

# BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 50

LETO 1990 / ŠTEVILKA 1—2

ZBORNİK  
OB SEDEMDESETLETNICI  
TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI  
1919—1989

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI

# BOGOSLOVNI VESTNIK

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

**Uredniški odbor:** Bogdan Dolenc (glavni urednik), Anton Stres (odgovorni urednik), Stanko Janežič, Jože Krašovec, Anton Nadrah, Marijan Smolik, Anton Štrukelj.

**Lektor:** Avguštin Pirnat

**Oprema:** Tone Štrus

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

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

**Letna naročnina:** 240,00 din, posamezna številka 60,00,  
za inozemstvo 480,00 din.

Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava lista Družine — Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana, na žiro račun: 50100-620-107-05-1010115-735329, DRUŽINA, Ljubljana; naročnino iz tujine nakazujte na devizni račun pri Ljubljanski banki GB: 010-727001-100100/55, DRUŽINA, Ljubljana, Jugoslavija.

**Tisk:** Družina, Ljubljana

**EPHEMERIDES THEOLOGICAE** Facultatis theologicae (catholicae) labacensis

Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavija, Director  
responsabilis: Anton Stres, Poljanska 4, Ljubljana,  
Jugoslavija

Typographia: Družina, Ljubljana, YU

**ZBORNİK  
OB SEDEMDESETLETNICI  
TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI  
1919—1989**

**Ljubljana 1990**

Uredil  
Rafko Valenčič

### Ob 70-letnici Teološke fakultete v Ljubljani

Sedemdeset let obstoja je za ustanovo, kakršna je fakulteta ali univerza, ki meri svoj čas s stoletji, sicer skromna obletnica. Toliko bolj to velja v primerjavi s številnimi evropskimi univerzami, ki štejejo pol tisočletja in več od svoje ustanovitve. Čeprav se tudi teološki študij na Slovenskem približuje tisočletju, če upoštevamo nove domene zgodovinarjev, ima nepretrgan univerzitetni študij svoj začetek šele v letu 1919. Vendar pa je doba sedemdeset let tako razgibana in bogata, da je vredno pogledati v njeno preteklost in na prehojeno pot.

Teološki študij ima med drugimi visokoškolskimi vedami določeno prednost. Tudi na naših tleh je postavljaj temelje splošne in krščanske omike s tem, da je ohranjal bogastvo antične kulture in ustvarjal novo sintezo med njo in krščanstvom.

V zadnjih desetletjih tega stoletja pa je človeštvo doživelo številne spremembe, ki so postale za teološko misel izziv. Razmerje se je obrnilo: nekdanj je vera pomenila izziv za znanost, sedaj postaja znanost izziv za vero. Pa vendar je ne le Cerkev, marveč tudi celotno človeštvo v tem času prisluhnilo sporočilom zadnjega koncila, ki ga je v začetku spremljala ideja 'smrti Boga', v našem času pa prebujeno zanimanje za religioznost. Napovedi, da se vsak 'vase zaprti humanizem' (Pavel VI.), ki so ga zlasti uveljavljale nekatere totalitarne ideologije in z njimi povezani družbeni sistemi, prej ali slej obrne proti človeku, so se za skrbno oko začele uresničevati že pred nekaj desetletji.

Teološka misel ni mogla ostati neobčutljiva za te spremembe in nove naloge, ki jih narekuje razvoj sveta in 'znamenja časa', kakor je preroško napovedal koncil. Tudi spoznanje, da Cerkev sicer mnogo daje človeštvu, da pa je tudi sama z njegove strani obdarovana, je vredna premisleka. Številni teologi so to ugotavljali že v času pred koncilom. Nihče ni samo darovalec in tudi ne samo obdarovanec, ne človek ne ustanova.

