določbe Benediktove konstitucije so veljale do novega kodeksa in so jih po večini nespremenjene sprejeli v novi zakonik.

O privilegijih regularjev prejemati redove od katerega koli škofa po tridentinskem koncilu

V 8. in 11. poglavju 23. seje de ref. je tridentinski koncil odpravil vse privilegije regularjev »od kogarkoli«. Koncilskih odlokov pa niso takoj izpeljali, ker so regularji domnevali, da se njih ne tičejo, in jih zato niso hoteli sprejeti. Spor je trajal, dokler niso papeži uredili splošnega prava glede delivca ordinacij regularjem z omenjenimi novimi odloki.

Toda nekateri redovi so po tridentinskem koncilu od apostolskega sedeža dosegli obnovo ali potrditev omenjenega privilegija. Nekaterim redovom je bil ta privileg tudi nanovo podeljen. Kako je treba soditi o teh privilegijih?

O znova podeljenih privilegijih je že Inocenc XIII. v navedeni konstituciji »Apostolici ministerii« 30. maja 1723 izjavil, da niso bili preklicani s klementinskim odlokom. Benedikt XIV. pa je v § 13. bule »Impositi« določil, da ti privilegiji več ne veljajo, ako niso bili podeljeni po tridentinskem koncilu imenoma in neposredno posameznim redovom, ne pa per communicationem⁶¹. Iz tega sledi, da je bil ta privileg po tridentinskem koncilu neprenosljiv.

Za privilegije pa, ki so bili podeljeni pred tridentinskim koncilom in pozneje potrjeni, je Benedikt XIV. v buli »Impositi« odločil, da ne veljajo več, »razen... kolikor se lahko reče, da so bili prej podeljeni in pozneje potrjeni, če so bile te potrditve narejene na poseben način z dobesečno navedbo starega indulta tako, da se lahko spozna, da so bile izrečno znova obnovljeni. Vse druge potrditve, imenovane v splošni obliki, pa nikomur in v ničemer ne pomagajo do omenjenega učinka...«

Z neposredno podelitvijo in posebno potrditvijo je bilo torej mogoče po tridentinskem koncilu pridobiti omenjeni privileg. Zelo pa so razpravljali

⁵⁹ Gasparri, Fontes I, n. 280.

⁶⁰ Gasparri, n. d., II, n. 376.

⁶¹ Gasparri, n. m.

juristi po klementinskem odloku, ali je možen običaj proti temu odloku. Gre samo za čas po klementinskem odloku, ker pred njim so regularji napačno domnevali, da zanje velja tak privilegij. Omenjeni odlok je to možnost z jasnimi besedami dokončno odpravil. Nobena posebna klavzula pa ni branila morebitnih poznejših običajev. Vendar je vprašanje ostalo nerešeno.

Splošno pravo glede delivca ordinacij regularjem je po tridentinskem koncilu precej napredovalo. Po kratkem času pravne negotovosti, ali res vsi regularji uživajo privileg »od kogarkoli«, je bilo s papeškimi odloki zopet vzpostavljeno splošno pravo, preskušeno po starih concilijih in z večstoletno prakso. Natančneje so tudi določili vzroke, zaradi katerih so regularji oproščeni splošnega pravila, da morajo prejemati redove od krajevnega škofa. S strogo ločitvijo obojestranskih pravic so prenehala nesoglasja med škofi in regularji glede tega vprašanja. Premišljeno izdelani predpisi so končno skoraj nespremenjeni prešli v novi zakonik.

Po preklicu splošnega privilegija regularjev »od kogarkoli« je bilo tudi določeno, pod kakšnimi pogoji veljajo podobni privilegiji, ki so bili nanovo podeljeni ali potrjeni. Z odločbo, da so ti privilegiji neprenosljivi, je bil onemogočen razvoj, podoben tistemu tik pred tridentinskim concilijem. Prav zato je tudi razširitev teh privilegijev do današnjih dni ostala zelo omejena.

IV.

O DELIVCU ORDINACIJ REDOVNIKOM Z NAVADNIMI OBLJUBAMI

Po starem pravu si redovniškega stanu brez slovesnih zaobljub niso mogli niti predstavljati niti ga niso kot takega priznavali. Sv. Ignacij je prvi dopustil v svoji Družbi člane, ki so delali samo navadne obljube, o katerih je Gregor XIII. v konstitucijah »Quanto fructuosius« 2. februarja 1583⁶² in »Ascendente Domino« 25. maja 1584⁶³ izrecno poudaril, da so pravi redovniki. Teoretično je bilo s tem rešeno vprašanje, ali navadne obljube pogojujejo obstoj redovniškega stanu. Odprta je tudi bila pot za ustanavljanje novih redovnih družin z zgolj navadnimi obljubami. Dalje so po tridentinskem conciliju nastale družbe s samo zasebnimi navadnimi obljubami, npr. misijonska družba sv. Vincencija Pavelskega, ustanovljena l. 1624. Nekatere izmed teh družb so si duhovniško in pastoralno službo izbrale za svoj drugoten namen. Ko so njihovi člani hoteli prejeti sv. redove, je bilo treba določiti, kateri zakoni so odločilni za njihovo ordinacijo, in posebej, kateri škof je njihov lastni ordinator.

Splošno pravo redovnikov z navadnimi obljubami

Nekateri predstojniki moških kongregacij z navadnimi obljubami so mislili, da morejo po načinu regularjev podeljevati svojim podložnikom dimisorije za diecezanskega škofa, bodisi zaradi oblasti, ki jo imajo nad svojimi podložniki, bodisi zato, ker podložniki potem, ko so naredili oblju-

⁶² Gasparri, n. d., I, n. 150 — Bull. Rom., tom. 4, IV, 23—25.

⁶³ Gasparri, n. d., I, n. 153 — Bull. Rom., tom. 4, IV, 55—60.

be in bili pridruženi redovni družini, prenehali biti pod vodstveno oblastjo škofa rojstnega kraja ali prejšnjega domovališča, ampak so pod oblastjo diecezanskega škofa.⁶⁴ Preveč pa je bilo zaradi teh razlogov sklepati, da predpisi, določeni za ordinacije regularnih klerikov, veljajo tudi za ordinande kongregacij za navadnimi obljubami. Predstojniki moških ustanov z navadnimi obljubami, čeprav so dobili potrditev od apostolskega sedeža, niso mogli po splošnem pravu izdajati dimisorijev svojim podložnikom za prejem redov. Odlok Klementa VIII. z dne 15. marca 1596 in bula »Impositi« Benedikta XIV. govorita samo o regularnih predstojnikih in o njihovih podložnikih, prav tako regularjih. Regularji pa se imenujejo samo člani redov s slovesnimi zaobljubami. Sicer pa niti regularni predstojniki niso mogli izdajati dimisorijev svojim podložnikom regularjem z navadnimi obljubami za višje, ampak samo za nižje redove.⁶⁵

Lasten škof teh redovnikov torej ni bil škof kraja, kjer je stala redovna hiša, temveč škof rojstnega kraja ali beneficija ali na poseben način umevanega domovanja, kot je bilo določeno v konstituciji Inocenca XII. »Speculatores« za svetne klerike.⁶⁶ Ker ni bilo mogoče za te ustanove uporabiti klementinskega odloka, je preostalo zanje samo še splošno pravo za svetne klerike. Članov teh ustanov ni mogel nihče ordinirati kot samo tam omenjeni škofje ali z njihovimi dimisoriji, drugi škofje.⁶⁷ Kar pa je veljalo za kongregacije z navadnimi obljubami, je veljalo še mnogo bolj za ustanove z zasebnimi obljubami.

Indult po načinu splošnega prava za regularje

Več kongregacij je prejelo od sv. sedeža indult, da smejo pošiljati svoje člane k diecezanskemu škofu ali v njegovi odsotnosti ali z njegovim dovoljenjem h kateremu koli škofu, da jih ordinira. Tako sta že Urban VIII. (l. 1632) in Aleksander VII. (l. 1655) dovolila Misijonski družbi pravico izdajati dimisorije.⁶⁸

V starih indultih je bil često dodan pogoj, naj gojenca pred izdajo dimisorijev eskardinirajo iz njegove škofije. Razlog za ta pogoj je bil, da se ne bi člani redovnih kongregacij, posvečeni v duhovnike, če bi pozneje stopili iz reda ali bi jih odslovili, vrnili v lastno škofijo, kjer bi bili lahko škofu v veliko breme.

Ko pa je 4. novembra 1892 kongregacija za škofe in redovnike z odobritvijo papeža Leona XIII. izdala odlok »Auctis admodum«, je v njegovem § 13. določila, da ne smejo predstojniki več odpuščati članov ustanov z navadnimi obljubami potem, ko so prejeli sv. redove; kvečjemu to lahko store pod zelo težkimi pogoji kot v redovih regulatorjev. Če pa jih odpuste, nimajo

⁶⁴ Many S., *Praelectiones de sacra ordinatione*, Parisiis 1905, 409.

⁶⁵ Izjave Pija IX. (1846—1878), dane 12. junija 1858, art. 7 v Bizzarri A., *Collectanea in usum secretariae S. C. Episcoporum et Regularium*², Romae 1885, 855—857. — Prim. Leona XIII. odlok »Auctis«, 4. novembra 1892, 2 v ASS, XXV, 312.

⁶⁶ To bivališče zahteva s prisego potrjen namen vedno tam ostati ali nepretrgano bivanje 10 let ali precejšen čas bivanja z zgraditvijo hiše in prenosom v to škofijo večine premoženja, ako ni neznatno (Lucidi Ang., *De visitatione sacrorum liminum seu instructio S. C. Concilii iussu S. M. Benedicti XIV. super modo conficiendi relationes de statu ecclesiarum*, Romae 1878, t. I, c. 2., n. 87, p. 165).

⁶⁷ Prim. Vermeersch A., *De religiosis institutis et personis*, Brugis 1902, t. I, p. 293, n. 483 in Gasparri P., *Tractatus canonicus de sacra ordinatione*, Parisiis — Lugduni 1893—1894, II, n. 931.

⁶⁸ Honorante R., *Praxis secretariae tribunalis Emi. et Revmi. Dmni. D. Cardinalis Urbis Vicarii*², Romae 1762, c. XII, nota X, p. 127.

nobene pravice kaj zahtevati od svojega škofa, niti vzdrževalnine, temveč ostanejo v redu, dokler ne najdejo škofa, ki jih bo dobrohotno sprejel. Ker se po tem predpisu škofom ni bilo treba bati škode od redovnikov, je pogoj ekskardinacije odpadel. Novi indulti po l. 1894 tega pogoja res niso več zahtevali.⁶⁹

Predstojniki, ki so imeli tak privileg, so bili torej na splošno dolžni odpošiljati svoje podložnike k škofu kraja, kjer je bila redovna hiša ordinanda. Kot regularni predstojniki pa so lahko odpošiljali svoje podložnike ordinirati h kateremu koli škofu v primeru odsotnosti diecezanskega škofa ali izostanka ordinacij v bližnjem zakonitem roku ali izpraznitve škofijskega sedeža. Podobno je bilo treba upoštevati dva pogoja pri odpošiljanju podložnikov h diecezanskemu škofu: da niso nalašč odlašali z izdajo dimisorijev do takrat, ko bo diecezanski škof odsoten ali ne bo imel ordinacij; drugič so morali navesti vzrok, zakaj jih pošiljajo k tujemu škofu: ker je namreč domači škof odsoten ali ne bo imel ordinacij. Ta dva pogoja zahteva klementinski odlok, ki je na podlagi privilegija obvezen tudi za te predstojnike.

Ako so bili privilegiji redovnih kongregacij raztegnjeni tudi na njihove novince, je tudi za njihove ordinacije veljalo splošno pravo regularjev. Sicer so se morali ravnati po splošnem pravu za svetne klerike kot novinci regularnih redov.

Privilegiji prejetanja redov od kateregakoli škofa

Nekatere ustanove z navadnimi obljubami in celo družbe z zgolj zasebnimi obljubami so od sv. sedeža prejele privileg prejemati redove od katerega koli škofa, ki živi v milosti in edinosti z apostolskim sedežem.

Zadnja leta so ta indult težje podeljevali. Teh privilegijev tudi ni bilo mogoče doseči per communicationem, temveč samo z neposredno, poimensko in izrečno podelitvijo. Kar je Benedikt XIV. v § 13. bule »Impositi« določil za regularje, je še veliko bolj veljalo za ustanove z navadnimi obljubami.

Redovne družbe z navadnimi obljubami so se takó glede ordiniranja svojih gojencev pred novim kodeksom delile na tri razrede: a) večina je bila podložna splošnemu pravu za svetne bogoslovce; b) mnoge ustanove so dobile indulte, da smejo svoje podložnike pošiljati ordinirati po določenih klementinskega odloka; c) najmanjši del teh družb pa je dosegel privileg prejemati ordinacije od kateregakoli škofa.

V.

O OBLASTI REGULARNIH OPATOV GLEDE ORDINACIJ

Škof je redni delavec sv. redov, ker ima v moči svojega škofovskega posvečenja brez kakršnegakoli dovoljenja oblast veljavno ordinirati. Nava-

⁶⁹ Glej ta obrazec pri Many, n. d., 412.

den duhovnik pa je njihov izreden delivec, ker ne more podeljevati vseh redov niti ne more veljavno podeliti nobenega reda brez papeževega pooblastila. Mednje štejemo tudi regularne opate. Že od nekdaj jim je bila dana oblast deliti tonzuro in nižje redove. Katerim regularnim opatom je bila torej ta oblast dodeljena in katerim regularjem so lahko delili redove?

Od začetka do tridentinskega koncila

Prva avtentična listina, ki govori, da je bila opatom podeljena oblast glede ordinacij, je 14. kanon II. nicejskega koncila l. 787, kjer beremo: »Vsak predstojnik samostana sme polagati roke za službo bravca, toda samo v lastnem samostanu, ako je namreč na tega predstojnika škof položil roke za službo hegumena in je le-ta sam tudi duhovnik.«⁷⁰

Cerkveni zbor govori samo o bravstvu, ne pa o drugih nižjih redovih, morda zato, ker je bil takrat v vzhodni Cerkvi to edini nižji red pred subdiakonom.⁷¹ V zahodni Cerkvi pa je bila ta oblast raztegnjena na vse nižje redove.

Da bi mogel opat podeljevati red bravca, nicejski koncil predvsem zahteva, da je duhovnik, čeprav, kot pripominja Balsamon,⁷² ne potrebuje duhovništva za to, da je predstojnik, pač pa, da more ordinirati bravece. Ni pa tako jasno, ali omenjeni kanon zahteva tudi opatsko blagoslovitev za opata ordinatorja. Heirothesia, ki jo zahteva kanon, je lahko tudi mašniško posvečenje.⁷³ Nazadnje določa kanon, da sme omenjeni red podeljevati samo »v lastnem samostanu«. Opatu ni dovoljeno podeljevati bravstva zunaj samostanskega obzidja; zdi se, da mu je dana oblast ordiniranja samo za tiste, ki so njegovi podložniki.⁷⁴

Razlog za to pooblaščenje, kot pripominja Balsamon,⁷⁵ je bil, ker so menihi večinoma stanovali v puščavi, zato jim je bilo težavno hoditi v mesta in tam iskati škofove za prejem redov. Dalje poroča, da po mnenju nekaterih niti ta kanon ne dovoljuje opatom ordinacije brez škofovega dovoljenja. Če namreč opatu ni dovoljeno brez škofovega dovoljenja spovedovati svojih menihov, bi smel še mnogo manj ordinirati svoje podložnike brez tega dovoljenja. S tem mnenjem se on ne strinja.⁷⁸

Nicejski kanon je bil sprejet v Gratianov Dekret v c. 1, DLXIX. Besede »po običaju nastavljanja opatov«, ki odstranjujejo vsak dvom glede nujnosti opatske blagoslovitve pri opatu ordinatorju, sicer manjkajo v izvirnem besedilu, toda dobro izražajo tedanje splošno veljavno pravo. Samo tisti opatje imajo torej oblast podeljevati redove, ki so duhovniki in so od škofa prejeli opatski blagoslov. Nicejski kanon v Gratianovi obliki navaja tudi dekretal Inocenca III. v c. 11, X, de aetate en qualitate et ordine praeficendorum I, 14, kjer papež avtentično razlaga nicejski kanon o prvi tonzuri.

⁷⁰ Mansi 13, 753; Hefele III, 479 sl.

⁷¹ Hallier Fr., De sacris electionibus et ordinationibus ex antiquo et novo Ecclesiae usu, Romae 1739, p. II, sect. V, c. 1, art. II, n. 12.

⁷² N. d., comment. in h. c., p. 533.

⁷³ Prim. Hallier, n. d., p. II, sect. V, c. 1, art. II, n. 12.

⁷⁴ Hallier, n. m.

⁷⁵ N. m.

⁷⁶ Prim. Morinus J., Commentarius de sacris Ecclesiae ordinationibus, Antwerpiae 1695, p. III, exercit. IV, cap. IV, n. 6, p. 211–212.

Kar se tiče opatske blagoslovitve, ni bila absolutno potrebna za dosego te oblasti. Ker škofje niso hoteli blagoslavljeni podložnih opatov, ki so jih cistercijani nastavljali namesto pokojnih ali odstavljenih, jim je zato Aleksander III. (1159—1181) l. 1169⁷⁷ dovolil, da smejo ti opatje blagoslavljeni svoje menihe in delati vse drugo, kar spada k službi, če jih škof, ko je tretjič naprošen, ne bi hotel blagosloviti. Treba je bilo vložiti tri prošnje. Hostiensis (dekretalist Henrik de Sugessio, tako imenovan, ker je bil kardinal v Ostiji, umrl 1271) pripominja k temu, da kakor s trojnim opominom doženeš kljubovalnost podložnika, tako se s trojno prošnjo prepričaš o trdosrčnosti in trmi prelata. Povrhu svetuje, da se o tej poizvedbi napravi zapisnik. Če pa škof že prvo prošnjo izrečno zavrne, ga po njegovem mnenju ni treba več prositi, zakaj prepričati se je treba samo glede negotovih, ne pa glede gotovih stvari. Zahtevalo pa se je, da je škof odklonil to zlona merno, tj. brez navedbe upravičenega vzroka. Če škof odkloni iz upravičenega vzroka, tedaj se mora opat vzdržati uporabe privilegija in naj se obrne na predstojnika. Ako škof nato ne more dokazati svoje pravice, naj se kaznuje. Nekateri so menili, da se opatje lahko poslužijo privilegija, čeprav bi škof odklonil iz upravičenega razloga. Toda to mnenje so zavrnili Hostiensis, Inocens IV. in pa Joh. Andreae. Zdi se namreč, da papež s to uredbo ni izključil pametnega razloga, ki se splošno upošteva, tako na sodišču kot izven njega. Odsotnost upravičenega vzroka se dozdevno predpostavlja tudi v besedi »trdosrčnost«. Tako navaja Johannes Andreae, In V. libros Decretalium Novella Commentaria, Venetiis 1581, Comm. in h. c. n. 2. in comm. in h. decr. n. 6, 7 in 9.

Po splošno veljavnem pravu pred tridentinskim koncilom so regularni opatje, ako so prejeli opatski blagoslov od škofa ali so trikrat brezuspešno prosili zanj škofa, ki ga je neupravičeno odklanjal, ali če je škof njihovo prošnjo že prvič izrečno neupravičeno zavrnil, mogli deliti vse nižje redove in tonzuro menihom in novincem svojega samostana kakor tudi svojim svetnim podložnikom.

Od tridentinskega koncila do nove kodifikacije

Tridentinski koncil ni določil nič novega o zahtevanih pogojih, kakšen mora biti opat. Dal pa je nova določila o razsežnosti tega privilegija glede podložnikov. V c. 10. 23. seja de ref. je namreč predpisal: »Opatom..., ki bivajo v mejah kake škofije, čeprav se imenujejo izvzeti, ali nobene škofije, ni dovoljeno odslej podeljevati tonzure in nižjih redov nikomur, ki ni regular in njihov podložnik.«

Odlok je omejil oblast regularnih opatov glede ordinacij na njihove redovne podložnike. Zato ni smel več ordinirati svojih svetnih podložnikov. še mnogo manj pa druge laike z dimisoriji, ako niso izrečno dobili ustreznega apostolskega privilegija po tridentinskem koncilu. Nekateri so ta privileg res prejeli.⁷⁸

Mogli pa so ordinirati svoje podložnike, ki so napravili slovesne obljube, in po splošnem mnenju tudi tiste z navadnimi obljubami po noviciatu pred slovesnimi obljubami, čeprav ti niso regularji v strogem pomenu be-

⁷⁷ J L n. 7767.

⁷⁸ Benedictus XIV., De synodo dioeclesana, Romae 1755, II, XI, n. 16.

sede.⁷⁹ Med regularje pa se ne štejejo novinci, zato teh ne morejo ordinirati.

Ker sme regularni opat ordinirati samo svoje podložnike, zato naslovnemu opatu ni dovoljena kakršnakoli ordinacija. Nima namreč vodstvene oblasti niti nad svojimi podložniki. Podoben primer nastane, ako opat, čeprav blagoslovljen in regular, zapusti svojo opatijo. Če ordinira po odhodu iz opatije, je ordinacija neveljavna. Ker je zapustil svojo opatijo, ni več opat samostana niti nima več svojih podložnikov.

Mnogo pa so razpravljali avtorji po tridentinskem koncilu, ali opat, če je pravilno blagoslovljen ali kako drugače uživa privilegij delitve redov, nedopustno ali neveljavno podeli redove drugim, ki niso njegovi podložniki. O tem je obstajalo dvojno mnenje. Eni so mislili, da je taka ordinacija nedopustna, vendar veljavna. Drugi pa so bili mnenja, da je ordinacija v tem primeru ne samo nedovoljena, temveč tudi neveljavna. Dvom je ostal nerešen do novega kodeksa, ki se je odločil za drugo mnenje.

Ker ni tridentinski koncil glede pogojev v opatovi osebi ničesar spremenil, so ostali v veljavi vsi zadevni zakoni in privilegiji, ki so izšli in bili podeljeni pred tem koncilom. Po splošnem pravu še naprej niso mogli ordinirati, ako niso bili duhovniki in jih ni blagoslovil njihov škof ali ga niso vsaj trikrat ponižno prosili za blagoslovitev. Opata je blagoslovil škof dieceze, ako opatija ni bila nullius; bližnji škof, če je bila nullius; če je bil sedež dieceze ali bližnji škofijski sedež izpraznjen, pa metropolit. Mnogo redovnih družb pa je dobilo privileg, da njihove opate lahko blagoslovi kateri koli katoliški škof ali generalni predstojnik ali regular, ki ga oni pooblastijo, ali pa opatje, ko so izvoljeni, že veljajo za blagoslovljene.⁸⁰ Taki privilegiji, ki so jih podeljevali že pred tridentinskim koncilom, so ostali v veljavi, ker jih koncil ni nikoli preklical.

Benedikt XIII. (1724—1730) je 6. maja 1725 v konstituciji »Commissio« stvar še bolj opredelil.⁸¹ Predvsem ukazuje opatom, da morajo prejeti blagoslovitev »v enem letu po izvolitvi«, in sicer pod kaznijo suspenzije latae sententiae za dobo enega leta od službe ali vsaj trikrat ponižno prositi škofa, v čigar škofiji je opatija (če je opatija zares nullius, bližnjega škofa) ali metropolita. Nadaljuje pa konstitucija: »... isti izvoljeni opati smejo med navedenim vmesnim rokom svobodno in dopustno opravljati opatska opravila«. V letu po izvolitvi, četudi ne bi prejeli ali trikrat zaprosili za blagoslovitev, opati uživajo svoj privileg. Od dolžnosti prejeti ali prositi za blagoslov škofa konstitucija izvzema tiste opate, ki so dobili od apostolskega sedeža privileg, da smejo prejeti blagoslovitev od svojih regularnih predstojnikov ali od prelatov, ki so jih ti pooblastili, ali da veljajo izvoljeni že za blagoslovljene. Vseh teh privilegijev se je treba »neomajno držati«, ukazuje Benedikt XIII. v omenjeni buli.