Tako praznovanje 70-letnice fakultete kakor izdaja tega zbornika je v teh razmerah opravičljiva pod pogojem, da je to klic k še večji dejavnosti in zvestobi zaupanemu poslanstvu: danes oznanjati veselo novico o smislu, odrešenju, o božji ljubezni do človeka in človeštva, o povezanosti božjega s človeškim, zemeljskega s presegačim, spoznanja z verovanjem. Brez dvoma bodo tudi v prihodnje še v večji meri, tako kot nekdanj, univerze in fakultete poklicane gojiti in

ohranjevati duha (Duha) v človeškem rodu. To je najprej duh evangelijskega uboštva, brez katerega ne more uspevati nobena znanost, teološka še posebej ne. Ta duh ji narekuje, da sicer išče in raziskuje ter se nikoli ne zadovolji z doseženim, vendar mora z vso skromnostjo priznavati, da ne ustvarja nič novega, marveč le odkriva, kar je skrito v naravnih zakonitostih. To je dalje duh svobode, ki ob priznavanju zakonitosti stvarstva in moralnega reda v vsaki znanosti in življenjski stvarnosti hrepeni po počlovečenju in odrešenju. To je duh osmišljanja vse človekove dejavnosti, zlasti bivanja samega. Tehnična civilizacija ne more dati odgovora na človekova najgloblja vprašanja. Še več, tudi sama se ne more pravilno razvijati, ne da bi ob tem ogrožala svojega ustvarjalca, če ni našla mesta v širšem, duhovnem in presegajočem okviru. Brez podcenjevanja katere koli vede lahko rečemo, da je humanistika, v kateri ima teologija posebno mesto, tisto področje, ki je *conditio sine qua non* za celovit in skladen razvoj človeštva. Ali je to razlog, da so nekateri v naših razmerah začeli glasno razmišljati o vrnitvi teologije med visokošolske discipline? Želeli bi, da je temu tako ali da je ta razlog vsaj na prvem mestu. V vsakem primeru pa je naloga teološke misli, da povezuje različne silnice človekovih hotenj in jih usmerja k celovitosti, da človeku odpira vrata tistega sveta, ki ga je mogoče sprejeti in vsaj delno doumeti samo z vero. Vera pa je najprej obdarovanost in ne zgolj človeški napor.

Zbornik, ki je pred nami, pa je znamenje prav teh človeških naporov, ki so jih profesorji in študentje skozi 70 let vlagali za rast božjega spoznanja v sebi in v slovenskem narodu. Za večino živečih slovenskih duhovnikov so to imena njihovih učiteljev in zapisi o njihovemu delu. Naj ostane zapisano v tej obliki, čeprav nepopolni, tudi za prihodnje rodove. Naj bo to skromna oddolžitev njim in njihovem delu. Predvsem pa naj bo vsem, ki se bodo ob branju srečali z imeni, idejami in mislimi, podatki in navedbami, obogatitev duha in življenja ter spodbuda za nadaljnje delo. Bog daj!

Ljubljana, 31. decembra 1989

Rafko Valenčič  
dekan

*France Perko*

### Teološka fakulteta v službi naroda in Cerkve

70-letnica Teološke fakultete v Ljubljani je priložnost, da pogledamo in presodimo vlogo teološke fakultete in teološkega študija v službi našega slovenskega naroda in Cerkve na Slovenskem. To obletnico obhajamo v podobnih prelomnih in usodnih časih, kakor je bil čas ob ustanovitvi Univerze in s tem Teološke fakultete v Ljubljani po končani prvi svetovni vojni, ko je slovenski narod sklenil svojo prihodnost povezati z drugimi jugoslovanskimi narodi v državi Srbov, Hrvatov in Slovencev. Na skupni poti z drugimi jugoslovanskimi narodi je slovenski narod in v njem Cerkev na Slovenskem prehodil dolgo in težavno pot, se boril proti unitarizmu kraljevine Jugoslavije, trpel pod okupacijo, z veseljem sprejel v svojo skupnost po zadnji vojni brate s Primorske in se v novih razmerah socialistične Jugoslavije znašel v novih preizkušnjah, ki so v zadnjem času vendarle privedle do upanja, da si bo končno slovensko ljudstvo v resnični svobodi, v pravičnosti in demokraciji, v bratski povezanosti z drugimi narodi v jugoslovanskem in evropskem prostoru suvereno utiralo pot v prihodnost 3. tisočletja.

Kakšna je vloga Teološke fakultete, teološkega študija in teoloških iskanj v tem procesu zorenja za prihodnost? Teologija — znanost o Bogu na podlagi krščanskega razodetja in človeškega iskanja — je v resnici najgloblji pogled v skrivnost človeka, njegove biti, njegovega smisla, medčloveških odnosov in njegove prihodnosti. Emmanuel Mounier pravi, da krščanstvo angažira in aktivira človeka pred izzivi zgodovinskih dogajanj. Sodobni teolog Zoltan Alszeghy označuje teologijo kot aktivnost vere, kot znanost vere v službi Cerkve in človeštva.