Regularni opatje so torej po splošnem pravu pred novim kodeksom mogli samo svojim podložnim regularjem deliti tonzuro in nižje redove. Da so imeli to blast, je bilo potrebno, da so bili duhovniki in so prejeli opatski blagoslov, katerega so morali prejeti v enem letu po izvolitvi ali

⁷⁹ Nasprotno mnenje zagovarja Gasparri, De s. ord., II, n. 949.

⁸⁰ Decreta authentica Congregationis Sacrorum Rituum, Romae 1898—1927, I, 232, n. 1131.

⁸¹ Bull. Rom., XII, 129.

zanj trikrat prositi. Brez tega blagoslova so mogli regularni opatje samo v treh primerih ordinirati: a) eno leto po izvolitvi; b) če jih škof na trojno ponižno prošnjo ni hotel blagosloviti; c) če so imeli poseben privileg.

Vsa ta zakonodaja je v novem kodeksu doživela precejšnje spremembe.

Povzetek, VINKO BEVK: KDO JE ORDINIRAL REDOVNIKE?

Delivec ordinacij redovnikom ni bil vedno isti. Skrčen zgodovinski pregled nam pove: a) kateri je bil doslej lasten škof pri ordinacijah regularjev; b) kdo je ordiniral redovnike z navadnimi obljubami; c) posebno pravico opatov podeljevati svojim podložnim in drugim nekatere redove.

Zusammenfassung, VINKO BEVK: VON WEM WAREN DIE ORDENSLEUTE ORDINIERT?

Es waren nicht immer dieselben, die ordinierten. Im kurzen Überblick zeigt der Verfasser: a) wer bisher »Ordinarius proprius« bei den Weihen der Regularkleriker war; b) wer die Ordensleute mit gewöhnlichen Gelübden ordinierte; c) das besondere Recht der Ordensäbte ihren Untergebenen und auch anderen einige Orden zu verleihen.

Résumé, VINKO BEVK: QUI CONFÉRAIT LES ORDRES SACRÉS AUX RELIGIEUX?

Le ministre de l'Ordre des Religieux n'a pas été toujours le même. Une vision succincte de l'histoire nous informe sur a. l'Ordinaire des ordinations des clercs réguliers; b. sur le ministre de l'Ordre des religieux à vœux habituels; c. sur les droits spéciaux des abbés de conférer certains ordres à leurs sujets.

PREGLEDI

ČE TEOLOGIJA »OLAJŠUJE LADJO, KI JE NA MORJU ZAŠLA V STISKO«

(H. U. v. Balthasar)

Enajst nemških teologov, med njimi 7 profesorjev za dogmatično teologijo (A. Grillmeier, W. Kasper, K. Lehmann, K. Rahner, J. Ratzinger, H. Riedlinger, Th. Schneider), 1 za moralko (B. Stoeckle), 2 za sv. pismo, stare (A. Deissler) in nove zaveze (J. Kremer), pa tudi H. U. v. Balthasar, ki nikoli ni bil službeni akademski učitelj, so vsak pod posebnim vidikom kritično prereševali »Christ sein« H. Künga. Zbrali so svoje bolj kratke, a zgoščene razprave v knjigo, ki je izšla pod naslovom »Diskussion über Hans Küngs ‚Christ sein‘«.

1. Na prvem mestu zastavlja J. Ratzinger vprašanje: »Kdo je odgovoren za povedke teologije?« (7—18). — Pri Küngu postane »historični Jezus«, tisti Jezus, ki si ga zamišlja »kritična« eksegeza, pravo merilo krščanskosti (»Christ-sein«), ne pa Jezus evangelijev, češ da je ta Jezus proizvod izročila, kakršno je živel v prvem krščanskem občestvu, in sad redakcijskega dela evangelistov. Tak »historični Jezus« postane prava »norma normans« za teologijo in vero. To pa je — poudarja zoper Künga Ratzinger — rekonstrukcija. »No in prav do temeljev spodbijam to, da bi človek mogel živeti od rekonstrukcije, ne glede na to, da ne morem s Küngom deliti njegovega optimizma glede stopnje izvedljivosti takšne rekonstrukcije, če pomislim na pojav eno- in polstoletne historično-kritične eksegeze. Re-konstrukcija, tudi najbolj posrečena, je vedno konstrukcija; torej nič prvotno-živega, marveč dodatno zamišljenega — življenje pa more prihajati le iz življenja« (11). »Tkim. historični Jezus se je, kjer hoče nadomestiti vero, še vselej izkazal za surogat, ki ni preživel nobenega od njegovih iznajditeljev. Küngova knjiga napravlja — s svojo načelno odpovedjo dogmi kot dogmi — na simptomatičen način bednost teologije sploh vidno, bednost, ki je zmaga nad njo daleč pomembnejša kakor pa spoprijemanje z raznimi oblikami, v katerih se teologija spet in spet konkretno pokaže« (17). — Ratzinger sicer priznava odlike Küngove knjige, tako da bi mogla mnogim pomagati k pristopu h Kristusu. »Morda niti ne bi bilo treba zelo veliko predrugačiti v posameznostih, da bi postala predkateheza«. K temu pa takoj dostavlja: »Vendar, kakor je zdaj celota zgrajena, ravno ne vodi onkraj sebe; bravca sicer sprosti v svobodo nečesa nedoločena, a prav s tem zapre pot v določenost in nepoljubnost skupne cerkvene vere. Odprtost te knjige se zlomi na odločilnem mestu; in ta usmeritev je neopazno povsod navzoča. Ali pa naj bi vendarle ne upali, da bo Küng, ki nudi za to tako mnogo osnovnih pogojev, nekega dne svojo knjigo spremenil v pravo

„Summa pro paganis?“ Tako končuje Ratzinger svojo dobrohotno in hkrati odločno kritiko.

2. W. Kasper, ki je Küngov kolega na tübinški univerzi, svoj sestavek prav tako naslavlja v obliki vprašanja: »Christsein ohne tradition?« (19 do 34). — Kasper predvsem naglaša, da sv. pisma nikoli ni mogoče brez zablod, ki vodijo v slepo ulico, trgati stran od apostolskega izročila in od apostolskega nasledstva v Cerkvi z njeno škofovsko službo. »V prvih stoletjih je Cerkev v obrambi zoper gnozo, v najhujšem spoprijemu, kar jih je morala kdajkoli prestati, postavila v svetlo luč tri nasipe in s tem tri temeljne stebre: kánon sv. pisma, apostolsko izročilo in apostolsko nasledstvo v škofovski službi. Vse to troje sestavlja neločljivo enoto, ker je sv. pismo in izročilo — kakor sta izrazito poudarjala npr. Irenej in Tertulijan — konkretno najti le v Cerkvi, in sicer v določeni Cerkvi, ki je v občestvu z apostolsko službo (Iren., Adv. haer 3, 4, 1; Tert., De praescr. 21). Združitev novozaveznih spisov v kánon in bramba sv. pisma zoper gnostične dostavke sta bili vendar delo Cerkve. Zato obstoji svetopisemski kánon le v povezavi z izročilom in apostolskim nasledstvom. Trajno normativni izvor imamo le v tem in prek tega, kar je iz tega izvora izšlo — poapostolska Cerkev. — Iz tega sledi dvoje: Cerkev je trajno vezana na sv. pismo kot na svoj ‚kánon‘, t.j. merilo; vse oznanjevanje Cerkve more in sme biti le živo razlaganje sv. pisma. A to živo razlaganje sv. pisma more potekati **obvezno in kanonično** le v Cerkvi, ki stoji v občestvu z apostolsko službo. S tem, da je poapostolska Cerkev sestavila kánon, se je torej postavila **pod sv. pismo**, postavila pa se je hkrati **nad posameznikovo subjektivno razlaganje sv. pisma**...« (25). H. Küng pa v svoji knjigi tega ne upošteva; iz nje ni vsaj mogoče razbrati takšnega, nujno potrebnega upoštevanja. Kasper odločno naglaša: resnične krščanskosti, kakršno je mogoče razbrati iz sv. pisma, katerega brez povezave z izročilom sploh ne moremo pravilno razumeti, ni brez Cerkve, in sicer Cerkve z apostolsko avtoriteto. In navaja besede, ki jih je o tem pred l. 1835 zapisal veliki tübinški teolog J. A. Möhler: »Rekel bo kdo: kam more to voditi kakor le do tega, da brez katoliške Cerkve in zunaj nje ni nikakršne objektivne gotovosti o krščanstvu in celotnem njegovem odrešenjskem nauku? Dejansko je tako, in prav to hočem pokazati. Slišim besede, ki izrekajo zaničevanje: Nič drugega kakor Cerkev, Cerkev, Cerkev; in jaz odgovarjam: nič drugače ne gre in ne more iti drugače; kajti brez katoliške Cerkve nimamo nikakršnega Kristusa in nikakršnega sv. pisma. Odvzemite katoliško Cerkev le v mislih iz zgodovine krščanstva stran, in se vprašajte, kaj še veste potem o krščanstvu?« (33).

3. A. Deissler podaja pripombe h Küngovemu »ravnanju s sv. pismom stare zaveze« (35—43). Küng predvsem v najrazličnejših stvareh vse preveč postavlja v nasprotje podobo Boga postave in Boga milosti, preroštvo zoper institucijo in duhovništvo. Ne vidi, da je že v stari zavezi, predvsem pri prerokih in v Devteronomiju, takšno nasprotje zelo jasno pretrgano. Ko Küng podaja poteze »historičnega Jezusa«, ne pazi dovolj na to, da poleg diskontinuitete med obema zavezama ne bi hkrati prikrajševal kontinuitete v prikazovanju in ocenjevanju. Ta kontinuiteta je v »Christ sein« preslabotno

zapostavljena. Zato tukaj ni videti odrešenijsko-zgodovinske perspektive obeh zavez; ni videti, da se obe zavezi druga drugo legitimirata (43).

4. J. Kremer daje svojemu prispevku naslov: »Marginalien eines Neutestamentlers. Zum Umgang mit den Ergebnissen der neueren Exegese«: (44—59). — Küng — tako pravi Kremer — je sicer v mnogih točkah kritičen nasproti liberalni protestantski kritik in priznava meje historično-kritične metode, vendar pa praktično sprejema mnoge izsledke eksegeze, kakor jo sam izbira, kot resnico o Jezusu sploh. »Jezusovega stališča do postave, templja in bogočastja, kakor tudi pripovedi o praznem grobu, deviški roditvi in preeksistenci, nikakor vsi raziskovalci ne presojajo s takšno gotovostjo ali celo takó enostransko negativno, kakor to dela Küng. Marsikatera Küngova jezikovna formulacija razen tega izdaja ne sicer ‚prahu in proda dveh tisočev let‘, pač pa prah in prod 20. stoletja (ko govori npr. o Jezusovem ‚uporu zoper hierarhijo‘, o Jezusovi ‚nesakralni molitvi‘ itd.)... in daje s tem spoznati vpliv modernih kategorij na Küngovo razlago. Za marsikatero Küngovih izvajanj o Jezusu iz Nazareta velja to, kar je F. Hahn ob sklicevanju na A. Schweitzerja zapisal l. 1972: ‚Historični Jezus v tistem trenutku, v katerem je odtrgan od skale cerkvenega nauka, zaide v zakleti krog vodil tistega časa, ki je lasten razlagalcem« (48).

Kremer močno graja Küngovo ravnanje z Janezovim evangelijem in sploh s povelikonočnimi razlagami Jezusovega življenja, kakor da bi to sploh ne imelo zares prave vrednosti (48—51), zlasti ne povedki o Kristusovi preeksistenci. »Küng sicer s poudarkom — tega ne smemo prezreti, priznava, da Jezus ni preprosto človek kakor drugi ljudje in da ga je v pravem pomenu mogoče imenovati ‚Sina božjega‘ (npr. 439). Vendar pa marsikatero Küngove izjave in izvajanja o preeksistenci (npr. 435 ss.) zbujaajo najmanj vtis, da je Jezus samo človek, čeprav edinstveno. A po povedkih nove zaveze Jezus presega razsežnosti človečnosti. Po pravici naglašja Küng — ko se pridružuje E. Käsemannu — pomen križa za Pavlovo oznanilo (388 sl.). Toda ali ni Pavlovo oznanilo o križu prav zato tako pomembno, ker je Križani Sin božji (prim. Rimlj 5, 10; 8, 32; Mr 15, 39)? In ali ni Pavlovo in pracerkveno razlaganje odrešenijsko-zveličavne pomembnosti Jezusove smrti bistveno odvisno ravno od tega, da nam prinaša odrešenje smrt Sina, ki ga je poslal Oče?« (51—52).

Kremer zlasti kritizira Küngovo razlago Jezusovega odnosa do Cerkev, kakor da bi Cerkev kot ustanova sploh ne izviralala od Kristusa. Kremer poudarja: »Kakor enoumno pričuje celotna nova zaveza, Jezusovo križanje ni pomenilo polom njegovega dela — in tudi Jezus ni mogel svoje smrti razumeti takó — marveč je to delo dobilo z njegovo smrtjo in vstajenjem preokret in nov začetek. — Na mesto Izraela, ki naj bi se spreobrnil in sprejel Jezusovo vabilo ter se naravnal na odrešenje vseh ljudi, je sedaj stopila — takó moremo sklepati iz podatkov nove zaveze — Cerkev iz Judov in poganov kot resničen Izrael, in sicer v povezavi s krogom učencev, posebno dvanajsterih, in s predvelikonočno Jezusovo dejavnostjo. Kajti ob sklicevanju na prikazovanja Vstalega in na izkustvo glede Sv. Duha, ki je prihajal od njega, so se po Jezusovi smrti zbrali razpršeni učenci v Jeruzalemu in so se kmalu razumevali — računati je treba s procesom, ki je

trajal mesece in leta — kot ‚božjo Cerkev‘ (1 Kor 1, 2; 1 Tes 1, 1), kot ‚božje ljudstvo‘ (Rimlj 9, 25.26; 1 Pet 2, 9.10), kot ‚Izraela božjega‘ (Gal 6, 16; Rimlj 9, 6), kot ‚svete‘ (Rimlj 1, 7; 1 Kor 1, 2; 16, 15 in mnogokrat), kot ‚izvoljene‘ (Rimlj 8, 33; Kol 3, 12; 1 Pet 1, 1) ... Za današnjega raziskovalca je presenetljivo, kako močno se je prvotno Cerkev zavedala, da je z ene strani vezana na predvelikonočne Jezusove besede (ipsissima verba), in kako jih je z druge strani svobodno nanovo razlagala. Primerjajmo le navodila učencem, poslanim pred veliko nočjo (Mr 6, 8—11 vzpor.), z ravnanjem prvih krščanskih misijonarjev (prim. 1 Kor 9, 4—6) ...» (54). »Ne smemo pa diastaze med Jezusovim delovanjem pred veliko nočjo in novim začetkom njegovega dela v Cerkvi napačno razumeti v tem smislu, kakor da bi Cerkev ne imela nič ali komaj kaj opraviti z Jezusom in kakor da bi mogli celo, kakor se danes pogosto dogaja, Jezusa izigravati zoper Cerkev. To bi bilo povsem v nasprotju s temeljnim namenom nove zaveze ... Nikakor ni res, da bi Cerkev ne imela nikakršne pravice imeti se za Jezusovo Cerkev. Saj ni nobenega dvoma, da se je prvotna Cerkev že od začetka zavedala, da je vezana na Jezusovo pridigo in delovanje. To med drugim sledi iz tega, da evangelisti povelikonočnih naročil (Gospodovih besed) sploh ne razlikujejo od predvelikonočnih besed (ipsissima vox). V skladu s svojim razmerjem do zgodovine (ne da bi razlikovanje med časom pred veliko nočjo in po njej močno poudarjali) podajajo oboje v okviru predvelikonočnega Jezusovega delovanja (npr. poslovilne Jezusove govore, Jan 14—16). Po pravici se more prva Cerkev v gledanju nazaj na Jezusovo življenje imeti za sad njegovega delovanja. Saj vendar prva cerkvena občina izhaja iz predvelikonočnega kroga učencev, posebno iz poklicanosti in poslanosti ‚dvanajsterih‘, med katerimi je Simon kot Kefa zavzemal posebno mesto. S to poklicanostjo in poslanostjo ter izhaja iz tega je velikonočno božje dejanje ustvarilo novo božje ljudstvo ... Jezus iz Nazareta po gledanju nove zaveze ne pripada preprosto preteklosti, marveč kot vstali Kristus in Gospod živi v Cerkvi in vodi v Cerkvi svoje delo do dovršitve. Po Janezovem razumevanju, ki je mogel v tej točki računati na pritrjevanje vse prvotne Cerkve, je Sv. Duh, katerega je posredoval Križani in Vstali, tisti, ki z ene strani ‚spominja‘ učence na predvelikonočno Jezusovo pridigo (Jan 14, 26) in z druge strani pa ‚vodi k popolni resnici‘ (Jan 16, 13). Z močjo svojega Duha torej vstali in živi Gospod legitimira in usposablja Cerkev za resnično in avtentično razlago evangelija. To se ni dogajalo le neposredno po veliki noči in binkoštih, marveč tudi še pozneje. Ko je Cerkev določene spise apostolske in poapostolske generacije sprejela v kanon sv. pisma nove zaveze, je apostolskemu času pripoznala posebno funkcijo za utemeljitev Cerkve« (56—57).

Tudi Küngova definicija Cerkve se izkazuje za bistveno pomanjkljivo, če pomislimo na to, da je po gledanju sv. pisma Cerkev »stvaritev Boga Očeta, Cerkev Jezusa in Sv. Duha«. Namesto da bi se bil Küng poglobil v biblične povedke o Cerkvi, pa »pa le na široko razklada, kaj vse Cerkev ‚mora‘ (469—500). O temi ‚Sveti Duh‘ se izraža le zelo na kratko (v bistvu samo komaj na štirih straneh: 459—463!) in poleg tega ne povsem stvarno (s polemiko zoper sklicevanje na Sv. Duha). Tudi pnevmatične razsežnosti krščanske eksistence (delovanja Kristusovega Duha v posameznikih in v

Cerkvi, kar je po veri in zakramentih posredovana deležnost pri božjem Duhu), kar je bilo za apostolsko oznanjevanje takó pomembno, se Kúng komaj dotakne» (58).

Skratka: »Če naj Kúngov ‚Christ sein‘ zadosti trditvi, da hoče podati ‚majhno sumo krščanske vere‘ in pokazati pot k ‚neprikrajsani resnici o krščanstvu in krščanskosti‘ (13—14), potrebuje v ta namen bistvenih dopolnitev« (59).

5. A. Grillmeier je znan strokovnjak zlasti za staro patristično kristologijo in za vprašanje o prvih koncilih. Njegova razprava »Jesus von Nazaret — im Schatten des Gottessohnes. Zum Gottes- und Christusbild« (60—82) je glede Kúnga med najbolj odklonilnimi, kar jih je v tej knjigi. Čeprav je razprava pomembna, naj navedemo le nekaj iz nje. — Kúng — tako naglaša Grillmeier — pod vplivom že v glavnem zastarele in premagane liberalno—protestantske šole v kristologiji cerkvenih očetov in prvih koncilov, zlasti nicejskega in kalcedonskega, vidi polno helenizma, ki da je spačil podobo resničnega Jezusa iz Nazareta. Kúng hoče Kristusovo podobo razlagati pravzaprav samo »od spodaj«, iz njegove človečnosti. Grillmeier pa poudarja: »Cerkveni očetje in prvi koncili so se skrbno držali podatkov sv. pisma, saj je bilo zanje edino res odločilno, kadar je šlo za vsebino vere in ne le za izrazne oblike. Resno so vzeli tudi kristologijo »od spodaj«. Vendar niso ostali samo pri tem. Kajti praktično so se živo zavedali: Če ni nikakršne kristologije od zgoraj, potem ne pade nobena luč v resnična brezna kenoze, trpljenja, zapuščenosti in smrti Jezusa Kristusa. Kajti če gre pri Jezusu iz Nazareta le za človeka, ki si ga je privzel Bog, za človeka, ki je postal poseben božji partner, potem je križ človeška usoda, ki jo more pretrpeti tudi vsak drug človek, ne pa križ tistega, ki se je — čeprav Sin — zaradi nas napravil za hlapca. Flp 2, 5—11 je potem pač mit. Potem tudi ni nikakršne sočlovečnosti Boga z nami. Poteni bi bil namreč Jezus iz Nazareta k Bogu privedeni in z njim povezani človek, ne pa od Boga k nam prihajajoči Sin. Človeku, ki bi v temelju vendarle ostal zunaj Boga, bi Bog naložil breme, da bi demonstriral ljubezen ‚Boga‘ do nas, ne da bi nam dal to, kar je njemu najbolj lastno (prim. Rimlj 8, 23). — Šele na temelju resničnega Kristusovega sinovstva v Bogu v smislu Niceje dobijo formalne in prazne kategorije o reprezentaciji, funkciji in pomembnosti [Jezusa za današnjega človeka, o čemer toliko govori Kúng] tisto polnost, ki jih more za trajno napraviti privlačne za modernega človeka. Poglejmo vendar jasno: predstavništvo, namestništvo, zastopništvo — to so trezni juridični pojmi, ki zgodovinarjem prava in juristom napravljajo več težav kakor pa teologom biblične besede o Očetu in Sinu. Iz tistega horror physeos, iz tistega strahu pred bitjo, naravo, bistvom, ki ga je K. Barth, nekdaš takó navdušeno češčeni Kúngov mojster, modernim teologom tako trdo očital, se dá Kúng sedaj neopazno pognati juristom v roke. Neskončno mnogo stopenj nadomestništva obstoji in s skrajno težko določljivimi učinki. Celó če more Kúng povezavo z Bogom utemeljeno napraviti za vir univerzalne pomembnosti, obstoji vendarle neskončno mnogo stopenj zveze in enote z Bogom, ki pomenijo prav tolikere razlike v ‚pomembnosti‘. Vsaka stvar, ki je izšla iz božje roke, ponavzročuje po svoje Stvarnika, ga reprezentira, posebno človek, sočlovek, brat. Vsak od njih

stoji za Kristusa oziroma namesto njega: »Kar ste storili kateremu izmed mojih najmanjših bratov, ste meni storili' (Mt 25, 40) ...« (77—78). — Naj torej Küng z označitvijo Jezusa kot božjega oz. Očetovega zastopnika in sla [Vertreter und Botschafter] zadene tudi nekaj še tako pravega, »je to vendarle samo najnižje in najabstraktnejše, kar je povedanega za utemeljitev pomembnosti Jezusa iz Nazareta. Iskanje poslednjega in neprekosljivega temelja Jezusove enkratnosti in vsepomembnosti je treba znova začeti. Saj vodi k cilju le, če se konča pri tistem »edinem Sinu Očeta', v katerem tudi mi moremo postati sinovi (Gal 4, 4—6; Rimlj 8). Pri tem se ni treba nikomur bati, da bi bil prevaran za svojo resnično človečnost« (79).

»Neprekosljiva sinteza med povezanostjo z Bogom in udejstvitvijo, še več, dovršitvijo resnične človečnosti je Kristus, kolikor ga umevamo v smislu Niceje in Kalcedona ... H Kristusovi resničnosti brezpogojno sodi resničnost človečnosti v njej. To pa nikakor ne pomeni odpovedi resničnemu božanstvu v nicejsko-kalcedonskem smislu. Ravno če tega zadnjega ne skrčimo na zastopniško funkcijo človeka Jezusa, marveč če je Jezus Kristus resnično božji Sin, ki se je med nami napravil za človeka, najde človečnost svojo najbolj idealno in najbolj realno udejstvitev. Kristus je »pravi človek ne kljub temu, da je božji Sin, marveč ravno zato, ker je božji Sin. Kajti preeksistentni božji Sin je že po Kol 1, 15, po Hebr 1, 3 in po zgodnji teologiji očetov posrednik pri stvarjenju — funkcija, ki je Küng noče vključiti v svojo podobo o Kristusu; in to pomeni, da se tudi Kristusov privzem človeško-zemeljske eksistence izvrši »stvariteljsko'. Smiselna ustvaritev tega privzema ni absorbiranje človeške narave, kakor je to hotela zablodela monofizitska kristologija, marveč udejstev [Aktuieren] v resnično človečnost. Čim resničnejše je človek Jezus Sin božji, tem enumnejše je uresničena njegova človečnost, »neločeno in nepomešano', kakor pravi Kalcedon. Človek Jezus ne stoji »v senci božjega Sina' — takšna formula izdaja globok nesporazum glede tistega, kar očetje mislijo z učlovečenjem; Jezus je marveč po gledanju Kalcedona ravno kot človek navzočnost luči, ki je Logos in Očetov Sin za svet (prim. Jan 1, 1—14)« (80—81).

Grillmeier je svojo razpravo razdelil v dva dela. Namen 1. dela je »odstraniti nezaupanje, ki je bilo z nepreverjenim govorjenjem o heleniziranju prebujeno zoper stare cerkvene zборе. Jasno je tole: Niceja ni helenizacija, marveč dehelenizacija ali osvoboditev krščanske podobe o Bogu od helenistične zožitve in razcepitve. Niso Grki napravili Niceje, temveč Niceja je premagala grške filozofe« (81). Takó postane pogled prost za to, kar je vsebina 2. dela, tj. krščanski monoteizem v smislu nicejskega cerkvenega zbora in njegova aktualnost za danes: »Gotovo, očetje 4. stoletja imajo velik strah pred tem, da bi o Bogu izrekli kaj več, kakor da je Bog enota Očeta, Sina in Sv. Duha; da obstoji v njem rojevanje in izhajanje. Le neradi so se spustili v to, da so govorili v filozofskih pojmih o tej skrivnosti, kakor to dela obrazec o treh hipostazah (osebah) v enem bistvu. Vendar pa so ustvarili podlago za to, da so kristjani mogli vedno bolj premišljevati o neskončni skrivnosti svojega Boga, ki ni mrtva bit in ne čista funkcija, marveč bit kot ljubezen, in to kot Oče in Sin in Sv. Duh.

Le tu je vir tiste mistike, ki jo je treba označiti za res pravo. V tej enoti v različnosti je kot pravzor dana tista temeljna struktura, ki jo ima Ciprijan iz Kartagine in z njim 2. vatikanski koncil za sestav cerkvenega občestva: 'Tako vesoljna Cerkev stopa pred nas kot ljudstvo, zbrano v edinosti Očeta in Sina in Svetega Duha' (C 4)« (81—82). Küngova podoba o Bogu pa pravzaprav zajadra v monoteizem, kakršen je lasten judovstvu in islamu, ko s (sicer nekoliko zastrto) tajitvijo Kristusove preeksistence pride pravzaprav do monadično pojmovanega Boga (zlasti 66—67).

6. Duhovito, a hkrati stvarno, prepričljivo in odločno spodbija nekatera temeljna Küngova stališča H. U. v. Balthasar v zelo zgoščenem sestavku »Gekreuzigt für uns« (83—94). — H. Küng — pravi Balthasar — sicer trdi, da radikalno išče sredino krščanstva, namreč »Jezusa nove zaveze. Vendar je vprašanje za kakšno radikalnost tukaj gre. »Radikalni so najprej rezi, katere Küng uporabi z demitologiziranjem trditev nove zaveze; in najvišje pravilo za te redukcije mu je soglasje izbora eksegetov. Ničesar nimamo zoper demitologizacijo, če so kje resnično mitološke predstave (za kar pa je v zelo mnogih primerih najti le zatrjevanje, ni pa dokazov) in če imajo namesto njih postavljene podobe ali pojmi isto povedno vsebino, ali bolje: isto povedno veljavo kakor izločene predstave. Demitologizatorjem gre za olajšanje umevanja v prid modernemu človeku, ki živi v drugačnih umevanjskih obzorjih kakor pa ljudje Jezusovega časa. Nekdo more ladjo v nevarnosti na morju olajšati s tem, da mnogokaj pomeče v morje, kar ladjo napravi lažjo in s tem bolj neogroženo; toda ta oblika olajševanja je enakovredna izgubi teže. Prav nad takšnimi izgubami teološke veljave, globine in polnosti ter silnega bogastva skrivnosti tega, kar nam Jezus in celotna nova zaveza pove in pokaže o Bogu, je treba žalovati pri mnogih demitologizacijskih poskusih« (91). »Pri Küngu se kakor pri mnogih drugih vtihotaplja napaka, da ne le ne dovoli novi zavezi izreči, marveč tudi ne do kraja misliti; da ima najbolj zgodna fragmentarična pričevanja o zgodovinskem Jezusu za pomembnejša kakor pa velikonočno refleksijo o celotnem pojavu Jezusovega življenja, smrti in obuditve od mrtvih, refleksijo, ki se začne s Pavlom in se (če je treba njega res nastaviti tako pozno) končuje z Janezom. Veljava tega, kar je predvelikonočni Jezus delal, učil in trpel (saj je tudi veliki petek predvelikonočen), je resnično pretehtana šele tam, kjer besede, kakršne so 'Sin božji', 'učlovečenje', 'kenoza' in druge, razlože prvotno dojeti 'za nas'. Ni treba spodbijati, da obstoje središča in obrobja, a nihče ne more tistih središč, ki jih nova zaveza sama jasno postavlja, razporejati drugače ali nadomeščati z novimi, tudi če jih naprti odgovornosti historičnega Jezusa. — Od križa kot središčne točke v dramatični peripetiji izhaja nepremakljivo celotno novozavezno oznanilo: v smeri nazaj v Jezusovo življenje in učlovečenje, v smeri navzgor k razodevanju se Trojici, v smeri naprej k Cerkvi, k svetovni zgodovini, k eshatologiji. Polno vrednost te celote pa more križ nositi le, če se v njem zgodi mnogo mnogo več, kakor pa je tisto, kar mu pripisuje H. Küng — vsaj danes, kajti v njegovi 'Richtfertigung' 1957 je vse zvenelo čisto drugače. Toda že v knjigi 'Kirche' (1967) je teologija križa na obzorju skoraj izginila: med 'Jezusovim oznanjevanjem', 'evangelijem o božjem gospostvu' in pa 'odrešenjskim občestvom poslednjih časov' ni obravnavan križ, marveč

„dejstvo“, da Jezus ni ustanovil nikakršne Cerkve. Küng se kaže vedno znova globoko občutljivega za neizmernost trpljenja na svetu. Tudi v „Christ sein“ stojijo o tem lepe in globoke reči (prim. 418 ss.). Ni pa videti, da bi to mesto, ki stoji ob sklepu razlag Jezusove smrti, kazalo na notranjo povezanost med trpljenjem in grehom, trpljenjem in odrešenjem, tisto povezanost, ki je za teologijo križa nove zaveze odločilna« (92).

Ob koncu svojega sestavka H. U. v. Balthasar poudarja, kako »škodljiva je v telogiji zagrenjenost«, kakršna se zrcali izrazito tudi v Küngovem razpravljanju. Če bi te zagrenjenosti (Ressentiment) ne bilo, bi Küng ne mogel postavljati v izključujoče nasprotje stvari, ki se v bibličnem razodetju medsebojno dopolnjujejo, ne pa izključujejo, npr. strah pred Bogom in ljubezen do njega, institucija in karizma. »Zdavnaj je dokazano, in to so storili protestantski in anglikanski raziskovalci, da je protestantska teza, kakor da so preroki vstali zoper institucijo (tempelj, duhovništvo, hierarhijo), historično kratko in malo napačna. In kar velja o stari zavezi, to ne velja manj o novi zavezi, pri čemer smemo spomniti ravno na Käsemannov slavni odstavek o „stavkih svetega prava“. Res je, da oba pola cerkvene stvarnosti v njunem poenostranjevanju dajeta povod za zlorabo in sta dajala povod skozi celotno cerkveno zgodovino; kljub temu pa v smislu celotnega sv. pisma in — s stališča križa — prav posebno v novi zavezi neločljivo spadata skupaj. Cerkev je na temelju evharistije hkrati institucionalno kakor tudi mistično-karizmatično Kristusovo telo; Cerkev je živ **organizem** (Rimlj 12; 1 Kor 12; Ef 4), ki ne sme razpasti v zunanje establishmente in v notranji Pneuma. Natanko to je bil središčni uvid velikih Tübingenčanov, v katerih izročilo bi se Küng moral videti vključenega« (93). — »Zaletavati se zoper institucijo kakor Don Kihot zoper mline na veter, to more roditi vedno le takšno teologijo, ki je na svojem izvoru pogojena v protestu in zato vegasta teologija« (93).

7. Tudi Th. **Schneider** v sestavku »Zur Trinitätslehre« (95—104) ugotavlja, da je Küng nasedel raznim alternativam, ki jih v sv. pismu ni. Zgrešeno je npr. postavljati v nasprotje »ontologijo« in »dinamično delovanje« (101, 99), in podobno. Küng odločno premalo upošteva trinitarično strukturo božjega razodetja v sv. pismu nove zaveze; pravzaprav skoraj nič. Ali pa ne manjka potem nekaj povsem bistvenega za »krščanskost«? Kako je sploh mogoče brez poznanja in priznanja večne troedinosti v Bogu razumeti Kristusa in krščanstvo?

8. K. **Rahner** v sestavku »Zur Ekklesiologie« (105—111) izrecno pravi, da hoče le nekaj skromnih opomb h Küngovi ekleziologiji v »Christ sein« in se omeji le na str. 468—500). Proti Küngovi trditvi, da Jezus ni ustanovil Cerkve (468; prim. 211, 274—275), »marveč da se je za njen izvor treba zahvaliti edinole in samo veri v Jezusa, ki jo je izpovedovalo velikonočno občestvo« (469), poudarja Rahner: »Jaz pa mislim: Mi katoliški kristjani bomo tudi v hrihodnosti govorili s staro vero: Jezus je ustanovil Cerkev, čeprav moramo danes razločneje in brez zadrege vedeti in reči, da je treba in smemo ta stavek razumeti bolj diferencirano, kakor pa se je dogajalo v fundamentalnoteološki ekleziologiji do 2. vatikanskega koncila vključno« (107). — »Prehajam k vprašanju, ki se mi zdi glede Küngove ekleziologije navsezadnje odločilno... Küng sprašuje (433), kdo od današnjih ljudi neki

bi še hotel postati Bog (v smislu grških cerkv. očetov). Očitno hoče na to vprašanje za danes in tudi zase odgovoriti odklonilno. Mene je to skeptično vprašanje v celotni knjigi pravzaprav najbolj osupnilo. Saj vendar to vprašanje ne more biti mišljeno kot odklonitev istovetnosti med Bogom in človekom (kajti na kaj takega cerkveni očetje nikdar niso mislili), marveč kot brezbržnost do središčnega oznanila nove zaveze, da je v Pneuma in v blaženi posesti Boga v radikalni neposrednosti dana poslednja človekova določitev. To pa izreka sv. Pavel v svojem nauku o Duhu, v nauku, ki so zanj nastavki vendar tudi že v Jezusovem oznanilu o radikalni neposrednosti [odnosa do Boga] nad vse ustvarjene moči in oblasti (vključno tudi postavo). Drugače — tako bi dejal — si ravno današnji človek ne more misliti večnega življenja... Ta nauk o radikalni neposrednosti do Boga, o samopriobčenju Boga, o milosti in o neposrednem gledanju Boga, o 'pobožanstvenju', pri Küngu pravzaprav sploh odpade... Pri Küngu je Bog tisti, ki napravi človekovo stvar [Sache] za sebi lastno, in Jezus daje za to poročstvo z naukom in vstajenjem; ne napravi pa pravzaprav Bog najstrožje in najradikalneje samega sebe za človekovo stvar; in vendar je najbolj prava in poslednja človekova stvar Bog, on sam v svoji neodumljivosti, v svojem blaženem življenju, v svojem najbolj lastnem veličastvu. Za Künga so zaradi tega v temelju vzeto vendarle tisto poslednje in najprvotnejše načela in imperativi, ki jih Küng odkrije pri Jezusu in se meni (kakor jih formulira Küng) ne zdijo neločljivi od Jezusove osebe... Bravca celotne knjige moram prositi, naj pri branju pazi na to, ali še resnično obstoji pri Küngu pristen in neprikrajsan nauk o milosti, kakor obstoji pri Pavlu ali Janezu in v celotnem krščanskem izročilu, ali pa ni pri Küngu vse to v poslednjem vendarle pristrženo v 'interpretament' za tisti (seveda ne le družbeno umevani) emancipatorični humanizem, ki ga Küng v Jezusovem oznanilu edino odkrije« (109—110). — Ta bistvena pomanjkljivost pa nato Künga nekako nujno privede do njegove eklezio-logije v »Christ sein«. Cerkev po takšnem gledanju ni »zgodovinska, trajna navzočnost absolutne božje pritrditve svetu, pritrditve v Jezusu Kristusu, križanem in vstalem... Tedaj iz tega prihajajo posledice ne le za nauk o Trojici (katerega v klasičnem smislu pri Küngu v resnici nič več ni), marveč tudi za nezmotnost vere v Cerkvi« (110).

9. K. Lehmann pod naslovom »Christsein ökumenisch« (112—121) razpravlja o snovi pod vidikom ekumenizma in povzema svojo sodbo v ugotovitvah: »Spoštovanje za gigantski pogum za to sintezo se združuje z dvomom glede vse preveč suverenega sodnika, ki zna z visokostno gesto medsebojno ločevati ovce in kozle, hierarhe in vernike, preroke in dvorne teologe. Včasih tudi zaradi tega ta ekumenska 'krščanskost' učinkuje spričo te drzne gotovosti vse preveč 'fertig'. Nagli dvomi prihajajo, ali včasih nasilno izsiljena preprostost tega verovanja na koncu vendarle ne napravi človeka tudi revnejšega« (121).

10. H. Riedlinger govori o mariologiji pri Küngu (122—132). — »Küngov koncept o območju marijanske vere je, mislim, jasen. To je zamisel radikalno racionalnega razsvetljenjstva: versko spoznanje o Mariji naj se umakne nazaj na to, kar more danes vedeti kritični bravec sv. pisma — čeprav ni to seveda takó neposredno povedano« (126). »Samo dve potezi

cerkvene in marijanske podobe pozna K \ddot{u} ng, ki ju „ne smemo v oznanjevanju zanemarjati“ (449): da je Marija Jezusova mati in da je zglede ter vzor krščanskega verovanja« (127). »Katoliška Cerkev bi morala iti nazaj za tisto marijansko vero, ki so jo reformatorji 16. stol. imeli za neopustljivo; opustiti bi morala versko spoznanje vzhodne in zahodne Cerkve prvih stoletij; morala bi nazaj za Marijino podobo nove zaveze, da bi končno prišla do kraja, ki ji ga odkazuje razsvetljeni razum novega veka« (127). Tu odloča »funkcionalno mišljenje«. Zato pa je tukaj vse, kar je čudežnega, odpravljeno. »Kot samo po sebi umevno velja, da je tudi ob začetku Jezusovega življenja vse funkcioniralo normalno. O tem bi celo tedaj ne bilo dvoma, če bi vsi novozavezni avtorji pričevali za Jezusovo deviško spočetje. To, kar je nadnaravnega, načelno ni dopuščeno. Diskusije je vredno le vprašanje: Iz katerih virov priteka pripoved o Jezusovem deviškem spočetju? Mnogokrat menijo, da to ni nič drugega kakor v podobi prikazan teologumenon: Jezusa, edinorojenega Sina, ni mogel spočeti človeški oče« (131). In takó ne dopuščajo, da bi bil Bog v svojem odrešenjskem delovanju svoboden. Ravnati bi se moral po njihovih zamislih, ki jih v tem primeru nikakor ne morejo dokazati, da bi se jim potem vera morala umakniti. Ostra kritika in hkrati zelo stvarna kritika K \ddot{u} ngove mariologije!

11. Na zadnjem mestu zavzema B. Stoeckle stališče »Zum Ethos und zur Ethik« (133—143) v K \ddot{u} ngovem »Christ sein«. Že Kremer je ugotovil, da daje K \ddot{u} ng v celotni knjigi etiki zelo širok prostor (58); a tudi drugi ponovno ugotavljajo isto. Stoeckle graja pri K \ddot{u} ngovi etiki med drugim zlasti naziranje, da je treba celoten kompleks človeško-etičnih norm označiti kot nekaj relativnega in kontingentnega. Seveda sprejema K \ddot{u} ng to od drugih in le nepreverjeno ponavlja za njimi. A ta modna smer našega časa je do sebe vse premalo kritična, ko zapira oči pred tem, da je »človek vendarle bistveno bolj zaznamovan s konstantami in je njegova spremenljivost znatno bolj omejena, kakor pa so danes še pod vplivom naivnega evolucionizma in prav tako naivnega futurizma mnogi pripravljene priznati. Da človek najde pot do tega spoznanja, se ni treba brezpogojno takoj zateči k takemu metafizičnemu naravnemu zakonu, ki bi bil zgrajen mimo stvarnosti« (139). Stoeckle tudi spodbija K \ddot{u} ngovo (od A. Auerja sposojeno) misel o »avtonomni morali« in trditev, da krščanska vera tisti etiki, ki jo je mogoče določiti z motrenjem gole človečnosti, dodaja le močne nove nagibe in nov namen. Saj takšna avtonomno-humana morala npr. ne more z gotovostjo trditi, da človek ne sme samega sebe usmrtiti, ali da je zakonska zveza brezpogojno nerazvezljiva. Za takšne zahteve more človeka usposobiti le radikalna izročitev Kristusovi ljubezni. Poleg tega vsebuje nova zaveza zoper vsa nasprotna zatrjevanja povsem originalne npravne usmerjenosti. Tako ni naključno, če so v sv. pímu nove zaveze navzoči seznamí o krepostih preoblikovani v izrazito altruistično usmerjenost. Takó dobi tudi usmiljenje (eleos), ki ga je tedanja humana etika stoikov označevala kot pregreho, zelo visoko mesto pozitivno npravnega dejanja. Odločilni pri tem niso neposredno humani premisleki, marveč pogled na »Očeta vsega usmiljenja« (142). Biblicist A. Vögtle prihaja do sodbe, da ravno radikalno umevana zahteva novozavezne »agape« vsebuje

»revolucionarno' tendenco, ki razbija in presega materialno-etične sodbe svojih sodobnikov« (143).

Ko tukaj navajam nekaj odlomkov iz sestavkov enajsterih teologov, ki so vsak pod svojim vidikom izrekli kritiko zoper Küngovo 676 strani obsegajoče delo »Christ sein«, nočem s tem reči, da sem navedel tisto, kar je objektivno najvažnejše, ali pa da sem najbolj upošteval tiste razprave, ki so najbogatejše. Poleg tega naj še enkrat naglasim, da bolj ali manj vsi avtorji priznavajo tudi nemajhne odlike Küngove knjige; grajo pa izrekajo pač zoper tiste prvine, ki se hočejo razbohotiti ne le pri H. Küngu, marveč tudi marsikje drugje, in imajo svoje korenine v nekakšnem novem razsvetljenstvu. Kdor kaj bolj spozna nekdanje razsvetljenstvo, bo dvomil, zelo dvomil o resnični rodovitnosti take smeri, in to kljub nekaterim zares hvalevrednim prvinam. H. U. von Balthasar ima pač prav, ko trdi, da se teologija ne sme vdati skušnjavi, da bi »olajševala ladjo«, ki je po njenem mnenju »na morju zašla v stisko«; s tem bi postala plitva in končno brez pomena — rajši naj se zaupa globinam neizčrpane vsebine božjega razodetja. Edinole takšno »tveganje« se v luči celotne cerkvene zgodovine izkazuje za rodovitno.

A. Strlè

ZA RESNEJŠE UPOŠTEVANJE SVETEGA DUHA V ŽIVLJENJU CERKVE*

N. Afanassieff je eden največjih teologov ruske emigracije, profesor na Institut Saint-Serge v Parizu. Umrli je l. 1966. Pričujoče delo je začel pisati v mračnem letu 1940—1941, ko se je začela druga svetovna vojna, in ga je pisal do svoje smrti, ne da bi mu bil mogel dati dokončno obliko. Za objavo je delo priredila z nekaterimi zvestimi Afanassieffovimi učenci njegova žena v francoskem prevodu. Je to znanstveno in logično napisana knjiga, čeprav avtor pripominja: »Pisati začenjam s krvjo in solzami svojega srca« (13).

Že l. 1934 je Afanassieff začel trditi, da je v zgodovini, začenši s sv. Ciprijanom, nastala velika sprememba v gledanju na Cerkev: prehod od evharistične ekleziologije na institucionalno ekleziologijo, ki je postala značilnost tako Vzhoda kakor Zahoda. Na Zahodu — trdi A. — se je razvil »primat«, na Vzhodu (iz Carigrada) pa se je uveljavila »skupnost patriarhatov«; to oboje pomeni »edinost« v kvantitativnem smislu, medtem ko po Afanassievem gledanju pravo, idealno, »kvalitativno« katolištvo sestoji iz ontološke enote oziroma edinosti, katere temelj more biti le Evharistija (kakor se to vidi izrazito npr. pri Ignaciju Antiohijskem). Iz tega, pravi A., se je, pozneje razvilo dvoje eklezioloških pojmovanj, ki sta dobivali vedno močnejši poudarek: juridična vesoljnost okoli Petrovega naslednika; ekumenska vesoljnost, ki je postala klasična v pravoslavni nauki (prispadnost Cerkvi, ki od zgoraj navzdol sicer ni hierarhizirana, vendarle pa je hierarhizirana znotraj avtokefalij). Po A. naziranju pa bi zares prava,

idealna, edinstvo, izvirajoča od apostolov in segajoča nazaj prav do apostolov, bila le edinstvo krajevnih cerkvá, ki so vse deležne Gospodove mize in tako med seboj zedinjene. (Takó povzema A. nauk O. Rousseau v Predgovoru, str. 9—11).

Pozorni moramo biti na navidezno malenkost že v pisavi »cerkev« in »Cerkev«, kakor to dela A.: Nikoli ne zapiše »Cerkev« (z veliko začetnico), če ne gre res za vesoljno Cerkev, marveč vedno le »cerkev«, kadarkoli gre za krajevno cerkveno občestvo v pomenu evharističnega občestva ali za povezavo več evharističnih občestev, posebej v okviru celotne škofije. S tem A. priznava, da je Cerkev vendarle samo ena in se mora tudi za takšno čutiti.

Knjiga »L'Eglise du Saint-Esprit« razvija še naprej tiste ideje, ki so nekako pri A. vzklije že v prvem času njegove emigracije, deloma pa sploh pri vseh ruskih emigrantskih ekleziologih. O. Rousseau v predgovoru k tej knjigi to pojmovanje Cerkve sploh postavlja precej tudi v zvezo z izkustvom težav, ki so jih ti ruski emigranti imeli s pravoslavno hierarhijo že takoj v začetku svoje emigracije. V jedru je Afanassieffova ekleziologija polna globokih misli in rodovitnih uvidov. Tudi njegova ideja o spremembi, ki da se je glede pojmovanja Cerkve začela s sv. Ciprijanom, ni istovetna z idejami kake liberalne teologije. Razvoja, ki se naj je začel s Ciprijanom, A. ne prikazuje kot prelom, marveč kot kontinuiteto normalnega razvitja pnevmatične realnosti, ki bi se naj vključila v napredek človeških resničnosti, v katerih pa je dejansko počelo organiziranja navsezadnje prav tako Sveti Duh. Tako je A. že zgodaj trdil: »Milost božja zadostuje za Cerkev nebes, a zemeljska Cerkev potrebuje prava« (to Rousseau nav. na str. 11). A. hoče s takimi poudarki predvsem preprečiti, da bi cerkvena zavest cerkvenih zakonov (kánonov) ne postavljala v isti red kakor državne zakone, to zamešavanje je — pravi A. — tisto, kar je rodilo razpore in razkole. A. poudarja ekleziologijo »občestva« (communio, koinonia), in sicer v zvezi z evharistijo. To teologijo je izdelal v naslonitvi na Ignacija Antiohijskega v njegovem pismu Rimljanom, »katerih cerkev načeluje v ljubezni [agape]«.

V **uvodu** (25—33) pove A., da je naslov svoje knjige vzel od Tertulijana (»Ecclesia Spiritus Sancti«) iz njegove montanistične dobe, ne da bi A. hotel zagovarjati montanizem, ki je dejansko rušil Cerkev in s tem zametal darove Duha (25). Naslov je primeren zato, ker je Cerkev **karizmatični organizem** . . . , ker živi in deluje po Duhu. Cerkev je kraj njegovega delovanja. Brez Duha ni življenja v Cerkvi, ni dejavnosti v njenem telesu, ni duhovništva; skratka, ni Cerkve kot take« (25—26). »V empirični realnosti se edinstvo in polnost božje Cerkve izražata v množici krajevnih cerkvá, katerih vsaka ponavzočuje celotno božjo Cerkev . . . Edinstvo določene krajevne cerkve se izraža v svojem evharističnem zboru, ki je samo eden. Cerkev je ena, ker ima samo en evharistični zbor, ki zbira celotno božje ljudstvo, sestavljeno iz duhovnikov. [A. misli pri tem na kraljevo duhovništvo vseh udov Cerkve]. Kakor mnogoterost Evharistije v času in v krajih ne razdeljuje enega samega Kristusovega telesa — kajti Kristus je isti včeraj, danes in vekomaj —, prav tako mnogoterost evharističnih zborov ne uniči edinstva in enote božje Cerkve« (29). Žal, da danes ljudje

gledajo na Cerkev »kot na organizacijo, podvrženo človeškim zakonom in postavljeno v službo človeških ciljev. Človeška volja tukaj kraljuje kot gospodovalka. In ta volja — ki je Cerkvi tuja — skuša iz božje Cerkve napraviti sredstvo za doseg svojih ciljev. Nikoli, tako se zdi, niso verniki tako zelo spravljali v zasmeh Kristusove neveste« (32).

Prvo poglavje govori o »kraljevem duhovništvu« (—50). **Drugo** o »L'établissement des laïcs« (—64): s krstom je človek »vzpostavljen« za člana božjega ljudstva (»laos theou«) in ta vzpostavitev je naravnost »ordina-cija laikov« (53) kot duhovniškega ljudstva, nosilca obhajanja evharistije, pri katerem pa ima vodstveno mesto vedno »proestòs«. (prim. 67, 70—72). »Le ministère des laïcs« (—121) je predmet **tretjega pogl.**, ki govori o vlogi laikov v zakramentalnem, administrativnem in doktrinalnem območju cerkvene dejavnosti. — Človek je pri branju teh poglavij v skušnjavi, da bi mislil na vpliv dogmatične konstitucije o Cerkvi, kakršno je razglasil 2. vati-kanski cerkveni zbor. Vendar to ne drži. A. se je sicer na zadnjem zase-danju kot povabljenec tajništva za edinstvo kristjanov udeležil koncila; a to, kar je v teh treh poglavjih, je A. napisal že več kot dvajset let pred začetkom 2. vatikanskega koncila (prim. Rousseau, 9).

Nadaljnja tri poglavja spet sestavljajo enoto. — **Četrto** pod naslovom »L'oeuvre du ministère« (—189) govori o različnih cerkvenih službah; posebej obravnava vprašanje, kaj v sv. pismu nove zaveze pomenijo apostol, evan-gelist, prerok in učitelj. — V **petem poglavju**, ki nosi naslov »Les présidents dans le Seigneur« (—237), A. že takoj od začetka zavrača znano liberalno-protestantsko hipotezo, češ da je bilo vsaj izvenpalestinsko krščanstvo prvotno v trajnem stanju karizmatične anarhije in je konec te karizmatične anarhije istoveten z nastopom določene cerkvene organizacije, označene s škofovsko oblastjo, kakor da bi te oblasti v karizmatični periodi sploh ne bilo ali pa bi vsaj imela drugačen obraz, kakor pa ga je dobila ob koncu 2. stoletja (191). Že samo ime Cerkev, kakršnega najdemo že takoj od začetka njenega obstoja, vsebuje misel o **organiziranem** ljudstvu, ne pa o množici, iz katere bi bil izključen vsak pojem reda ali strukture. Besede »cerkev« bi krščanska zavest sploh ne sprejela, če bi bila prvotna Cerkev postavljena v anarhijo in nered (195). To potem avtor pokaže na temelju sv. pisma in pričevanja izročila, ki govori o »proestòs«, o škofih in prezbi-terjih in o njihovih pomočnikih. — **Peto poglavje** o tem nadaljuje pod vidikom osrednjega dejanja Cerkve, obhajanja evharistije, in sicer pod naslovom »Celui qui rend graces« (—298). Posebno globoko je tu razprav-ljanje o povezanosti zemeljskega in nebeškega in naravnost kozmičnega bogoslužja.

Sedmo poglavje začne novo skupino in govori o škofu (—345) ter poudarja, da so škofje (a na svoji stopnji tudi prezbiteri) **predstavniki moči, ki jo ima v sebi ljubezen**. Podrejanje vseh udov škofije svojemu škofu ima svoj temelj v ljubezni; in v ljubezni podreja škof sebi vernike z namenom, da bi bili odprti za delovanje Svetega Duha. — **Osmo poglavje** z naslovom »Pouvoir de l'amour« (—372) in povečuje moč, ki jo ima ljubezen, zajemana iz Evharistije in prek tega iz Svetega Duha.

Zelo lepa in globoka razpravljanja! Le da so nekateri vidiki pretirani ali vsaj nedognani. Omenimo troje.

1. Gotovo spada **karizmatični vidik** bistveno k Cerkvi. Vendar pa ta vidik A. večkrat tako poudarja, da je težko videti še drugo stran Cerkve — njeno institucionalnost, ki je v določenem pogledu gotovo nekaj drugotnega, vendar pa bistvena razsežnost Cerkve, kar sicer priznava po svoje tudi A. Tako npr. A. izrecno pravi, da »duhovništvo božjega ljudstva ne izključuje duhovništva cerkvene hierarhije, nasprotno« (49); in karizme ne izključujejo trdnega reda v Cerkvi (prim. 25—26, 70—72, 194—195). Vendar se človek nehote vpraša, ali ne zahaja A. v protislovje s samim seboj, ko sicer neko pravo in pravno ureditev v Cerkvi priznava (prim. 252 ss.), a z druge strani trdi, da Cerkev živi v »karizmatičnem redu«, kjer »ni mesta za pravo, kajti posameznik ne potrebuje, da bi ga kdo branil. Milost po svoji naravi izključuje pravo« (359). Ob takih trditvah pa tudi ne smemo pozabiti npr. na tisto, kar A. pravi drugje: »Če bi bilo božje razodetje izvor anarhije, potem bi bilo treba počelo anarhije iskati v Bogu, in tedaj bi bil Bog sam Bog nereda in ne Bog miru. Organizacija se v 20. stoletju po A. trditvi ne pojavi kakor deus ex machina; ta organizacija je marveč dediščina prvotne dobe. Že od začetka se krajevne cerkve pokažejo v dobro urejeni in organizirani obliki. To ni v protislovju s fluidnostjo življenja prvotnega krščanstva. Krajevne Cerkve so bile v stanju oblikovanja, iskale so svojo empirično organizacijo« (194). »Če karizmatična doba ni poznala prava v Cerkvi, to ne pomeni, da je bila ... brez organiziranosti; saj nobena cerkev ni mogla živeti brez svojega 'proestos' ... In če si je Cerkev v teku zgodovine priličila pravo in je na tej podlagi osnovala svojo empirično organizacijo, to ne pomeni, da je bila brez karizmatičnih darov. Prav takó kakor v prvotni Cerkvi, živi v sedanji Cerkvi Sveti Duh; kakor v apostolski dobi, tako tudi v naših dneh podeljuje Cerkvi karizmatične darove. Karizmatična doba ni prenehala — nadaljuje se v Cerki, čeprav v drugačni obliki. Konec karizmatične dobe bi pomenil konec obstajanja Cerkve, ki je vedno bila in ostane karizmatični organizem« (192). Ugotovitve, ki se skladajo z 2. vatikanskim koncilom!

2. Kakor glede poudarka na karizmatičnih prvinah Cerkve, tako tudi glede **službenega (ministerialnega) duhovništva A.** ne sprejema protestantskih stališč. Veliko govori o apostolskem nasledstvu, katerega zakonito zagotavlja škof, ki je središče in globoki razlog za edinstvo krajevne cerkve. »Proestos« pri obhajanju evharistije ni nekdo, ki bi ga cerkveno občestvo »iz svojega« postavilo za »predsednika«; »proestos« je prvi v tem pomenu, da hodi pred čredo podobno, kakor je to delal Jezus, ki je bil »proestos« pri zadnji večerji, ne da bi ga bili za kaj takega poverili apostoli in drugi učenci (96—100, 195 ss.).

Z druge strani pa so tudi tukaj pri A. nejasnosti, tako da bo iz nekaterih mest marsikdo (npr. 36, 41—42, 44, 46, 49, 62—63) sklepal, kakor da je službeno duhovništvo le funkcija, ki jo nekdo iz »duhovniškega zbora ljudstva« opravlja v korist vseh. Premalo je vidno, da je nositelj službenega duhovništva tako rekoč »zakrament«, vidno in učinkovito znamenje dejavne navzočnosti velikega duhovnika Jezusa Kristusa, ki po »proestosu« kot svojem živem orodju podeljuje krščanskemu občestvu možnost, zedinjati se s Kristusovo daritveno predanostjo Očetu in dosepati s tem poslednji smisel svojega življenja. Dalo bi se pa tudi trditi, da ima A. stvarno isti

nauk o službenem duhovništvu kakor ga ima 2. vat. koncil, a drugačno izražanje.

3. Nejasnosti nastopajo tudi v prikazovanju **odnosa med krajevnimi cerkvami in vesoljno Cerkvijo**. V nekem pogledu A. jasno razlikuje med krajevno cerkvijo oz. krajevnimi cerkvami ter vesoljno Cerkvijo že s tem, da dosledno piše z veliko začetnico, če gre za vesoljno Cerkev, medtem ko pri govorjenju o kakršnihkoli krajevnih cerkvah vedno uporablja malo začetnico. V tem pogledu je celo bolj jasen, kakor pa so zdaj po koncilu neredki katoličani, glede katerih pravi sicer tako zelo ekumensko usmerjeni Y. Congar, da se med njimi »širi preveč simpliciistična ideja, kakor da je 2. vatikanski koncil protestantskim skupnostim priznal kvaliteto Cerkva« (oz. cerkva) (v: *Lumen vitae* 27, 1972, 552). — Z druge strani pa A. v svojem sicer globokem in zelo upoštevanja vrednem povezovanju in skoraj istovetenju Cerkve in Evharistije zahaja v neke nejasnosti.

Krajevna cerkev — pravi A. — izraža in sestavlja celotno Cerkev. Vsaka cerkev okoli svojega oltarja je v zboru, kateremu predseduje škof (ali njegov predstavnik), Kristusova Cerkev. To ni efeška ali korintska ali carigrajska cerkev, marveč je Kristusova Cerkev, Kristusova Cerkev v Efezu ali v Korintu ali v Carigradu.

Temu moramo pritrčiti kot nečemu, kar je klasično in česar se je treba bolj zavedati, kakor pa dejansko se (zlasti kadar začne kdo govoriti o slovenski, nemški, italijanski Cerkvi — A. bi tukaj pisal cerkev —, ko vendar tudi sv. Pavel nikdar ne govori o judovski, grški, scitski cerkvi). Dejansko je često pravi »proestos« evharističnega občestva oziroma zbora res Kristus, dejavno navzoč v škofu ali v prezbiterju. — Vendar A. preveč absolutno govori o krajevni Cerkvi tako, kakor da bi to bila edina realnost Cerkve, kakor da zunaj aktualizacije evharistije ne obstoji sploh nikakršna realnost Cerkve. Predaleč je v zvezi s tem rečeno, da npr. sv. Pavel ni mogel v korintskem cerkvenem občestvu odločujoče posegati drugače kakor s tem, da je bil tam fizično, lokalno navzoč. To je po Congarjevem izražanju tako imenovana **evharistična ekleziologija**, ki se je oklepa A. in mnogi današnji pravoslavni teologi. Ta ekleziologija se postavlja v nasprotje s tkim. univerzalistično ekleziologijo. Gotovo posega »evharistična ekleziologija« v globine, ki jih mnogokrat preveč zanemarjamo, a po upravičenem mnenju Y. Congarja vzbujajo tri pomisleke:

a) **Mnoštvo krajevnih Cerkva sestavlja celoto**. Evharistija in krščanska ljubezen imata po svoji naravi značaj vesoljnosti ter ustvarjata občestvo vesoljnega značaja. To pa zahteva tudi **ustrezne strukture**; saj zgodovina dokazuje, da krajevna občestvena počela niso zadostna za ohranitev edinstnosti med različnimi strujami in strankarstvi, ki se spet in spet hočejo uveljaviti. To izkustvo bo moral napraviti celo sv. Ciprijan. b) Reči je treba, da obstoji tudi v sv. pismu utemeljeno izročilo, ki v **Petrovi funkciji**, katere dedič je rimski škofovski sedež, vidi glavno sestavino ekumenske strukture Cerkve kot vesoljne Cerkve. Zakramentalni vidik Cerkve, ki opozarja na povezanost z nebeško skrivnostjo, ne sme prezreti svojega družbenega vidika, ki se zahteva za vidno Cerkev, kakršno je ustanovil Kristus. — c) **Zgolj evharistična ekleziologija**, kakršno zagovarja poleg Afanassieffa npr. tudi Aleksander Schmemmann, je **enostranska**, kakor je enostranska

zgolj univerzalistična ekleziologija, ki ne upošteva organskega značaja krajevne Cerkve. A treba je računati z **obojim**, pri tem pa se pokaže: Celotna Cerkev je navzoča v delni Cerkvi (oz. cerkvi), ker se v njej uresničuje ista skrivnost kakor v vesoljni Cerkvi; in **delna Cerkev je v celotni Cerkvi, ker je poklicana, da svoje vrednote vključuje v celotno Cerkev**. To seganje enega v drugo odseva na ravni škofov, ki so na čelu Cerkvam (cerkvam) in jih ponavzočujejo ter predstavljajo. Škof je posvečen zato, da bi stal v službi posamezne delne Cerkve in bi bil hkrati ud škofovskega zbora; in posveti ga več škofov, ki predstavljajo in ponavzočujejo vesoljno občestvo Cerkve. Vera, evharistija, krščansko življenje, karizme (v širšem, pri sv. Pavlu uporabljenem smislu), milosti, ki so povezane s cerkvenimi službami — vse te duhovne stvarnosti imajo vesoljstveno naravnost, usmerjenost na vesoljno občestvo Cerkve. V moči Svetega Duha, ki vse to podarja in od zgoraj ureja, merijo vse te stvarnosti na to, da bi gradile eno samo Cerkev, ki je božje ljudstvo, Kristusovo telo in svetišče Svetega Duha. V njih je celota navzoča v vsakem delu, poleg tega pa vključuje naravnost delov na celoto; in tukaj se uveljavlja bogati smisel Cerkve kot »communio, koinonia«. (Gl. Y. Congar, v: *Mysterium salutis* IV/1, Einsiedeln 1972, 400—404).

Ravno Y. Congar pa je tisti, ki je že zdavnaj izrazil željo, naj bi zahodna teologija bolj upoštevala vzhodno teologijo, zlasti v nauku o Cerkvi. Afanassieffova knjiga »Cerkev Svetega Duha« je taka, da nas — kljub nekaterim nejasnostim in enostranostim — lahko pomaga izveči iz naše nagnjenosti k plitvini in zunanjam površjem ter nas potegniti v globine, kjer žubore živi studenci za mnogo rodovitnejše delo, kakor pa jih je mogoče najti v psihologiji in sociologiji, ki se v njiju tako radi zagledamo zahodnjaki (čeprav je v neki meri in na svojem mestu seveda tudi to nujno potrebno).

A. Strlè

PSIHOLOŠKE PREISKAVE IN PRAVICE ČLOVEŠKE OSEBNOSTI

V šolah, industriji in upravi, v nekaterih deželah pa tudi v redovnih ustanovah in bogoslovnih semeniščih, vedno pogosteje uporabljajo razne psihološke in psihoanalitične tehnične prijeme. Z njimi hočejo prodreti v človekovo osebnost. Zato je vedno bolj pereče vprašanje: kako daleč in s kakšnim pogojem je moralno dovoljeno odkrivati skrivnosti človekove osebnosti. Na to vprašanje je skušal odgovoriti v *La Civiltà Cattolica* jezuit o. Vittorio Marozzi. Tu podajamo kratek povzetek njegovega članka.

Najprej poudarja, da je cerkveno učiteljstvo že večkrat obravnavalo tudi to vprašanje in postavilo zanj primerne norme. Navaja zlasti zadevne nastope Pija XII., opozorilo Kongregacije sv. oficija »Cum compertum« iz l. 1961 (AAS 53), instrukcijo Kongregacije za redovnike »De accomodata Renovatione Institutionis ad vitam religiosam ducendam« iz l. 1969 (AAS 61) ter znano »Ratio Fundamentalibus Institutionis Sacerdotalis Kongregacije za katoliški nauk iz l. 1970 (AAS 62).

Tudi ugotavlja, da je ekonomski in socialni svet Združenih narodov dal državam modre smernice.

V prvem delu razprave podaja kratko zgodovino razvoja »psiholoških tehnik« in »mentalnih testov« od l. 1890, ko je s slednjimi začel ameriški psiholog J. M. Cattell, do naših časov, ko skušajo testirati ne samo inteligenco, temveč tudi osebnost, sposobnost in uspešnost. Kočljivo je zlasti testiranje osebnosti, ker hočejo z njim odkriti tudi najbolj skrite in najbolj intimne sloje človekove notranjosti; zakaj tudi za to uporabljajo ne samo teste, temveč posebne psihološke postopke (tehniko).

V drugem delu obravnava prav to kočljivo vprašanje. Ugotavlja, da pod intimnim življenjem in notranjostjo razumemo tisti del človekove osebnosti, ki ga ne bi človek rad nikomur razkril razen izjemoma komu, ki mu je zelo blizu (npr. skrite želje, teženje, navezanost, odpor, spomine itd.), oziroma tisti del, ki je v naši podzavesti, pa vendar vpliva na naše ravnanje. Za odkrivanje teh človekovih skrivnosti so sčasoma iznašli razne metode in sredstva. Omenja detektorje laži, narkoanalizo, pri kateri pride pacient v polzavest kot pri hipnozi, in posebno psihoanalitične postopke, ki izkoriščajo zlasti svobodno asociacijo; to pomeni, da pove pacient psihoanalitiku prav vse, kar mu pride na misel, ko sliši kakšno besedo ali izraz oziroma vidi kakšno sliko.

Nadalje tu omenja razne teste osebnosti. Deli jih v dve skupini. Prva obsega teste, pri katerih mora pacient odgovarjati na določena vprašanja, imenovane »self report inventory« ali tudi strukturalni testi. Druga obsega nestrukturalne teste: pri njih mora pacient povedati, kakšne misli se mu zbujejo ob nalogi, ki jo dobi, ali prizoru, ki ga dobi pred oči; posebnost je pa ta, da naloga oz. prizor nimata določene strukture, zato jo nanje projicira pacient sam iz svojega notranjega doživljanja; tako, pravijo, pridejo do spoznanja najglobljih teženj, odporov, navezanosti itd., ki pa jih je bil pacient potisnil v podzavest. Posebej omenja tri posebne načine tega testiranja, ki jih imenuje po avtorjih: test Rorschach (1884—1922), test Murray in test Szondi.

V tretjem delu obravnava zastavljeno si vprašanje o dovoljenosti psihološkega testiranja.

Ugotavlja, da je dovoljeno in včasih celo zelo priporočljivo (npr. pred odločitvijo za kakšen poklic — aviatičarja, šoferja, strojevodja ipd.) s psihološkimi postopki ugotoviti stopnjo razumnosti, pazljivosti, odzivnosti, spretnosti, uspešnosti pri delu, spomina, odpornosti itd.

Nekaj drugega pa je, ko gre za odkrivanje tistega, kar hoče človek navadno obdržati zase: za njegovo intimno notranjost. Tega ni dovoljeno odkrivati s kakršnim koli postopkom, če pacient ni prej točno obveščen o naravi testa in o nravnih nevarnostih, ki jim je morda pri tem izpostavljen, ter če potem ne pristane svobodno na testiranje. Še takrat pa se je treba držati tistih mej, prek katerih tudi pacient sam nima pravice iti in dati za to dovoljenje. Glavni razlog za to zahtevo je dostojanstvo človekove osebnosti in neodtujljiva pravica, ki jo ima do tajnosti svojega notranjega življenja. To naglašava v svojih nagovorih zlasti Pij XII. S tem se strinja tudi omenjeno priporočilo ekonomskega in socialnega sveta ZN, ki med drugim pravi: Ko gre za raziskavo osebnosti, »je treba zahte-

vati, da prizadeti ali njegov varuh pri polnem poznanju stvari na to pristane; prav tako mora pristati na specifično uporabo ugotovitev in na to, kateri osebi ali ustanovi bodo ugotovitve sporočili.« »Pri testih, pri katerih je končni rezultat v bistvu utemeljen na nezavestni izpovedi pacienta o takih vidikih lastne osebnosti, ki bi jih on raje ohranil v tajnosti, je še prav posebej treba paziti, da je zavarovano dostojanstvo človekove osebnosti.« Podobno je zahtevalo l. 1973 Ameriško psihološko društvo (American Psychological Association).

V četrtem delu avtor naglaša, da ta testiranja vendarle ne dajejo popolnoma zanesljivega spoznanja. Pri vseh je razlaga več ali manj odvisna od teorij, ki se jih drže psihologi, in od raziskovalnih metod. Najbolj negotove so ugotovitve pri narkoanalizi in pri detektorju laži; nadalje avtorji naglašajo veliko nezanesljivost pri ugotovitvah na podlagi takó imenovanih projektivnih testov. Tako npr. eden (E. Planchard, *Théorie et pratique des tests*, Paris 1972, 320—21) ugotavlja: »Ozek, krajevno in časovno omejen krog skušenj, ki predstavlja predmet projektivnih testov, čisto ni v nikakršnem razmerju s številnimi, določnimi in dogmatičnimi zaključki, ki jih na njih podlagi naredo. Velik del tega navideznega bogastva diagnosticiranja je brez dvoma treba pripisati raziskovalčevi domišljiji, iznajdljivosti in njegovim vnaprejšnjim zamislim.«

Na koncu se posebej ozre na zadevna navodila rimskih Kongregacij. Ugotavlja, da je zadevni *Monitum Sv. oficija* zelo na mestu. Zavrača mišljenje, da je pred prejemom svetih redov ali pred redovno zaobljubitvijo ali celo že za sprejem v redovno družbo potrebna psihoanalitična preiskava. Prav takó, pravi člankar, je umestna instrukcija Kongregacije za redovnike, kjer je rečeno, da »predstojnik lahko samó v nekaterih težjih primerih sodi, da se je s svobodnim pristankom prizadetega treba zateči po nasvet k modremu in zaradi nraavnih načel cenjenemu kompetentnemu zdravniku psihologu«. Instrukcija, ki jo je dala Kongregacija za vzgojo, je manj določna in bi jo bilo treba po člankarjevi sodbi v nekaterih stvareh popraviti. Upravičeno pa se zdi člankarju popolnoma nesprejemljivo, da nekateri delajo razlike med kandidati in redovniki, ko gre za vprašanje, ali smemo zahtevati psihoanalitično preiskavo. Predstojnik ne sme zahtevati od redovnika, da se podvrže psihoanalitični preiskavi, in s tem praktično, da razkrije svojo notranjost, ker to poleg vsega drugega prepoveduje kan. 530. — Kaj pa, ko gre za kandidata, ki še ni redovnik in ga kan. 530 še ne štiti? Razlikovanje med enim in drugim v tem primeru ni upravičeno. Zakaj za nedotakljivost notranjega življenja ne daje jamstva samo pozitivni zakon, v tem primeru Cerkevni zakonik, temveč pred vsem drugim naravni zakon, ki ga noben predstojnik ne more odstraniti. Predstojnik lahko prvemu in drugemu z vsemi omenjenimi pogoji le predlaga, priporoči tako preiskavo; oba, redovnik in kandidat, pa morata biti popolnoma svobodna, da predlog sprejmeta ali zavrneta.

Za sklep lahko naglasimo eno misel: Cerkev vedno štiti človekovo osebnost. Ne samo pred zunanjim nasiljem, temveč tudi pred znanostjo, če hoče ta s svojimi posegi krniti človekove neodtuljive pravice in brez-pogojne dolžnosti. Zanjó je na zemlji najvišja vrednota človek, ne znanost.

DOKUMENTI

TEMELJNE DRUŽBENE VREDNOTE IN ČLOVEKOVA SREČA

Po vsem svetu si ljudje prizadevajo, da bi izboljšali svojo časno blaginjo. O tem pišejo razprave, študije, članke, analizirajo podatke o ukrepih, ki naj bi človeku pomagali, da si zagotovi lepši jutrišnji dan. Podajamo najbolj značilne izjave nemških škofov o temeljnih družbenih vrednotah in človekovi sreči; gotovo bo marsikatera misel zanimiva tudi za nas.

Pospeševalci veselja

V Pastoralni konstituciji II. vatikanskega zbora je rečeno o današnjem človeku: »Veselje in upanje, žalost in zaskrbljenost današnjih ljudi, posebno ubogih in vseh kakorkoli trpečih — to je hkrati tudi veselje in upanje, žalost in zaskrbljenost Kristusovih učencev.«

Zanesljivo upanje, ki ga daje vera, in življenjsko veselje, ki je utemeljeno na Jezusu Kristusu, se seveda ne da primerjati s človekovim hrepenenjem po sreči... Cerkev seveda ne more biti vseeno, ali žive ljudje veseli ali zaskrbljeni, kje iščejo srečo. Veselje in upanje iz vere je nekaj, kar zajema vsega človeka, zato ga mora navdajati s pogumom in zaupanjem tudi za to, da se spoprime s prihodnostjo človeštva na zemlji. Če škofje zavzamejo svoje stališče do družbenega stanja in do nekaterih prizadevanj, ki se v njem ponavljajo, hočejo biti za občestvo vernikov »sodelavci pri vašem veselju«, kot piše sv. Pavel korintski občini (2 Kor 1, 4)...

Ugotovitev sedanjega stanja

Če se hočemo pogumno soočiti s prihodnostjo, moramo jasno in pogumno pogledati na sedanjo resničnost. Tako ugotavljanje je nujno: saj bi se naša družba spremenila v nov babilonski stolp, če ne bi našla soglasja o temeljnih stvareh, kot so oseba, družina, družba in država... Z izjavo bi hoteli spodbuditi vernike in z njimi vse člane našega ljudstva, naj zidajo hišo prihodnosti. O tem, kakšno obliko bi ji dali, je možnih več različnih zamisli, toda o njih moramo razpravljati; toda ko gre za temelje, moramo imeti enake poglede, če nočemo svoje prihodnosti zidati na pesku.

V začetku zadnjega četrstoletja se mnogo ljudi sprašuje, kako naj bi si na novo kovali prihodnost.

Prišli smo do spoznanja, da je ekonomska rast omejena... Pri strokovnem izpopolnjevanju so premalo upoštevali človeka. Zaposlitev ni zagotovljena. Mladi se ne morejo uveljaviti. Javno varnost ogrožajo nasilna dejanja nove vrste, katerih ozadje je dostikrat politično. Politična stališča, cilji različnih strank in skupin merijo veliko bolj kot pred nekaj leti na konfrontacijo. Na več straneh sveta potekajo navidezno nerešljivi spopadi. Politična križna žarišča se kar naprej množe. V svetu vedno bolj narašča lakota.

V teh zadnjih letih pa je hkrati zagledalo beli dan veliko tehničnih izumov. Za tiste, ki so vključeni v delovni proces, se zdi, da ni ogrožena velika blaginja, ki jo je dosegla naša družba. Vendar pa vedno več ljudi ni srečnih, ne samo zaradi političnega razvoja, nasilnih dejanj in lakote, ki vlada po drugih delih sveta, temveč tudi zaradi vznemirjenosti pred svojo prihodnostjo in prihodnostjo naše družbe. Nekateri ljudje se ne dajo zaslepiti s civilizacijo prostega časa; in ti se sprašujejo o smislu življenja. In mnogi se vznemirjajo, ali ni življenje prihodnjih rodov obsojeno na obupno razočaranje.

Temeljni zakon, spoštovanje vrednot

Nujno je sicer, da v presojo sedanjega stanja in možnosti za prihodnost vključimo ves svet; vendar nikakor ne smemo zaiti v tarnanje nad slabimi razmerami po svetu na splošno ter si s tem onemogočiti, da bi jasno analizirali našo družbo, in ne videli dolžnosti, ki jih v tem pogledu imamo. Ali nismo bili pred tridesetimi leti v razmerah, ki so se od sedanjih res v marsičem razlikovale, a so se zdele mnogo hujše kot danes? In vendar so takrat ljudje kljub ruševinam, lakoti v naši deželi in kar naprej rastočem toku beguncev imeli več poguma kot danes, da se spopadejo s prihodnostjo. Dosti jih celo trdi, da so bili tedaj bolj srečni kot danes. Ena stvar drži: v prvih letih po drugi svetovni vojni in po propadu narodnega socializma je naša družba bolj jasno in z večjo enotnostjo v pogledih vedela, kaj pričakuje od prihodnosti.

Nujne reforme in stalna načela

Vsako človeško delo je vezano na določeno zgodovinsko stanje in nje-gove zahteve. Zato je potrebno obnavljanje, razvoj in prilagajanje novim razmeram. Drugi vatikanski zbor je za ves svet, splošna sinoda pa za našo deželo pokazala, da se je naša Cerkev pripravljena prenavljati. Toda — če uporabimo primer — če hočemo narediti katedralo bolj svetlo in prostorno, ji vendar ne smemo spodkopati stebrov, ki na njih sloni. Če bi to storili, je ne bi obnovili, temveč porušili.

Šofje vemo, da nas čakajo nove naloge, ki se jih doseďanjemu sistemu ni posrečilo rešiti.

Mislimo na primer na socialno zavarovanje zlasti družine, na vzgojno politiko, na uveljavitev socialne ekonomije trga, na socialne dolžnosti zasebne lastnine, na skrb za človeško okolje, na razvoj evropske politike in morda zlasti na nujne pobude za pravičnejšo trgovinsko politiko na svetovni ravni. To je seveda samo nekaj nalog med najbolj pomembnimi. Duhovna, tehnološka in družbeno-ekonomska preobrazba naše dežele kot tudi razvoj svetovne družbe in ekonomije zahtevata stalen študij, novih pobud in novih korakov v prihodnost. Težki problem brezposelnosti, ki kar naprej traja, zahteva raziskavo celotnega spleta vprašanj in hitrejšo pomoč.

Prav zato, ker na vseh teh področjih priporočamo in podpiramo nova skupna prizadevanja, moramo opozoriti na nekatere človekove temeljne vrednote in se zanje zavzeti.

Neodtujljive pravice

Katere vrednote so nujne za razvoj osebe?

Vrednota in svoboda človeške osebe sta absolutno temeljni. Uresničiti ju je moč le v družbi. Osamitev posameznika ali kolektivizacija človeške skupnosti se lahko zdita koristni za sebične ali politične cilje. Konec koncev pa obe spodkopavata možnost za človekovo srečo. Osebni razvoj v občestvu ima svoje korenine in svoje potrdilo v družbi. Tak razvoj ni možen, če se ti dve vrednoti ne uveljavljata hkrati na osebni in družbeni ravni. Oseba in občestvo sta si vzajemno potrebna in ju ne gre postavljati ene proti drugi.

Pravici do svobode ustreza in je nanjo vezana dolžnost odgovornosti. Občestvo ima neizogibno nalogo, da zagotovi človekovi osebi nedotakljivost in svobodo ter ji omogoča razvoj v družbi. Prav tako pa ima posameznik dolžnost, da prispeva svoj delež k skupnosti...

Načelo solidarnosti določa razmerje napetosti med posameznikom in družbo: posameznik je dolžan, da prispeva h gradnji in vzdrževanju družbe, vzporedno pa je družba dolžna, da pomaga posamezniku in mu pušča svobodo. V tem pogledu zahteva načelo enakosti od skupnosti, da upošteva naravno neenakost ljudi, ko gre za darove in sposobnosti, prepričanje in prizadevanje. Socialna pravičnost zahteva, da je vsem ljudem zagotovljena enaka možnost razvoja in opravljanja poklica, ki si ga je kdo izbral.

Načelo splošne blaginje, ki štiti osebno dostojanstvo pred nasiljem posameznikov ali skupin, mora voditi skupna prizadevanja osebe in družbe. Drugi vatikanski zbor opredeljuje splošno blaginjo kot vsoto »vseh tistih razmer družbenega življenja, ki tako skupnostim kot posameznim članom omogočajo, da bolj in laže dosežajo svojo popolnost« (CS 26). V tej zvezi je treba omeniti, da v dobi, ko je razsipnost zajela svetovna razmerja, skupna blaginja »dobiva bolj in bolj vesoljno razsežnost in vključuje zaradi tega pravice in dolžnosti, ki zadevajo ves človeški rod« (CS 26).

Kot so za državo obvezne temeljne vrednote, tako nima pravice sama od sebe klicati v življenje in postavljati kakšnih najvišjih vrednot. Da država poskrbi za skupno blaginjo, mora nadalje računati s čim širšim pristankom družbe, ko gre za temeljne vrednote.

Drugi vatikanski zbor je v Izjavi o verski svobodi naglasil pravico do svobode, ki jo imajo posameznik in verske skupine. Paziti je seveda treba, da te pravice izhajajo iz osebne svobode v zvezi s prepričanjem in veroučeno, kot tudi iz osebnega značaja vere.

Verska svoboda ne pomeni, da se država ne meni za temeljne verske vrednote ali je brezbrizna za temeljne družbene vrednote. Nasprotno, ta svoboda nalaga državi dolžnost, da pospešuje temeljne vrednoti in soglasje glede njih v okviru svojih dolžnosti skrbeti za skupno blaginjo.

Temeljne vrednote razvrednotene

Lahko pa ugotovimo, da nastajajo premiki v pojmovanju, ki jih ima naša družba o vrednotah in normah. Veliko državljanov zavzema kritično stališče do obvezne narave moralnega zakona ali pa so ji celo sovražni. Osebno odgovornost posameznika pogosto zamenjuje subjektivno tolma-

čenje. Socialne spore in prestopke proti družbi vedno manj pripisujejo odgovornosti posameznikov, vedno manj vidijo v njih zgrešeno moralno ravnanje, pač pa trdijo, da so le posledica krivične ekonomske in socialne ureditve.

Družino, to osnovno celico in nujen sestavni del našega družabnega reda, javno mnenje in politični krogi mnogo manj cenijo kot nekdanj. Njena vloga je oslabela v sedanji družbi na več načinov. Današnji prevladujoči sistem skržene družine že več ne zadostuje niti za to, da bi brzdal posameznika v želji po emancipaciji. Individualistično prizadevanje in odklonilno gledanje na številno družino sta enako vzrok, da je pred ustanovo družine postavljen vprašaj.

Prav takó se je vznemirljivo spremenilo razmerje do socialnih uslug. Na eni strani rastejo zahteva po ustanavljanju vedno številnejših socialnih ustanov — bodisi za stare ljudi, invalide, duševno bolne, prestopnike ali tuje delavce, ljudi s slabim stanovanjem in otroke; na drugi strani pa hkrati vidimo vedno manj pripravljenosti za osebno delo v takih ustanovah. Táko gledanje pomeni nevarnost, da bo počasi izginila osebna vzajemna pomoč v družini in v družabnih skupinah. Vedno teže je dobiti koga, ki bi bil pripravljen zastoj pomagati, pa naj bo v okviru kakršnega koli socialnega skrbstva, medtem ko bi z osebnim prevzemom skrbi za človeka dostikrat lahko mnogo bolje premagali osamljenost, obup in dolgočasje. Grozi nevarnost, da se poruši razmerje med posameznikom in družbo. Država je kot velik gospodarski in strokovni organizem preobremenjena z nalogami, ki bi jih mogle in morale še vedno opravljati skupnosti. Ne grozi nam samo to, da se pred našimi očmi podpre socialna varnost, temveč da se bo skrčila svoboda za osebno odločitev, skrčil tudi zasebni prostor, ki je nujno potreben posamezniku in družini.

Z mnogimi državljani delimo tudi mi zaskrbljenost, ko se sprašujejo, ali cilji in vsebina našega vzgojnega sistema v šolah in strokovnih učiliščih ščitijo temeljne vrednote naše družbe. Eno gotovo drži: obstoji prizadevanje, da bi v šolske smernice in programe uvedli neko pojmovanje človeka in družbe, ki naj bi ga sprejeli učitelji in učenci. Nadalje ne moremo molče mimo tega, da v naši družbi vedno več ljudi umira osamljeno in zapuščeno. To, kako kakšna družba gleda na enkratno doživetje smrti, kako pusti umreti svoje člane, se ne tiče v prvi vrsti države ali velikih organizacij, pač pa vsakega posameznika. To, kako na to odgovarjamo, pa razodeva, kaj družba misli o človeškem življenju. Tu mora kristjan prav posebej začutiti svojo nalogo.

Neodtujljiva pravica do življenja

Neodtujljiva pravica do življenja je postala zadnja leta predmet javnih razprav. Kljub protestu nešteto odgovornih ljudi je zakonodajalec mislil, da si lahko prilasti to pravico. Ali naša družba res ne more najti nobenega sredstva, da bi lahko uspešno pomagala ženam v težavah zaradi nosečnosti, tako da bi lahko sprejele novo življenje? Ali misli, da socialne probleme lahko reši s tem, da naredi konec človeškemu življenju? Ne družba, ne posameznik se ne moreta izogniti odgovoru na to vprašanje s tem, da spremenita le zakon.

Kako negotova je zavest vrednot, se pogosto razodeva tudi v tem, da vlada velika nejasnost pojmov. Temeljne vrednote, kot so mir, svoboda in pravičnost, dobe ideološki premaz ali pa subjektivno vsebino. Takó so do zdaj pravičnost, obramba temeljnih pravic posameznika in zaščita ustavnega reda sestavljali del politično-pravnega pojmovanja miru. Danes te bistvene pogoje za mir odkrito ali prikrito zametavajo. Ugotovljeno je, da so vedno številnejši znanstveniki in politične skupine skrčili vsebino pojma mir na odsotnost sporov. V njihovih očeh bi se naloga države omejila na to, da za reševanje sporov določi le čisto formalna pravila... Ali nista zmeda pojmov in razvrednotenje temeljnih vrednot znamenje, da umira zdravi svet? Osebnostno ravnanje ali pa rezultati anket o tem, kako ravna veliko število, so povzdignjeni v norme, ki naj bi prinesle rešitev. Táko prizadevanje se je pokazalo zlasti ob javni razpravi o nedavni deklaraciji rimske Kongregacije za nauk vere o problemih spolnosti.

Po takem pojmovanju človeku ne-le ni potrebno vodstvo, temveč tudi zlo in greh nista stvarnosti človeške zgodovine. Táko mišljenje pa je vendar v nasprotju z vsesplošno skušnjo brez predsodkov, ne samo z našo vero. Táko mišljenje tudi ne more zagotoviti človeku sreče. Te namreč za trajno ni moč snovati na slepilih, tudi če so izraz mnenja večine.

Novo povpraševanje po vrednotah in smislu

Vkljub vsem tem vznemirljivim težnjam ni nobenega razloga za malo-dušnost. Sicer pa moramo priznati, da tudi med nami kristjani vlada velika negotovost glede vrednot. Z vedno večjo bridkostjo ugotavljamo, da v vsakdanjem življenju z vrednotami, ki jih imamo mi za pravilne, tekmujejo druge, ki jih javno mišljenje na novo doživlja in sprejema za svoje. Spore take vrste doživljamo mi pogosteje in bolj, kot so jih včasih. Poravnava jih lahko samo vest, ki je še bolj budna, še bolj odgovorna in še bolj sposobna razločevati duhove. Táko stanje nas sili, da se odločamo bolj zavestno in hkrati bolj živimo osebno svobodno.

Vsaj eno spodbudno znamenje lahko ugotovimo: ljudje so vedno bolj skeptični glede naukov, ki vidijo rešitev le znotraj sveta. Vedno več je ljudi, ki niso prepričani, da je moč doseči srečo z zadovoljevanjem človekovih telesnih potreb...

Prav tako se pojavlja nova želja, da bi prišlo do prijateljskih stikov med ljudmi in bi te vezi okrepili z uvedbo bolj tesnih družabnih razmerij.

Pri mladih vidimo, da se poraja vedno bolj živa želja pomagati tistim, ki so v potrebi, ter odkriti v tej nalogi globlji življenjski smisel.

Vedno več ljudi se zaveda socialnih krivic na tej zemlji in skuša svetu pomagati do večje enakosti.

Vedno močnejša je tudi zavest, da posameznik in ljudstvo ne moreta več živeti samo zase: da družine, skupine, družbe ali države ne morejo obstati, če niso njihovi člani pripravljeni svojih osebnih želja podrediti skupni blaginji.

Krepost zmernosti in mere znova prihaja zavestno do veljave v življenju posameznikov in družbe; saj v resnici življenja ne uničuje, temveč ga pospešuje in človeku pomaga, da se uresniči. To pomeni velik korak

naprej, če priznamo, da sebična volja po tem, da bi imel in užival, ne ogroža le skupne blaginje, temveč tudi posameznika.

Pogum za prihodnost

Končno se ne da tajiti, da se pred našimi očmi poraja novo zanimanje za Boga in za možnosti, kako bi ga lahko bolje spoznali. Nagibov za ta razvoj je mnogo, kot je tudi mnogo njegovih izraznih oblik. Seveda jih ne smemo kar takoj enačiti z večjo privlačnostjo krščanstva in Cerkve. Toda ne da se tajiti, da smisel za transcendentno narašča. Človek išče izkustev in polnosti smisla. Mnogo ljudi si je zastavilo visoke cilje in skušajo z njimi uskladiti svoje osebno življenje. Priznavajo, da niso zadovoljni z načrtovanjem in delitvijo proizvodnih sredstev ali družbenega dohodka.

Družbi se tako ponuja priložnost, da spet najde soglasje glede vrednot, s pomočjo katerih bo lahko uresničil sam sebe posameznik in bo poskrbljeno za skupno blaginjo. Zato pozivamo tiste, ki so odgovorni za državo in družbo, za gospodarstvo in družbeno obveščanje, naj vsem pomagajo do spoznanja tega srečnega razvoja, ki smo ga omenili, in naj ga po svojih močeh podpirajo. Potreben nam je pogum, da se spoprime s prihodnostjo in ustvarimo družbo, ki upošteva človeka in življenjske razmere, ki jih zahtevajo temeljne vrednote. Vsi moremo in moramo pomagati k izboljšanju naše družbe, da bo bolj in bolj vredna človeka. Vsakdo more in mora prispevati svoj delež, da ostanejo živa temeljna pravna prepričanja in stališča. Tudi na zasebnem področju nihče ne more uiti dolžnosti, da vedno bolje uresničuje človeka, kot to hoče Stvarnik, in da s tem spo- lnuje svojo nalogo na tem svetu.

Nadalje se moramo upreti napačnemu sklepanju, da so za današnjega preobremenjenega človeka božje zapovedi pravi višek nemogočega... Na- stopajo celo »dobrotniki človeštva«, ki vidijo v odpravi teh zapovedi mož- nost, da bi končno vendarle ustvarili raj na zemlji.

Mi smo prepričani, da kršenje božjih zapovedi nikoli ne pomaga reše- vati človeške probleme. Te zapovedi so bile dane človeštvu v blagor. Kdor jih odpravlja, lahko povzroča le zlo.

Vernik se dobro zaveda, da zahtevajo zapovedi stalen napor in se večkrat zde pretežke. Ve pa tudi, da je božjo zmago in rešenje človeka enkrat za vselej zapečatil Jezus Kristus s svojim vstajenjem. Kristus je prihodnost; on določa upanje. Kristjan ve, da mu božje zapovedi niso bile dane kot nesmiselno breme, temveč kot kompas v pomoč. Nekaj časa je lahko bolj lagodno hoditi na slepo. Toda kdor hoče priti do cilja in se ne razbiti na čereh, se mora držati kompasa, tudi če se mora zaradi tega boriti z viharjem in proti toku.

Obup, zmeda in beda toliko ljudi naših bratov zahteva od nas sočutje, razumevanje in nesebično pomoč. Ne smemo se sebično oklepati svojih koristi, temveč je potrebno, da se znamo v zaupanju v Boga prav odločiti. Danes je za pristno pojmovanje človeka značilno, da se zavzemaš za pra- vico vseh ljudi do življenja, za resnico in pravičnost.

Kdor koli ima pogum za prihodnost, mora biti pripravljen trpeti za to, da se tisto, kar je dobrega, uresniči. Spremljal in krepil ga bo tisti, ki je za nas vse vzel križ in vstal.

Y. CONGAR, UN PEUPLE MESSIANIQUE. L'ÉGLISE, SACREMENT DU SALUT. SALUT ET LIBÉRATION

Ed. du Cerf, Paris 1974, 204 str.

Knjiga obsega dva dela. Prvi del (do 98) je priredba predavanj, ki jih je Congar imel l. 1973 na »Ekumenskem institutu« v Tanturu med Jeruzalemom in Betlehemom. Drugi del pa sestoji iz predavanj in razmišljanj, ki so nastajala od l. 1968 dalje. Prvi del je izrazito ekleziološki, drugi pa se bolj od blizu živo dotika današnjih dni. Vendar sta oba dela dobro povezana. Nepretrgana povezanost med njima je ne le v tem, da oba dela zajemata iz istega vira, tj. sv. pisma, kateremu daje osvetlitev življenje v zgodovini Cerkev, marveč tudi in predvsem objektivno. Govoriti o Cerkvi kot »zakramentu odrešenja« namreč pomeni preseči golo »nasebnost« Cerkve, tj. preseči takšno gledanje na Cerkev, ki pozablja na enoto med bitjo in poslanstvom Cerkve. Če rečemo, da je Cerkev »zakrament odrešenja«, povemo, da biva za svet — seveda za svet v smeri k uresničitvi božjega kraljestva. Zavedati pa se moramo, da je tisto odrešenje, katerega znamenje in orodje je Cerkev, nekaj drugega kakor le rešitev nekaterih duš iz katastrofe, v kateri naj bi propadlo vesoljstvo in vsa njegova zgodovina. Gre marveč za odrešenje stvarstva in človeštva: zgodovina in stvarstvo ne moreta biti Cerkvij nekaj tujega, kakor ji v nobenem trenutku ne more biti tuj Kristus, ki je vendar središče te zgodovine in tega sveta. Te misli naglašja Congar že v predgovoru (7—8).

Cerkev kot »znamenje in orodje odrešenja« moremo imenovati tudi »mesijansko ljudstvo«, kakor je to storil 2. vatikanski cerkveni zbor (v C7, kar je redigiral ravno Congar). Prav ta naslov je povezava obeh delov knjige.

Congar poudarja, da ima Cerkev življenje, ki je hkrati zgodovinsko in nadzgodovinsko. Življenje Cerkve in nauk o Cerkvi si nikakor nista povsem tuja. Oboje je treba upoštevati. »Nočem biti 'konservativec', hočem biti in sem človek izročila. To pa je vse kaj drugega kakor neki imobilizem — to je navzočnost prav istega počela [principe] v vseh trenutkih njene zgodovine. Iskreno sem [habite franchement] v Cerkvi, a hočem, da bi bila učinkovito osvobodujoče znamenje Boga na tako pogosto dramatičnem potovanju [itinéraire] ljudi« (8). Pripominja, da bi rad dodal knjigi še poglavje o kozmičnem značaju odrešenja, drugo o zveličanju neevangeliziranih, pa tudi študijo o drugih religijah kot sredstvih odrešenja in zveličanja. Vendar je že zadnje poglavje v tej knjigi napisano v tej smeri (9).

Prvi del obsega pet poglavij. — 1. pogl. govori o tem, koliko je bila téma o »Cerkvi kot zakramentu odrešenja« navzoča že na 1. vat. koncilu, čeprav vse bolj živo na 2. vat. koncilu. Ravno »zakramentalnost« Cerkve naglašja že v izrazu povezavo zgodovinskega dogajanja z ene strani in odrešenjsko-zveličavno božjo voljo ter božjo milost z druge strani; nakazuje pa tudi natančnejšo naravo medsebojne povezave med obema prvinama: realno razliko vidne prvine od pnevmatične prvine in potrebnost tudi te vidne prvine; možnost časovne prednosti pnevmatične prvine pred vidno, čeprav ni odvzeta dinamična naravnost pnevmatične prvine na zgodovinsko objektivizacijo te prvine v vidni prvini (22).

Vidno in nevidno je najprej povezano v Kristusu; prav tako v evharistiji, kjer je fizična realnost kruha in vina privzeta v povelčanega Kri-

stusa, tako da so »podobe« nekako priti-ke Kristusove substance (25).

2. pogl. obravnava isto témo na podlagi sv. pisma in patrističnega izročila (do 43). Tu je osvetljen pomen Pavlovega »mysterion«, ki je najprej načrt božje modrosti. V prevodu je to »sacramentum«. Prvi, bistveni in absolutni zakrament načrta božje milosti, načrta, ki je rojen iz zastonske božje ljubezni (prim. 2 Kor 13, 13; Ef 1,5,9,11; 2 Vat M 2; C 2) je Kristus. V njem obstoji zedinjenost vsem ljudem namenjene nevidne milosti in vidne oblike, po kateri se ta milost javlja in priobčuje. In Kristus je kot tak »odrešenje«, ker prinaša spravo v svoji krvi, novo in dokončno zavezo, božje posinovljenje po milosti, upanje slave, aro dediščine, globoko zedinjenje z Bogom, edinost vseh božjih otrok v enem samem božjem ljudstvu in v enem telesu. V Kristusu so poslednji časi že prišli (prim. 1 Kor 10, 11); prenovitev sveta se je v njem že začela (31).

V drugem oddelku istega pogl. je vsebina izražena z naslovom: »Ni avtonomije Cerkve v odnosu do Kristusa« (31—43). Zveza Cerkve s Kristusom se uresničuje zlasti po delovanju Svetega Duha. Duh je tisti, ki daje življenje strukturam odrešenja, postavljenim od Kristusa: veri, ki naj bo predmet oznanjevanja in izpovedovanja; zakramentom, ki naj jih obhajamo; službam in poslanstvom, ki naj jih udje Cerkve spolnjujejo. Cerkev je zakrament odrešenja le po delovanju Duha. Cerkev ne izhaja le iz poslanosti Sina, marveč tudi iz poslanosti Duha. Zato ekleziologija nujno zahteva pnevmatologijo. Zato pa vsaka dejavnost Cerkve kot zakramenta odrešenja zahteva takó ali drugače epiklezo, klicanje Duha. »Cerkev je mogoče umevati le kot sad odrešenjskega procesa, ki je bil sad Jezusovega križa in vstajenja, in kot nadaljevanje njegovega delovanja v svetem Duhu« (42).

Nadaljnje, tj. 3. pogl., še naprej govori o »mysterion«, kako je bil apliciran na zakramente in preveden s »sacramentum« (47—55). Če je govor o »fidei sacramenta«, je tukaj vera mišljenja kot vera Cerkve, vzete kot »quasi-persona« (prim. v liturgiji: »Ne glej na naše grehe, am-

pak na vero svoje Cerkve!«). »Fides« (ki seveda ni le »sprejeti za resnico«) je tista, ki dojame in tudi prejme zakrament. Sinteza med vero in zakramentom se uresničuje najgloblje in najbolj vidno v krstu, ki mu še posebej pristoji naziv »zakrament vere« (52).

4. pogl.: »Cerkev kot zakrament odrešenja v moderni teologiji. Sistematizacija teme« (57—74). Če rečemo, da je Cerkev »zakrament«, pomenimo med drugim, da Kristus ni le ustanovitelj, marveč po Cerkvi in v Cerkvi deluje. Cerkev je »superzakrament«, vidna povezanost ljudi s Kristusom, ki deluje v Cerkvi in uveljavlja tisto, kar Cerkev označuje — povzročanje milosti v ljudeh (62). Že dalj časa pred 2. vatikanskim koncilom so govorili o Cerkvi kot »sacramentum primordiale« ali »globale«. Besedo »prazakrament« je mogoče še bolj aplicirati na Kristusa, kar priznavata tudi O. Semmelroth in K. Rahner. Ali pa reči: Cerkev je »prazakrament« v svoji zaročniški zvezi s Kristusom (H. U. v. Balthasar); ali: Cerkev je na tem svetu zemeljski zakrament poveljčanega Kristusa (E. Schillebeeckx). Congar je l. 1937 označil Cerkev kot »veliki in univerzalni zakrament edinega Kristusovega sredništva« (64). Nemalo povesta o Cerkvi kot odrešenjskem zakramentu že sv. Ciprijan in sv. Avguštin.

5. pogl.: »Kaj je zakrament odrešenja« (75—98). — Tu je govor zlasti o pomembnosti karizmatične razsežnosti v Cerkvi. Karizme so »daro-vi narave in milosti, ki jih Sveti Duh daje, da služijo koristi občestvu... Cerkev ni le sad odrešenja, občestvo tistih, ki z vero sprejemajo po Kristusu od Boga odrešenje, kakor bi več ali manj hotela protestanska ekleziologija; Cerkev tudi ni le srednica odrešenja samó po svoji službi [ministère], kakor bi mogla dati misliti po kaki klerikalni bližnjici katoliška ekleziologija. Tudi ni le srednica odrešenja po svojih »duhovnih« ljudeh, svojih »pnevmatikih«, kakor bi bila nagnjena misliti vzhodna ekleziologija od Origena naprej. Vsa-kdo marveč na svojem mestu in s svojo lastno karizmo (ki nikomur ne more manjkati, če je v občestvu s Kristusom) pomeni in uresničuje ne-

kaj osebnostnega za Kristusovo telo in je božji sodelavec (prim. 1 Kor 3, 9; Kol 4, 11; 2 Jan 8; itd.)» (78).

Congar tudi poudarja, da vse premalo upošteevamo trinitarično razsežnost Cerkve, zlasti pa vlogo Svetega Duha v Cerkvi. »Kako mnogokrat rečemo, kar je treba reči, a se nič ne zgodi. Ni dogajanja ni Duha; in torej ni najprej intenzivne epikleze, gorečega klicanja in zaupnega pričakovanja prihoda Duha« (88). »Živeli smo in še mnogokrat živimo preveč od predrinitarične monoteistične misli o Bogu. To odseva ali se nadaljuje v monarhično-piramidalnem gledanju na Cerkev; vse je določeno od vertikalne, navzdol segajoče črte, ki si podreja bolj ali manj pasivno bazo. To je povezano tudi z zgolj moškim gledanjem na pobudo v Cerkvi« (89).

Ob izrazu »mesijanski« je treba vedno misliti na zvezo »z upanjem na popolno izpolnitev tega, kar je Kristus že začel... Jezusov mesijanizem pa ni mesijanizem spreminjanja programa zakonov ali institucij; ni mesijanizem revolucionarjev ali reformistov ne Judov, ki so navezani na postavbe in njih popolno spolnjevanje. Tudi ni socio-politični mesijanizem... Ni mesijanizem gospodovalne moči, marveč mesijanizem Služabnika. To je mesijanizem upanja na absolutno prihodnost in mesijanizem zahtev v horizontalnem razvijanju naše človeške zgodovine, razvijanju tega, kar Bog obljublja svetu in k čemur poziva: k spravi, bratstvu, na temelju česar bodo mogli vsi složno govoriti: 'Oče naš!' — k medsebojni delitvi dobrin, k miru!« (95). To naj se uresničuje v »mesijanskem« ljudstvu, ki je Cerkev.

Drugi del ima naslov »Salut et liberation« (Odrešenje in osvoboditev) in obsega tri poglavja. — **1. pogl.** (101—104) govori o svetopisemskem pojmu odrešenja. Gotovo je »odrešenje« vedno povezano z osvoboditvijo, vendar ni z njo istovetno. Vedno je tudi zveza med spreobrnjenjem in odrešenjem. Mnogokrat stara zaveza uporablja izraz »šalom«. Ta beseda pomeni dobrine, ki prihajajo od Boga in se raztezajo na celotno področje življenja. Zato jeruzalemska biblija prevaja šalom s »sreča« (prim. Iz 45, 7; 48, 18; 54, 13); von

Rad in Foerster pa pogosto s »Heil«. Conzelmann pa pravi, da je odrešenje večkrat izraženo z besedo »mir« (prim. Lk 2, 14). (109). — Jezus je odklanjal perspektivo časnega mesijanizma; vendar pa sta njegova beseda in dejavnost prizadevali tudi politične uredbe (114—120). Predvsem pa odrešenje vključuje tudi vzpostavitev resničnih bratskih odnosov med vsemi ljudmi (126—139). Sv. Pavel in Jezus se zanimata za človeka »coram Deo«, Luter pa je vcepljal nemškemu ljudstvu indiferenco glede politike in hkrati apriorno spoštljivost do knezov. Takó očitajo Lutru odgovornost za odnos do nacizma. »V resnici kristjan ni brez odgovornosti, ko gre za socialne dolžnosti, kakor tudi ne, ko gre za druge dolžnosti. Vera mu tudi ne daje čisto izdelane socialne analize, tudi ne zgodovinske (za)vesti. Vendar pa ga vera in predvsem ljubezen prebujata k temu, da pospešuje bolj resnične socialne odnose, v katerih ljudje ne bodo trpeli zatiranja in zaslužnjevanja« (137). »Delovanje evangelija se ne usmerja neposredno na stvari, marveč na ljudi in, natančneje, celo na osebe. Vendar je tudi njegovo delovanje na stvari realno« (139). — Božje kraljevanje in božje kraljestvo, to oboje je »eshatološko, kakor je eshatološko tudi odrešenje. Toda oboje je ne le oznanjeno in v znamenju dano, marveč že tudi začeto tukaj na zemlji. To dvoje je razodevanje božje moči, ki se zavzema za svojo stvar« (141). »Odrešenje, ki je eshatološko, vključuje tudi razne človeške osvoboditve« (143).

2. pogl. obravnava »Osvoboditev in odrešenje danes« (145—163). Pokaže nam, kako zoženo in obubožno pojmovanje odrešenja pogosto nastopa (je nastopalo) v našem oznanjevanju in katehezi. Seveda je bilo zaradi nekdanjih razmer tedaj neka-ko sprejemljivo. Danes, ko je položaj globoko spremenjen, pa je brez dvoma kar najbolj potrebno, da poglobljeno in celotno upošteavamo bogstvo svetopisemskega pojma o odrešenju. »Na koncilu je Cerkev videla: če naj bom katoličan, je treba biti kristjan; po koncilu je nastopilo razumevanje: če naj bom kristjan, je treba biti človek, tj. biti dejavno udeležen od znotraj pri graditvi sve-

ta, pri velikem gibanju osvoboditve, someren s samo zgodovino človeštva» (151).

Odrešenje (salus) je vsekakor več kakor »osvoboditev«. »Odrešenje pomeni nekaj totalnega in dokončnega. Eden od razlogov, zakaj tolikeri naši sodobniki odklanjajo idejo odrešenja, je njihova misel, da bi bilo človeštvo z odrešenjem oproščeno napredujočega prizadevanja, s katerim se ljudje osvobajajo svojih alienacij, zatiranj in bednosti. Hočejo se osvoboditi, nočejo pa biti odrešeni [sauvés]«. (154). Seveda pa njihova misel ni pravilna. Krščansko odrešenje stopa pred nas predvsem kot totalnost in polnost, mimo in onkraj vseh delnih osvoboditev. Tudi je tukaj vključena prihodnost, čeprav gre za odrešenje tudi že v sedanjosti. Polnost bo šele prišla, je eshatološka. 2. vat. koncil na to opozarja npr. v CS 39 in 57. Tu je samo jasno povedano, da tisto, kar se dogaja v zgodovini, prizadeva eshatološko božje kraljestvo. Zgodovina je polna naporov za zmago nad mnogoterimi oblikami bede, tudi za zmago nad smrtjo. Človek hrepeni po tem, da bi odstranil vse, kar ga zmanjšuje. zatira in okrnjuje. (154 ss.). »Poslednji sovražnik pa je smrt. Če naj odrešenje zasluži to ime, mora biti totalno, mora človeka oprostiti uničenja in tesnobe spričo tistega, kar perspektiva smrti uvaža v naše življenje. Ljudje bi radi zmagali smrt, potisnili so jo nazaj. A smrt ostane. Smrt zaznamuje mejo — a obstoje še druge meje — mejo tega, glede česar si človek more misliti, da se bo svobodil. Smrti ga ne more rešiti nihče drug kakor nekdo, ki je gospodar življenja. To je zunaj perspektivne znanosti, a to je trditev vere, trditev na temelju pričevanja, ki ga dajejo apostoli o Jezusu Kristusu. Toda v religiozni veri vidimo, kako se edinstveno razširi področje odrešenja. Obstoji to, glede česar se svet zaveda, da mora biti tega rešen, in v resnici skuša svet človeka tega rešiti. Obstoji pa tudi tisto, glede česar svet ne misli, da mora biti tega rešen in česar se sam ne more osvoboditi: to je tisto, kar svet usužnjuje in ga odtuja glede na njegovo tretjo razsežnost, tj. v odnosu do Boga, 'coram Deo' (157).

In to je greh. »Greh je nepopravljiv, le odpuščen more biti. To je področje, na katerem človek sam sebe ne more osvoboditi. Treba mu je, da ga nekdo odreši. Bog je tisti, ki je v Kristusu spravil svet s seboj, ne da bi se bil oziral na krivdo ljudi (2 Kor 5, 19). — Jezus ni le osvoboditelj, Jezus je odrešenik. Vidik boleče žrtve in križa pri Kristusovem odrešenju ustreza globokim in skrivnostnim vrednotam, ki jih gola teologija zadostitve le delno upošteva. Odrešenje, to je ponudba zaveze in posinovljenja kljub vsemu grehu: to je 'nova zaveza v moji krvi'. Božja modrost je modrost križa. Kdo je Bog, ki je storil, da je moral Jezus trpeti in umreti? To je njegov Oče in naš Oče. Kakšna globoka zveza obstoji med trpljenjem in ljubeznijo? Takšna, da ljubezen nima vse svoje resnobe in svoje teže drugače kakor za ceno trpljenja. Kakšna je zveza med življenjem in smrtjo, rodovitnostjo in odpovedjo sebi prav do izgube svojega lastnega življenja za to, da privre na dan neko drugo življenje? Potrebno je bilo, da je Kristus izročil duha, da je božji duh napolnil z dušo Kristusovo cerkveno telo» (158).

»Krščanska vera ne govori o odrešenju drugače kakor le znotraj trditve, da je človek določen za nadnaraven in naravnost pobožanstvujoč namen; tisti človek, ki je cilj in kralj čutnega stvarstva. V tem preprostem stavku sta prizadeta človek in kozmos, narava in milost. To je le povzetek vsebine prebogatega teksta sv. Pavla, Rimlj 8, 19—24» (158).

Če je odrešenje za kakšno bitje v tem, da je onkraj golega obstajanja doseglo svojo polnost in dobilo svoj smisel, potem je jasno, da vključuje tudi človeško prizadevanje za dovršitev, dopolnitev, uspelost človeške narave, za osvoboditev od zatiranj, za spravo in harmonijo med vsemi prvinami. »Če v očeh vere smisel obstoji končno le v odnosu do Boga in če je ta smisel nadnaraven, če je odvisen od Jezusa Kristusa in celo od njegovega križa, potem to ni ovira, da ne bi vsebina zgodovine mogla biti privzeta v to odrešenje; in celo mora biti privzeta glede vsega, kar je v njej vrednota; saj

milost vključuje in dovršuje stvarstvo» (163). In to je prehod na

3. pogl.: »*Liberations humaines dans le salut et la mission du Christ*« (do 198). Tukaj obravnava Congar pojave v svetu in Cerkvi po l. 1968 in odstranjuje razna dvoumja v povezovanju »politike in vere«. — Ob koncu poudarja: »Vera je neločljiva od upanja, kajti Bog ni ‚Veliki Urar‘ (Voltaire), tudi ne ‚večni Celibater svetov‘ (Chateaubriand) in ne ‚kategorija ideala‘ (Renan); pa tudi ne ‚Povzetek vseh občutij‘ (M. Barrès) ... Bog je živi Bog, ki ima načrt za svoje stvarstvo ... Bog je Milost, ker je Ljubezen. Da je, to vemo iz tega, kar dela za nas. Bog sv. pisma je **Bog, ki** ... Brez prenehanja je nazvan kot ‚Bog-ki-je-dal-Izraelu-osvoboditev-iz-Egipta‘ (prim. Am 3, 1; Ez 20, 5 ss.; 1 Kron 17, 21; Oz 12, 10; 10, 4; Jer 16, 14; 23, 7, 8; Sod 1, 12; 1 Kralj 9, 9; 17, 7; Mih 6, 4; Jer 2, 6; 34, 13; Ez 20, 5 ss.; 4 Mojz 23, 22, 23), klican kot ‚Bog moje rešitve‘ (Ps 18, 47; 38, 23; 51, 18; 89, 27; 140, 8) ... Vera v živega Boga, v Boga Jezusa Kristusa, vera, ki je način, kako imeti že zdaj to, na kar upamo, ne odtuja od resničnosti sveta in človeške zgodovine. Določena oblika religije bi seveda to mogla napravljati, a vera ne!

1. Vera napravlja, da gledamo na svet kot na nalogo, ki jo je treba spolniti; da svet jemljemo kot nalogo, v kateri smo kakor nadaljevalci [relais] svojega Stvarnika in Odrešenika. Nismo na svetu, ki bi bil povsem dogotovljen in bi ga bilo treba le spoznavati in ga trpno prenašati. Bog v nas in po nas dovršuje svet in mu še naprej podeljuje tisto, kar mu je dal in obljubil v Jezusu Kristusu; seveda pa more samo on dokončno dovršiti, kar je tudi ustvaril sam. Po veri samega sebe s pripravljenostjo in dejavno vključujem v nit tistega suverenega delovanja Boga, ki me privzema kot

sodelavca pri njegovem stvariteljskem in odrešenjskem delu. — 2. Biblična vera je upanje, ker je Bog Bog upanja: (božje) kraljestvo, nasproti kateremu gre svet po Kristusu in po Duhu, je vseobsegajoči predmet teh obljub, o katerih nam sv. pismo podrobneje govori ... Bog prihaja na svet, kakor njemu naproti. Spredaj je in ga kliče, predramlja ga in pošilja, napravlja, da postaja večji, in ga osvobaja. Vsak drug Bog je lažniv bog, malik, mrtev bog« (193—195).

Odlike, ki jih lahko ugotovimo v izredno številnih drugih (večkrat zelo obširnih) delih Y. Congarja, so navzoče tudi v tej (krajši) knjigi: Zares izredna razgledanost v biblični in patristični teologiji; takšno poznanje duhovnih tokov v cerkveni zgodovini in sedanosti, kakršnega drugod zlepa ne najdemo; prodorno kritično, a hkrati z duhom vere in ljubezni prepojeno presojanje vsega; jasnost v obravnavanju tudi najtežjih vprašanj, a brez zahajanja v površnost in plitvost, brez cenenege izmikanja težavam in globinam, s katerimi se srečujemo v Cerkvi, v svetu in življenju in nam jih je božje razodetje osvetlilo tako, da moremo zares brez strahu pogledati vanje, osvetljene z lučjo večne novosti troedinega Boga. Prav zares se mi zdi, da pri nas premalo preučujemo dela Y. Congarja. Ob njih bi med drugim spoznali tudi tole: da ni treba biti »ozek« in »sovražen svetu in času«, če ljubiš Cerkev s podobno ljubeznijo kakor veliki cerkveni očetje, in da ne postaneš »nesvoboden, okostenel in neznosno stičen«, če ne barantaš z vsebino vere, pri tem pa se želiš prilagoditi »modernemu človeku«, ki bo jutri tako in tako preteklost. Congar ne pozablja, da Resnica osvobaja (Jan 8, 32) in je vedno nova.

A. Strle

DIZIONARIO DEGLI ISTITUTI DI PERFEZIONE,

diretto da Guerrino Pelliccia (1962—1968) e da Giancarlo Rocca (1968—), Edizioni Paoline, Vol. I (AA-Camaldoli; pp. XXXIV + coll. 1728) Roma 1974, Vol. II (Cambiagio-Conventualesimo; pp. XXVI + coll. 1726) Roma 1975, Vol. III (Conventuali-Figlie di Santa Rita; pp. XXVI + coll. 1734) Roma 1976.

Ko je Bogoslovni vestnik v letošnji drugi številki (str. 292—293) kratko opozoril na izid prvih dveh zvezkov Dizionario degli Istituti di Perfezione (Leksikon redovnih ustanov in ne Leksikon redovniškega življenja, kakor je prevedeno v omenjenem opozorilu), je tudi napovedal, da bo o tem velikem delu Bogoslovni vestnik še poročal. Zdaj skuša to napoved spolniti. Pri pregledovanju prvih treh zvezkov tega enciklopedičnega dela pa nas seveda predvsem zanima, koliko je zajeto in prikazano delo in življenje raznih redovnih ustanov v našem slovenskem prostoru.

Ideja za takšno obsežno delo se je porodila že l. 1950 na svetovnem kongresu redovnikov v Rimu. Delo naj bi bilo prispevek redovnikov za sveto leto in naj bi pokazalo pomen redovništva v Cerkvi predvsem za njeno svetost. Zato je bil prvotno izbran naslov »Dizionario enciclopedico dello stato religioso e degli stati canonici di perfezione« in podnaslov »I religiosi nelle scienze sacre e profane, nelle lettere e nelle arti, negli stati di perfezione e nell'apostolato«. Med temi pripravami in zbiranjem gradiva je bil drugi vatikanski koncil, ki je v marsičem vplival na teologijo redovništva in povzročil obširno pokoncilsko teološko literaturo o redovništvu. Zato so precej spremenili zamisel dela in temu primerno je bilo treba določiti tudi naslov. Po številnih predlogih so se odločili za Dizionario degli Istituti di Perfezione (DIP). Za Istituti di Perfezione so se odločili, ker se ta izraz rabi v koncilskih tekstih (prim. B 98 in 101; C 45, 2).

DIP se po svoji zasnovi razlikuje od prejšnjih starejših tudi obsežnih del, ki obravnavajo redovniško življenje, tako P. Hélyot, Histoire des ordres monastiques, religieux et militaires et congrégation séculières, I do VIII, Paris 1714—19 in M. Heimbucher, Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche I—II, Paderborn 1896—97.

Glavna odlika DIP pred podobnimi starejšimi deli je zlasti v tem, da redovništvo študira in opisuje pod mnogimi vidiki. Saj ga nam prikazuje ne samo teološko, temveč tu di psihološko in sociološko. Vse pa na osnovi modernega zgodovinoписа. Veliko prostora je posvečenega osebnostim posameznih ustanoviteljev in ustanoviteljic redov, kakor tudi duhovni moči in rasti duhovnih ustanov skozi stoletja. Precej sestavkov je tudi o pravni ureditvi redovnega življenja. Veliko pozornost je leksikon posvetil tudi pojavu redovništva v drugih, nekrščanskih religijah, v čemer je tudi njegova odlika in velik prispevek k ekumenski misli.

Vsega skupaj bo obdelanih 4000 redovnih ustanov, in to v petih zvezkih. V šestem, zadnjem zvezku pa bo vsa bibliografija in razna kazala (analitično, abecedno, zgodovinsko, po državah, po škofijah, po kanoničnih kategorijah). Nas seveda predvsem zanima, koliko so redovne ustanove, ki so v zgodovini delovale v našem slovenskem prostoru, popisane ali vsaj omenjene v tako široko osnovanem leksikonu. Saj vemo, da so mnogi redovi kmalu po svoji ustanovitvi razvili na naših tleh včasih prav na široko in globoko zastavljeno dejavnost.

Najprej nas preseneča, da sicer v dovolj obsežnem (1284—1350), včasih pa res preskopem in neenotnem sestavku o benediktinskem redu nikjer niti z besedo ne omenja dela Benediktovih sinov na našem ozemlju. In vendar je imela velik delež njihova blaga metoda v oznanjevanju evangelija pri nastajanju krščanstva v slovenskem prostoru. Ker so se benediktinci kot misijonarji med Anglosasi zelo obnesli, so kmalu postali poklicni oznanjevalci evangelija in so vzgajali nove misijonarje. Tako je bil tudi salzburški škof Virgil benediktinec. Iz njegove šole je bil sv. Modest in drugi pomočniki pri Gospe sveti. Ker je to redovno družino pregnal po Hotimirjevi smrti

(l. 769) slovenski upor zoper Bavarce, so ustanovili dva nova misijonska benediktinska samostana onkraj slovenske meje v Innchenu ob izviru Drave (769—71) in Kremsmünster nad Donavo (777). Od tod so hodili misijonarit med Slovence in ti so jih vzljubili. Tudi Salzburg je bil prvotno njihova ustanova in so bili z njim tesno povezani. Benediktinci pa niso našim prednikom prinesli samo pravi nauk in krst, marveč so v 11. st. vodili tudi prenovitveno delo, ki ga je v krščanskem življenju sprožila slavna clunyjska opatija. Clunyjske mu gibanju so pripadali novi benediktinski samostani, ki so bili postavljeni že čisto na slovenskih tleh, tako Osojski (ust. pred 1028), ženska samostana pri Št. Jurju ob Jezeru (1002—18) in na Krki (ustanova sv. Heme l. 1043), moška samostana v Milstattu in Št. Pavel v Labotski dolini iz 11. st., ki se je edini ohranil do danes. V istem stoletju smo Slovenci dobili še dva benediktinska samostana, Rožac v Brdih in Možnica v Reziji. V 12. st. sta nastala še dva samostana, Klošter v Zili (1106) in zadnji, a kmalu največji v Gornjem gradu v Savinjski dolini (1140). Ta je prenehal ob ustanovitvi ljubljanske škofije (1462), druge je odpravil cesarski zakristan Jožef II. po l. 1782. Torej je bilo na slovenskem ozemlju široko, dolgotrajno in globoko zastavljeno delovno področje Benediktovih sinov. Takó daljnosežna je bila njihova dejavnost, da bi jo moral vsak obsežnejši leksikon vsaj omeniti, če bi hotel predstaviti duhovno in apostolsko moč benediktinska reda že v njegovi začetni dejavnosti.

Še večja pomanjkljivost leksikona pa je prav gotovo ta, da ne omenja pomena in vloge žičke kartuzije. Res so v preglednici, kdaj in kje so nastale posamezne kartuzije, navedene vse štiri slovenske, Žiče (l. 1160), Jurklošter (1169), Bistra (1255) in Pleterje (1403). Pomen žičke kartuzije ni samo v tem, da je bila sploh prva kartuzijanska naselbina tako v slovanskem kot v germanskem svetu, temveč je ta kartuzija postala zelo znana in izredno pomembna v času zahodnega razkola (1391—1410), ko je bila sedež generala rimske obediencie kartuzijanov in zbirališče nji-

hovega vsakoletnega generalnega kapitlja. V tistem času je bil general kartuzijanov svetniški Štefan Macconi, nekdanji tajnik Katarine Sienske, ki je prav na njen izrecen nasvet stopil v žičko kartuzijo. Tako zelo je slovela v svetu ta ustanova (prim. Kartuzijanci, Ljubljana 1969, 61—62). Leksikon našteva Štefana Macconija med generali reda, ki je dvanajst let vodil vse Rimu zveste kartuzije, ne pove pa, kje je kot general teh kartuzij živel in delal. Pač pa pove, da je umrl v Paviji l. 1424 (prim. DIP II, 800).

Veliko bolj moramo biti zadovoljni s preglednim in jasnim prikazom delovanja cistercijskega reda. Sestavek je napisal L. Lekai OC, profesor zgodovine na univerzi Dallas-Irving, Texas (ZDA). (Prispevek o kartuzijanskem redu sta pripravila Fabrizia Macolli, profesorica zgodovine v Paviji, in J. Dubois iz Pariza). Ob opisanju nastajanja in rasti novih cistercijskih opatij Lekai ne samo omenja vse tri opatije na slovenskem ozemlju, Stična (l. 1136), Vetrinj (1142) in Kostanjevica na Dolenjskem (1234), ampak tudi pod naslovom Duhovnost in kultura, kjer veliča velike zaslužne može tega reda in njihova dela, najdemo tudi ime opata Ivana iz Vetrinja (†1347) in njegovo znamenito delo Liber certarum historiarum, kjer opisuje zgodovino Slovencev v 13. in 14. st. (prim. DIP II, 1070).

Naj kar tukaj povem, da sta vse preveč skopo in primanjkljivo prikazana delo in duhovni vpliv enega od ustanoviteljev cistercijskega reda, ki je v ta red prinesel pravo duhovno pomlad in moč, tj. sv. Bernard. Niti treh celih stolpcev mu niso posvetili (prim. DIP II, 1394—1396). Med njegovimi bogoslovnimi deli ne navaja obširnega dela, ki mu je prineslo največ slave, De consideratione libri quinque, ki ga je posvetil papežu Evgenu V., čigar duhovni voditelj je bil. Njegov duhovni vpliv zunaj cistercijskega reda ni nič omejen. In vendar vemo, da je krepko posegel v krščansko misel in življenje tistega časa. Njegovo besedo so poslušali papeži in kralji. Bernard je izviren v duhovnosti. Njegova duhovnost je pristna, globoka in doživeta, napaja jo predvsem sv. pismo. Iz

njegove duhovnosti so črpali Tomaž Akvinski, Tomaž Kempčan, Terezija Avilska, Frančišek Saleški idr. Največji in najtrajnejši Bernardov po men je prav v njegovi mistiki.

V preglednem prikazu avguštinškega reda spoznamo tudi delo bosonogih avguštincev v Ljubljani, kamor so prišli l. 1641 (prim. DIP I, 408).

Upravičeno bi pričakovali, da bomo v zelo obširnem popisu (prim. DIP III, 780—948) številnih kongregacij in vej dominikank zasledili njihove postojanke na Slovenskem, predvsem zato, ker so dominikanke prišle k nam kmalu po ustanovitvi njihovega reda, v Studenice (l. 1237), Velesovo (1238), Radlje ob Dravi (okrog l. 1250) in povsod razvile široko dejavnost na področju vzgoje. Spoznamo pa delo dveh poznejših samostanov dominikank v Dalmaciji. V tretjem zvezku pod geslom *Domenicani* ni predstavljen moški red, ki je imel od vsega začetka zelo velik vpliv na krščansko življenje v Cerkvi dolga stoletja. Delo in poslanstvo tega reda na mnogih področjih bo obdelano v četrtem zvezku leksikona pod geslom *Frati Predicatori*. Ali bo upoštevan njihov delež pri rasti božjega kraljestva pri nas, bomo videli. Vsekakor njihov delež ni bil majhen, saj so bili dominikanci pri nas vplivni in močni. Na pobudo salzburškega škofa so si uredili daleč na okrog slovečo bogoslovno šolo v Brezah na Koroškem (l. 1227). Tri leta pozneje so prišli v Ptuj. Oglejski patriarh Bertold II. se je z

Dominikom osebno poznal in zato so dominikanci dobili vodilno šolo v Čedadu, ki je takó uspevala, da so jo pozneje skušali povzdigniti na stopnjo univerze (l. 1357). To je preprečila samo bližina univerze v Padovi.

Leksikon je res monumentalno delo, mimo katerega ne more nihče, ki hoče študirati redovne ustanove v katoliški Cerkvi in zunaj nje. S tem delom je italijanska teološka literatura glede redovništva stopila daleč pred druge narode. Za tako kvaliteto delo se moramo zahvaliti številnim sodelavcem, med katerimi je veliko svetovno znanih imen.

Če pa delo podrobneje pogledamo skozi prizmo naše domače zgodovine in krščanskega dogajanja v našem prostoru, pa moramo reči, da tu niso samo pomanjkljivosti, ki skoraj redno spremljajo vsako delo, temveč moremo ugotoviti tudi take, ki si jih tako delo v svoji zamisli ne bi smelo dovoliti. Tu mislim predvsem molk o velikem misijonskem delu Benediktovih sinov pri nas in o pomenu žičke kartuzije za vse Rimu zveste samostane. Takšni večji spodrsljaji glede naše slovenske zgodovine pa se lahko zgodijo zaradi spodrsljaja pri pritegnitvi sodelavcev.

Med številnimi sodelavci ni niti enega slovenskega imena. Hrvatje imajo svoje zastopnike med sodelavci, zato so tudi zaradi tega njihove redovne ustanove s svojimi dejavnostmi v leksikonu prav lepo predstavljene.

France Oražem

GINO CONCETTI (DIR.), IL PRETE PER GLI UOMINI D'OGGI.

Opera colettiva diretta di Gino Concetti, Editrice, A.V.E., Roma 1975, 918 str.

Za deseto obletnico, odkar je 2. vatikanski cerkveni zbor razglasil odlok »O službi in življenju duhovnikov« (Presbyterorum ordinis), ki je po svoji vsebini neprimerno bogatejši in za pravo pojmovanje prezbiterskega duhovništva daleč pomembnejši, kakor pa nam je sploh prišlo v zavest, je bilo res primerno, da je teolog in publicist Gino Concetti or-

ganiziral, uredil in izdal tako široko in hkrati v globino problematike segajoče delo o prezbiterskem duhovništvu »za današnje ljudi«, kakor je ta knjiga.

Pri knjigi je poleg G. Concettija sodelovalo 33 kvalificiranih avtorjev: teologi raznih narodnosti, disciplin in šol, poleg njih prefekt kongregacije za katoliški pouk kardinal G. M.

Garrone in prefekt kongregacije za duhovščino kardinal J. Wright, pa tudi nekaj škofov, resnično usposobljenih, da izrečejo tehtno in veljavno besedo o raznih vidikih duhovništva. V šestih oddelkih, ki sestavljajo knjigo, je podan enotno in globalno zamišljen pogled na tematiko prezbiterskega duhovništva v njegovih najbolj živih in aktualnih točkah, ki se seveda opirajo vedno tudi na sklepe 2. vatikanskega koncila in rednega zasedanja škofovske sinode iz l. 1971.

Prvi odd. (25—245) obravnava temelj duhovniške službe v sv. pismu in izročilu (med drugimi sodelavci K. H. Schelkle, J. Colson in A. G. Martimort). **Drugi odd. (247—479)** preiskuje teološko razsežnost duhovniške službe, s posebnim ozirom na naravo duhovništva (med drugimi J. Galot, »L'essenza del sacerdozio ministeriale«, 317—344), na neizbrisno znamenje (zlasti prof. dogmatike v Napoliu A. Maranzini, »Il carattere sacramentale del sacerdozio ministeriale«, 343—386) in na trajnost krščanskega duhovništva. Ta dva oddelka sestavljata v nekem pogledu še posebej enoto, temelj tudi vsega nadaljnjega. Za sistematično teologijo sta posebno pomembna, zlasti drugi.

Tretji odd. (481—704) obravnava »prezbiterijeve funkcije in odnose«. Naglas je postavljen na enoto prezbiterskih funkcij. G. Rambaldi, prof. duhovne teologije na Gregorijani, izjaha pri tem iz Kristusova, čigar bistveno eksistencialno duhovništvo ni poznalo nikakršne razklanosti, marveč je bilo v vsej celoti naravnano na odločilno »uro« pashe (491—494). Tako je tudi v duhovniški službi in v vseh njenih dejavnostih treba videti in uresničevati živo enoto, kjer je sicer nujno navzoče »razlikovanje, a ne ločevanje« med mnogoterimi nalogami (496—499), enoto, v kateri je evharistična daritev višek in osišče, pa tudi korenina in studenec vsega; evharistija, to zakramentalno ponavzočevanje Kristusove pashalne »ure«, je hkrati višek in središče vsega oznanjevanja in se že sama po sebi najmočnejše nagiblje k evangelizaciji, k nenehnemu oznanjevanju odrešenjske skrivnosti, pa tudi k pravi, evangeljsko izjavljani vodstveni službi, ki ni gospodovanje, temveč

učinkovito izvrševanje služenja Cerкви in sploh ljudem po Kristusovem zgledu in v njegovi moči. Pri vprašanju glede prednosti evangelizacije pred evharistično službo ali pa narobe, evharistične daritve pred evangelizacijo, je treba razlikovati med »ordo exercitii« ter »ordo ontologicae dignitatis«, na kar so opozorili tudi na 2. vatikanskem koncilu ob diskusijah glede začetnih odstavkov odloka o službi in življenju duhovnikov (483—485, 497—499). Glede na red v izvrševanju ima prednost evangelizacija; a v redu odličnosti in odrešenjske odločilnosti je prvo in najvišje obhajanje evharistično obhajanje »velikonočne skrivnosti, te najvišje (najglasnejše) besede božje ljubezni, s katero nas je nagovoril Oče«, kakor pravi škofovska sinoda 1971 (I, 1, 1). Če naj bo uresničena enota mnogoterih prezbiterskih dejavnosti, se je treba ozirati na Kristusa, ki je vsa vsebina slehernega novozaveznega duhovništva in povzema v eno samo stvarnost razen bogočastne tudi preroško-učiteljsko in vodstveno-pastirsko službo. Vendar pa prezbiterskega duhovništva sploh ne moremo razumeti, če nimamo pred očmi tega, kar je prezbiterske službe pred Jezusom Kristusom, marveč tudi pred zborom apostolov in njihovih naslednikov, škofov kot enega samega kolegija: sodelavec škofovskega zbora, v zakramentalnem bratstvu (prim. C 28; D 8, 1) z drugimi prezbiterski povezani v en sam kolegij s škofom na čelu. Takó je od enote življenja in delovanja posameznih prezbiterskih trebaj priti do enote delovanja vseh prezbiterskih skupaj s svojo glavo, škofom. To je enota zbora prezbiterskih, v katerem posamezen duhovnik dobiva dopolnilo svojega dela, ki naj se zliva v enoto z delom drugih prezbiterskih. »Nujnost edinosti in sodelovanja med duhovniki ter med duhovnikom in škofom, danes živo občutena kot nekaj nujnega, se tako pokaže kot nekaj, kar ni le preprosta danost modre in razumne organizacije. Prej še kakor to je ta enota zahteva duhovništva, kakršnega je ustanovil Kristus. In je prav tako danost duhovniške službe, kakršno je ustanovil Kristus in zahteva, da med dejavnostmi, v katerih ta služba poteka, ne obstoje otrplost po-

vzročajoči oddelki. Vse dejavnosti so zedinjene v enoti odrešenjskega poslanstva, vsem dejavnikom daje dušo in značilnost prav ista 'virtus salvifica'. In vse so naravnane tja, kjer se vedno znova aktualizira velikonoč na skrivnost. Takó se je dogajalo že v Jezusu Kristus» (505).

Četrty odd. (705—820) je posvečen »celibatu kot evangeljski vrednosti« Teme so naslednje: »Karizma celibata v novi zavezi«, »Celibat skozi stoletja«, »Zakaj se je sinoda odločila za celibaterskega prezbiterja«, »Problem sekulariziranih prezbiterov« — Zadnjo od teh tem je obdelal J. Coppens, prof. za starozavezno eksegezo v Louvainu (799—820). To svojo razpravo razdeljuje v tri dele: 1. Dejavniki razkroja, 2. Odnosi do sekulariziranih, 3. Nepreklicna in vztrajna zvestoba. — **K stanju krize in razkroja** — pravi Coppens — so med drugim prispevali najrazličnejši spisi, predvsem tisti, ki trdijo, da krščansko devišstvo sploh ne zahteva totalne posvetitve Gospodu in službi Cerkve na temelju celibaterskega življenja. Najhujšo knjigo, zelo obširno, je izdal moralist A. Antweiler pod naslovom »Stimmen zum Pflichtzölibat« (Essen 1971). Tukah Antweiler med drugim trdi, da je celibat le juridizem; da bi duhovnik moral pričati zlasti živeč v zakonu, kar je danes posebno potrebno; da pomeni celibat razvrednotenje spolnosti, poniževanje žene; da pomeni odklanjanje velikih žrtev, ki bi naj jih človek sprejel z zakonom; odklanjanje poklicanosti človeka k ljubezni (800—803). Antweiler sploh ne vidi ali noče videti, da je celibat skupaj z duhovništvom »svoboden in radovoljen odgovor na to, kar človek zazna kot poklicanost, kot Gospodov poziv, naj gre človek za Njim v življenju, kakršnega si je Jezus sam izbral...« (805). Coppens opozarja tudi na čudno anomalijo: Nekateri govore o karizmah tako, kakor da bi bil vsak način življenja karizma, npr. tudi sleherni zakonsko življenje, vse da bi bilo odvisno od karizem, vse pravne strukture pa naj bi kar odpadle. M. Lelong pripoveduje, kako je neka žena pri tem, ko je tako zelo znala delati gube na obrazu, rekla: "To je moja karizma!" Nevarno je, da bi glede pojmovanja duhovni

škega poklica padli spet nazaj v težave, ki jih je kanonik Lahitton odstranil (Lavocation sacerdotale, Paris 1909, 2. izd. 1913). Poklicanost k celibatu in prakticiranje celibata je vendar vprašanje sposobnosti (idoneitá) in kreposti, in, ko se je človek odločil, stvar duhovne organizacije glede samega sebe — celota pa mora biti povzeta v območje molitve in za stalno postavljena pod vpliv milosti, ki nam jo izprosi molitev (805). J. Leclerq (L'enseignement de la morale chrétienne, Paris 1949, 214 ss) je pisal, da se mora celibat dvigniti nad navadno čistost in realizirati svojo naravo daritve v polnosti (»vse vsem«). Posvečeni celibat vključuje, da ima človek v življenju pravzaprav samo Boga (na odnos do vseh in do vsega pa gleda edinole v Bogu), da ne živi več zase, da hoče biti le orodje, ki ga Bog uporablja za svoja dela. Celibat, pravi J. Leclerq, ustvarja med drugim tudi osebno ravnotežje visokega obvladovanja samega sebe, združeno z nežnostjo dobrega pastirja, ki se postavlja v službo vsem. Predvsem temelji na trditvah razodetja, ker ustreza Kristusovim vabilom ter mislim in vabilom apostola Pavla. Izvor celibata je v volji, da bi bil človek popolnoma na razpolago, svoboden za to, da se da nositi in voditi Bogu, kamorkoli ga kliče ali ga bo poklical. Je to popolna podaritev Bogu, podaritev, ki uresničuje popolno pripadnost Bogu, duhovno združenje z Bogom; tu je tudi vrednota žrtve, »največje odpovedi, kar jih more človek darovati Bogu«. (J. Leclerq, n. d. 215). Coppens posebej navaja tudi Teilharda de Chardina, ki je tako visoko cenil celibat. In dostavlja k temu opozorilo Alberta Descamps: »Noben tekst ne bo po vrednosti nikdar dosegel tistega pričevanja, ki nam daje spoznati misel Kristusá; če bi določena hermenevtika hotela spodriniti Jezusov poziv s »popuščanjem Cerkve v svojem razlaganju evangelija«, mora »vedeti, da se odloča rajši za prilagajanje kakor pa za dih velikih reform, ki so vedno utemeljene na vrnitev k virom« (v: Sacerdoce et célibat, Louvain 1971, 713). Redakcijski odbor v »Sacerdoce et célibat« (Louvain 1971, 698—711) pri motivaciji za celibat razlikuje štiri

razsežnosti: filozofsko ali personalistično, ki poudarja vrednoto popolnega obvladovanja samega sebe; kristološko, ki poveljuje hojo za Kristusom; cerkvenostno (ekleziialno), ki vključuje ne le totalno razpoložljivost, marveč posvetitev Cerkvi; eshatološko ali kerigmatično razsežnost, ki oznanja prek predujema (anticipacije), ki ima veljavo znamenja, realnost nebeškega kraljestva (805 do 807). — Ko nato Coppens govori o »odnosih do sekulariziranih«, pravi: Naj se zavedajo vzgojitelji izrednega poslanstva pri oblikovanju kandidatov za duhovništvo in za redovniško življenje. Naj se čisto nič ne obotavljajo prikazovati jim težave življenja, ki je v celoti posvečeno Gospodu; naj jim odkrijejo tudi napačne motivacije, s katerimi se hočejo maskirati razna dezertstva; naj jim jasno posredujejo načine in nagibe posvečenega celibata, kakor je to l. 1949 obravnaval J. Leclercq (808). Ko oriše Coppens razna pota k nezvestobi do duhovniškega in redovniškega poklica, poudarja, da ne smemo vzeti teh stvari tako, da bi s tem ravnanjem v bistvu olajšali odstopanje in postali sami silno sokrivni. Večkrat je treba pomisliti na veliko strogost, ki odseva npr. iz knjige Razodetja (2, 4.5.15.20—30; 3, 1—5); ali iz Mt 17, 6,7; Mr 9, 42; Lk 17, 2. (808—813). — Glede »nepreklicne in stanovitne zvestobe« poudarja Coppens med drugim: Izročiti se Bogu vsebuje nekaj absolutnega, deležnost pri Absolutnem. Partner, ki se ga oklenem, je v zadnji postavki Bog, pa naj bo vmes tudi institucija, ki jo more verujoči po pravici imeti za takšno, da je hotena in jo je sankcioniral Bog. V sv. pismu je zvestoba postavljena v zvezo s pojmom »zaveze«, ki ima v ozadju analogijo z zakonom, ki je nekaj osebnostnega. Nevarnost nezvestobe nastopa v zreli dobi, tako da se po pravici imenuje »kriza zrelosti«; kaj lahko se zaje v takšno življenje, ki pomeni »živeti skozi vse življenje pod stalnim vplivom ene same odločitve (opcije), ene same daritve samega sebe. Spet in spet je torej treba v spominu iti nazaj na velike trenutke življenja in poživiti velikodušnost in duhovnosti ob izhodiščni točki, da bi se dajali Bogu,

Kristusu, Cerkvi. Pomagati dvomljivcem in omahljivcem. Ne verjeti skvarjeni psihologiji pozitivizma; saj vendar zvesti človek ni žrtev fiksizma, suženj izročila, zaostal, sklerotičen, zaprt — vse kaj drugega je! Celibat ni alienacija naše človeškosti, ki je bistveno v tem, da smo svobodni (814—817). V splošnem se kriza začne z napredujočim preziranjem cerkvenih struktur ali okvirov življenja, privzetih v semenišču ali v noviciatu. Potem ko se je duhovno življenje skrčilo na minimum in je postalo, kakor bi ga bil načel rak, začne slabeti verovanje v temeljne verske povedke; in kaj lahko vera podleže brezbriznosti in nato nevernosti. Lepega dne se duhovnik ali redovnik lahko prebudi brez sleherne substance (817). Tak je seveda pripravljen tudi za najbolj radikalne korake duhovnega dezertstva. V brodolomu teh gotovosti navadno najprej podleže cenitev deviške čistosti. Danes taki duhovniki ali redovniki navadno niso čisto nič zares občutljivi za tiste nagibe za celibat, kakršnih niso v dobi modernistične krize neredki pripadniki modernističnih smeri, npr. G. Tyrell, prav nič zametali, nasprotno. Tyrell je skozi vse življenje, prav do smrti, slavil celibat kot popolno daritev Kristusu, kot najodličnejšo kraljevsko pot nasproti cilju — upodobiti se po Odršenikovi podobi, katerega »diákonos« in predstavnik hoče duhovnik postati. Podobno in še neuporabno bolj slavi celibat Teilhard de Chardin. Deviško življenje, pravi, naj se dviga kakor na perutnicah v tisti ljubezni do Boga, ki mora dajati dušo vsemu posvečenemu življenju. Če ta ljubezen ugasne, nujno in v trenutku razpade v prah poslopje cerkvenih naukov in cerkvenih struktur (v: H. de Lubac, L'éternel féminin, Paris 1968, 153). In seveda nastopijo razvaline notranjega življenja. »Edino varstvo zoper to nevarnost iluzije je stalna skrb za to, da človek ohrani (z božjo pomočjo) očarljivo-strastno vizijo Največjega od Vsega« (Teilhard, n. d. 96). (819).

V takó široko zasnovani panorami o duhovništvu ni moglo manjkati tudi vprašanje o deležnosti žene pri cerkvenih službah, morda tudi pri duhovništvu. Temu je posvečen ves

četrti odd. (821—854). Tu so odstranjena razna nespornostna, ki se še kar naprej rada širijo tudi med dobromislečimi in z napačnimi sveto-pisemskimi in drugimi utemeljitvami resnično vsebujejo neko zapostavljanje žene, ali vsaj to morejo. Vendar pa — tako končuje J. L. Acebal, prof. kanonskega prava na salamanški univerzi, pisec razprave — »vse to ne pomeni, da je žena sposobna za duhovništvo, saj se razodetje ne izčrpa v sv. pismu, in smisel tekstov in avtentična veljava pripadata v razlagi cerkvenemu učiteljstvu. Božja beseda je v oblasti cerkvenega učiteljstva, ki je edino deležno varstva Svetega Duha. A po našem mnenju ni potrebno, da bi se izreklo o tej temi; tisto, kar je kaj vredno, je, da postane vprašanje predmet preučevanja, diskutiranja, da se izčrpa sleherni teološki vidik, preden izide kaka izjava, ki bi mogla pogrešiti bodisi v negativnem, bodisi v pozitivnem primeru, zaradi premajhne utemeljenosti ali pa prenegljenosti. Primerno bi bilo, da bi bile hkrati istočasno dane ženskim osebam vse cerkvene funkcije, vključno bogoslužne, za katere so uspo-

sobljene na temelju skupnega duhovništva vernikov; dalje da se osvetlijo teme primernosti in možnosti obnove diakonis, z obliko in funkcijami v luči naših časov... Jasnost sodbe in prosojnost v teh rečeh, to je potrebno, da ne bo še naprej vladala misel, kakor da je odklanjanje žensk iz duhovniške službe odvisna od antifeminističnih predsodkov in od kulturnih, socioloških in zgodovinskih razlogov. Samo tako bi se dokopali do uvida, kakšni so tisti teološki razlogi, ki so edino odločilni za problem.«

Zadnji odd. (855—907) pod naslovom »**Prezbiter med sedanostjo in prihodnostjo**« prikazuje eksistencialnost duhovnikovega poslanstva in njegovo naravnost na svet ljudi, ki se trajno in tako naglo spreminja.

Razprave inozemskih avtorjev so prevedene v italijanščino. Kdorkoli bo v prihodnje hotel kaj bolj temeljito razpravljati o duhovništvu, ne bo mogel mimo tega obširnega in temeljitega dela. Škoda pa, da ni zadaj abecedno-analičnega kazala vsebine in tudi ne navajanih avtorjev, kar bi olajšalo uporabo knjige.

A. Strlè

JÜRGEN MOLTMANN, GOTT KOMMT UND DER MENSCH WIRD FREI

Chr. Kaiser V., München 1975, 63 str.

J. Moltmann je znan kot teolog upanja. Za takega se izkazuje tudi v majhnem, a značilnem delu »Bog prihaja in človek postaja svobodan«. Napisano je v obliki petih tez. — V prvi tezi Moltmann zatrjuje, da bo Cerkev prihodnosti prav Kristusova Cerkev, ki pripada samo Kristusu in samo njemu služi. Kajti »Jezus Kristus je temelj, moč in upanje Cerkev. Zato je on tudi razsodnik njenega bivanja in kriterij njene resničnosti. Kristus kliče Cerkev v bivanje in ne Cerkev njega« (37). V tej tezi Moltmann tudi zagotavlja, da bo Cerkev svobodna in se ne bo udinjala nikakršni drugi moči samo tedaj, če bo Kristus njen edini voditelj in bo sprejemala njegovo osvobajajočo sodbo v svoje življenje in

oznanjevanje, v svoje služenje in svoje ustanove, tudi v svojo cerkveno »politiko«. Nadalje pravi, da na Cerkev letijo mnogi očitki od zunaj; mnogi so krivični, mnogi pa tudi upravičeni. Kako naj prenovimo in osvobodimo današnjo Cerkev? »Osvoboditev Cerkev ne bomo uresničili s tem, da Cerkev prilagodimo današnjemu svetu, temveč samo s prenovitvijo Cerkev v Cerkev Jezusa Kristusa... Jezus je kritik Cerkev od znotraj« (39).

V drugi tezi poudarja Moltmann novi pridevek, ki gre Cerkev: svoboda. »Povzetek« (summa) evangelija je namreč svoboda, za katero nas je oprostil Kristus (Gal 5, 1). Jezus sam je oznanjal in živel božjo svobodo medtem, ko je osvobajal ljudi

ponižanja, osamelosti in krivde. Prinesel je božje kraljestvo ubogim, božje veselje žalostnim in božjo pravičnost milosti nepravičnim. S svojo smrtjo na križu je prinesel božjo svobodo od Boga zapuščenim in je uničil moč zla. Po njegovi obuditvi od mrtvih je Bog dal, da je njegovo kraljestvo svobode vdrlo v sredo zgodovine, v sredo njene krivde in trpljenja. Prava krščanska vera je torej osvobajajoča; svobodo razširja na vsa življenjska področja in v svojem upanju osvobaja svet za božje kraljestvo (39).

Glavna misel tretje teze je izražena v stavku: »Cerkev kaže svojo resničnost in svojo svobodo tam, kjer se z vsemi svojimi močmi, naj bo to ob nasprotovanjih ali v trpljenju, zavzema zoper sleherno moč osebnega ali organiziranega zla« (41).

Četrta teza opozarja, da smo poklicani k obhajanju, slavju svobode. Moltmann pravi, da se danes znajo igrati in obhajati slavje samo otroci, umetniki in hipiji ter je današnja evangeličanska Cerkev prepustila preveliko vlogo razumu in skrčila bogoslužje samo na pridigo in molitev. In Moltmann naglašja, da veselje zaradi svobode in trpljenje zaradi neosvobojenega sveta nista kakšno medsebojno nasprotje, temveč spadata skupaj in se obojestransko podpirata. Če bomo krščansko bogoslužje spet sprejemali in umevali kot »osvobajajoče slavje«, bo postalo intermezzo na poti k »slavju brez konca«. (44—47)

Zadnja teza je posvečena ekumenizmu; ta je za Cerkev nekaj nujnega, če hoče biti in nastopati kot ena sama Cerkev Jezusa Kristusa.

Ciril Sorč

POROČILA

DVA JUBILEJA

Revija Filozofsko-teološkega Inštituta Družbe Jezusove v Zagrebu **OBNOVLJENI ŽIVOT** se je v dveh letošnjih številkah spomnila dveh osemdesetletnikov svojega reda, dveh znanstvenikov in predavateljev, obeh slovenskega rodu: o Ivana Kozelja in o Albina Škrinjarja. Ker sta oba vse svoje življenje delovala zunaj Slovenije (čeprav sta seveda posredno, predvsem pa kot vzgojitelja slovenskih jezuitskih teologov vplivala tudi pri nas), sta vendar med nami skoraj neznana. Pridružimo se čestitkam navedene njihove revije vsaj s kratkim pregledom njunega življenja in dela.

* * *

Ivan KOZELJ je bil rojen dne 25. junija 1896 na Olševku pri Kranju. Po študiju v Travniku (Bosna), Innsbrucku, Sarajevu in Louvainu je prejel mašniško posvečenje 24. 8. 1925. Po različnih redovniških službah in doktoratu iz filozofije in teologije na Gregorijani v Rimu (1940) je predaval v Zagrebu filozofijo na redovniškem inštitutu in na teološki fakulteti. Razen tega je vodil nič koliko duhovnih vaj (tudi v Ljubljani za duhovnike in bogoslovce 1949/50 in 1957).

V letih od 1921 dalje je objavil 77 razprav, člankov, skript in ocen, vendar njegov bibliograf opozarja na nepopolnost tega seznama (prim. *Obnovljeni život* 31—1976, št. 3, 283—293).

* * *

Albin ŠKRINJAR, rojen 13. septembra 1896 v Sežani, je študiral gimnazijo v bližnjem Trstu in Gorici, pa tudi v tujini, filozofijo v Innsbrucku in Sarajevu, teologijo pa v Enghienu v Belgiji. Po mašniškem posvečenju 26. avgusta 1923 je študiral biblične vede v Rimu, dosegel tam licenciat (1928) in nato še doktorat iz filozofije in teologije na rimski Gregorijanski univerzi (1930).

Tudi Škrinjar je vse življenje služboval zunaj Slovenije: bil je profesor sv. pisma v Sarajevu in Zagrebu, hoteli pa so ga imeti za profesorja tudi na bibličnem inštitutu v Rimu. Opravljal je seveda razen tega vrsto drugih redovniških služb.

V njegovi bibliografiji (*Obnovljeni život*, št. 5, 469—483) je registriranih 94 knjig, razprav, člankov, skript in ocen poleg slovenskih sestavkov iz dijaških let in morda še kakšnih prispevkov v slovenskih revijah. V letih 1927—1971 je objavil veliko razprav tudi v tujih bibličnih znanstvenih revijah, Hrvate in tujce pa je seznanjal s prevodi sv. pisma v slovenščino. Tržaški Slovenci so 1962—1963 izdali slovenski prevod njegovih premišljevanj o Jezusovem življenju, ki so v hrvaškem izvirniku izšli le v ciklostilni tehniki. Njegova *Teologija sv. Ivana*, ki je tiskana izšla v Zagrebu 1975, pa je razširjena tudi med našimi teologi.

Škrinjarjevo življenje in delo je objavljeno tudi v Slovenskem biografskem leksikonu (zv. 3, 648), o. Kozelj pa bo verjetno moral počakati na Dodatek tega leksikona.

IN MEMORIAM

PATER VIGILIJ ALT

Na praznik Marijinega vnebovzeta 1976. leta je Gospodar življenja poklical k sebi našega profesorja cerkvenega prava, kapucina, doktorja filozofije in kanonskega prava ter advokata Rimske Rote, Vigilija Alta.

Rodil se je 16. maja 1915 na Pobrežju v župniji Sv. Vid pri Ptujju. Po nižji gimnaziji, ki jo je obiskoval v Ptujju, je stopil v kapucinski red. Slovesne zaobljube je napravil 1939. v Škofji Loki, mašniško posvečenje pa je prejel v Ljubljani 7. julija 1940. Naslednje leto je prišel v Rim, kjer je na gregorijanski univerzi 1944. promoviral za doktorja filozofije. Nato je študiral cerkveno pravo in 1947. naredil iz tega doktorat. Leta 1949. je postal advokat Rimske Rote. Od 1949. pa do leta 1958. je predaval redovno pravo na Kolegiju sv. Lovrencija.

V Škofjo Loko se je vrnil 1958. Od 1960. do 1964 je bil župnik pri Sv. Jožefu v Mariboru. V Mariboru je bil imenovan za prosinodalnega sodnika, po prihodu v Ljubljano pa za promotorja iustitiae ljubljanske škofije.

Za honorarnega predavatelja za cerkveno pravo na naši fakulteti je bil imenovan 1963., kmalu nato pa izvoljen za izrednega profesorja. Zaradi bolezni se je 1967. leta odpovedal profesuri in 1976. podlegel hudi bolezni raka na onkološkem inštitutu ljubljanske bolnišnice.

Pater Vigilij je bil tih in resen znanstveni delavec. Njegovi kolegi pripovedujejo, da se je silno marljivo pripravljal na izpite in je bil vedno zaveden Slovenec, zato je tudi izbral za svojo dizertacijo iz filozofije slovenskega filozofa Franca Vebra. Obdelal je vsa Vebrova dela in komentarje o njem, ki so jih napisali Janžekovič, Kovačič, Trstenjak in Ušeničnik. Disertacija nosi naslov: DE LA CONNAISSANCE DE DIEU

DANS LA PHILOSOPHIE DE FRANÇOIS VEBER. Publicirana v francoskem jeziku je prav gotovo pripomogla k temu, da je svet boljše spoznal našega filozofa.

Ko je pričel študirati pravo, se je videlo, da je prišel na pravo delovno področje, ki je ustrezalo njegovi naravi in njegovim velikim sposobnostim. Vse to se je pokazalo že v njegovi doktorski razpravi: DE POTESTATE MAGISTRI SPIRITUS AD NORMAN CAN. 588, Rim 1949. Knjiga je pisana po vzorni metodi, zelo pregledno. Vsako poglavje ima pod naslovom točke razdeljene v summary. V poglavju o veljavnem partikularnem pravu analizira 78 redovniških konstitucij. Vprašanje obravnava najprej zgodovinsko z obsežnim znanstvenim aparatom in dobrim poznavanjem zgodovinskih virov. Nato navaja mnenja avtorjev in interpretira kan. 588. v luči veljavnega partikularnega prava. Način v obravnavi je resnično juridičen in s sholastično natančnostjo pojmov pride do zaključka: Magister spiritus est superior imperfecti iuris. Magistro competit potestas dominativa. Magister spiritus caret iurisdictione fori externi. Knjiga obsega 164 strani in je pisana v lepi in lahko razumljivi latinščini. Čeprav obdeluje le majhen izsek iz redovnega prava, je dokazal, da zna precizno znanstveno delati.

Kot profesor je najraje in najuspešneje vodil akademske seminarje. Poleg predavanj in seminarjev, ki so bili po učnem načrtu, je uveljavil predavanja iz znanstvene metodologije. Tukaj je pokazal izredno gotovost in spretnost. Sad teh predavanj je njegova:

METHODOLOGIA. Uvodne besede knjige je napisal dekan pravne fakultete na gregorijanski univerzi Rajmund Bidagor, ki med drugim pravi: »Opus suum instruxit non so-

lum exquisito apparatu, verum etiam magno humanitatis et caritatis sensu, adeo ut statuere non posses quid magis in eo admireris: aut ingenius auctoris et eruditionem aut illius magnanimitatem benignitatemque.»

Knjiga je vzor metodičnega dela. Ima predgovor, uvod, jedro v treh poglavjih in sklep. V uvodu govori o potrebi študija na splošno, nato o potrebi študija kanonskega prava in o koristnosti vodnika. Prvo poglavje govori o metodi učenja, drugo o metodi znanstvenega dela, zlasti pisanja teze, tretje pa o metodi poučevanja. V dodatku je razprava o dolžnostih branilca vezi ter praktični zgledi in iure et in facto. Nekaj malega je tudi dodal o sposobnosti za zakon in o veljavnosti spregledov za zakon.

Znanstveno delo, v katerem nava- ja nadvse izčrpno sočasno slovstvo odlikuje tudi prefinjen čut za psihologijo in asketično prizadevanje. To je knjiga, po kateri še danes zelo radi segamo.

Največ vztrajnosti, potrpežljivosti in požrtvovalnosti je pater Vigilij pokazal pri ustanovitvi in urejanju revije za redovniško pravo: JUS SERAPHICUM. Ker je zanimanje za študij prava že takrat vidno pešalo, je imela revija pomembno vlogo pri širjenju zanimanja za redovniško pravo. Njegov pomemben sestavek je:

DE NATURA IURIDICA COLLE-
GII INTERNATIONALIS S. LAU-
RENTII A BRUNDISIO IN URBE.
Članek ima tri poglavja. V prvem obravnava vprašanje, kdaj postane redovna hiša domus religiosa, kate-
ra je formata in kaj je domus filialis. V drugem poglavju razpravlja o kapucinskih hišah, ki so conventus ali hospitia. V tretjem obravnava statute kolegija in dokazuje, da je rektor kolegija potestate ordinaria su-

perioris localis praeditus. Opiše tudi kratko zgodovino kolegija ter nava-
ja literaturo.

Najobsežnejše njegovo delo pa je gotovo:

ENCHIRIDION DE STATIBUS
PERFECTIONIS izdan v Rimu 1949. Delo je izšlo anonimno, kot izdaja sv. kongregacije za redovnike in svetne ustanove. Prinaša indeks dokumentov po hierarhičnem redu: apostolske konstitucije, dekretale, enciklike, apostolska pisma, mutu proprie, dekrete, nato dokumente vesoljnih in partikularnih koncilov, akte rimske kurije, instrukcije, cirku-
lare, pisma, resolucije, deklaracije odpise in odgovore. Zbral je tudi dokumente iz Gratianovega dekreta, dekretalov in Zakonika cerkvenega prava. Ves ta izbor je kronološki, na koncu pa ima alfabetski indeks dokumentov in stvarni indeks.

Vsa navedena dela kažejo, da je bil p. Vigilij resen znanstvenik in razgledan strokovnjak na področju cerkvenega prava. Zato je bil primer-
na osebnost za svetovalca Rimske Rote. Zaupali so mu v reševanju za-
pletene primere, ki jih je odlično re-
ševal. Tudi to je zahtevalo mnogo časa in dela ter mu dalo možnost, da je bil tudi na področju cerkve-
nega zakonskega prava odlično pod-
kovan.

Kdo bi mogel presoditi, koliko
pravd je šlo skozi njegove roke, ko
je bil advokat Rimske Rote? Koliko
truda je bilo vložene v njegova
predavanja v Rimu in Ljubljani? Z
gotovostjo pa o njem lahko reče-
mo, da vsa njegova dela razodevajo
tudi ljubezen do Cerkve in redovni-
škega stanu. O p. Vigiliju lahko mir-
no zapišemo: dilexit Ecclesiam, zato
bo gotovo Gospodar Cerkve njegovo
bogato pričilo.

Stanko Ojnik

VSEBINA (index)

Razprave (Dissertationes)

- | | | |
|------------------------------|-----|--|
| Marijan Smolik | 445 | Hrvaški Crikveni ordinalic in slovenska Cerkovna ordninga
Kroatische unrd slovenische Kirchenordnung
Les rituels protestants en langue croate et slovène |
| France Dolinar | 462 | Pastoralna dejavnost ljubljanskega škofa Karla Janeza Herbersteina
Die Pastoralitätigkeit des Bischofs von Ljubljana Karl Johann Graf von Herberstein
L'activité pastorale de l'évêque de Ljubljana Mgr. Charles-Jean comte de Herberstein |
| Jože Krašovec | 482 | Stilistika antiteze in izkustvo ničnosti pri Pridigarju
Stilistik der Antithese und die Erfahrung der Nichtigkeit im Buche Qohélet
Le style antithétique et l'expérience de la vanité de toutes choses chez Qohélet |
| Anton Strle | 492 | Bistvo službenega duhovništva
Das Wesen des Amtspriestertums
L'essence du sacerdoce ministériel |
| Stanko Ojnik | 506 | Ustavne prvine katoliške Cerkve
Verfassungselemente der kath. Kirche
Les éléments constitutionnels de l'Eglise catholique |
| Vinko Bevk | 520 | Kdo je ordiniral redovnike?
Von wem waren die Ordensleute ordniert?
Qui conférait les ordres sacrés aux religieux? |
| Pregledi (Conspectus) | 541 | Če teologija »olajšuje ladjo, ki je na morju zašla v stisko« (A. Strle) |
| | 551 | Za resnejše upoštevanje Svetega Duha v življenju Cerkve (A. Strle) |
| | 556 | Psihološke preiskave in pravica človeške osebnosti (Documentation catholique) |
| Dokumenti (Documenta) | 559 | Temeljne družbene vrednote in človekova sreča (Škofovska konferenca ZRN) |
| Ocene (Recensiones) | 565 | Y. Congar: Un peuple messianique (A. Strle) |
| | 570 | Dizionario degli Istituti di Perfezione (Fr. Oražem) |
| | 572 | Gino Concetti (dir.): Il prete per gli uomini d'oggi (A. Strle) |
| | 576 | Jürgen Moltmann: Gott kommt und der Mensch wird frei (Ciril Sorč) |
| Poročila | 578 | Dva jubileja (Marijan Smolik) |
| In memoriam | 579 | Pater Vigilij Alt (Stanko Ojnik) |