Krščanska teologija je teologija odrešenja, ki se uresničuje v času, piše Ch. Péguy. Zato je študij teologije v svoji najpomembnejši razsežnosti usmerjen v službo človeštva, ki išče, v službo naroda, ki oblikuje in žlahtni svojo kulturo, in končno v službo Cerkve, ki je po Karlu Rahnerju osnovni zakrament odrešenja za ves svet in učinkovito znamenje absolutne prihodnosti človeka.

\* Slavnostno predavanje beograjskega nadškofa dr. Franca Perka, nekdanjega profesorja TF v Ljubljani, na proslavi 70-letnice fakultete in praznovanju sv. Tomaža Akvinskega, fakultetnega zavetnika, 7. 3. 1989.

Študij teologije ima na slovenskih tleh dolgo tradicijo. Že avtorja Brižinskih spomenikov lahko označimo kot prvega slovenskega teologa, ki so ga napajala vzhodna in zahodna razmišljanja o ničnosti in veličini človeka v Kristusu. V srednjem veku imamo predvsem samostanske šole in šole v večjih župnijskih središčih, ki so pripravljale kandidate za duhovniško delovanje med slovenskim ljudstvom. 16. stoletje nam je prineslo slovenske protestantske teologe in z njimi prve teološke razprave v slovenskem jeziku. V 17. stoletju deluje v Ljubljani jezuitski kolegij, ki je gojil teološke in filozofske študije in v katerem vidimo začetek univerzitetnega študija v Ljubljani in na slovenskih tleh sploh. V 18. stoletju so bili v društvu pomembnih kulturnih delavcev v Akademiji operozov poleg juristov in zdravnikov predvsem teologi. Tudi frančiškani so imeli svojo teološko šolo. V 19. stoletju so teološki študij za pripravo duhovniških kandidatov gojila semenišča v Ljubljani, v Gorici, v Celovcu in pozneje v Mariboru.

Tako je po prvi svetovni vojni teologija s svojo večstoletno tradicijo dala pomemben delež prizadevanjem za ustanovitev samostojne slovenske univerze v Ljubljani. Začasno narodno predstavništvo v Beogradu je na 56. redni seji 17. julija 1919 izdalo zakon o ustanovitvi vseučilišča v Ljubljani, kar je v imenu kralja Petra I. potrdil prestolonaslednik Aleksander. Ta zakon je bil objavljen v Uradnem listu deželne vlade za Slovenijo 1. septembra 1919. Med petimi fakultetami, ki jih našteva ustanovni zakon o ljubljanski univerzi, je med pravno, filozofsko, tehnično in medicinsko fakulteto teološka na prvem mestu.

V jeseni leta 1919. je Visoka bogoslovna šola ljubljanskega semenišča začela delovati kot teološka fakulteta v okviru Univerze v Ljubljani. Proforski kader je bil že pripravljen, prav tako programi, zato je imela Teološka fakulteta med vsemi drugimi najmanj težav ob prehodu na univerzitetni nivo študija. V spomenici Pomen univerze v Ljubljani za Slovence in državo SHS, ki so jo izdali konec leta 1927, je o Teološki fakulteti rečeno: »Teološka fakulteta goji znanost s posebnim oziranjem na domače razmere in vzhodnoslovanske Cerkve. Preučuje domačo zgodovino, staroslovansko cerkveno književnost in kasnejšo slovensko literaturo. Profesorji so izdali 17 knjig in 120 razprav v znanstvenih revijah.« Že leta 1920 je Teološka fakulteta začela izdajati Bogoslovni vestnik kot svojo znanstveno teološko revijo, ki izhaja s presledkom 20-tih let od 1945 do 1965 še danes. Profesorji teološke fakultete so oblikovali slovensko teološko terminologijo, sodelovali so na raznih mednarodnih teoloških kongresih in simpozijih, zlasti na tako imenovanih Velehradskih kongresih, kjer je imel vodilno vlogo prof. Franc Grivec. V Ljubljani je Teološka fakulteta priredila leta 1924 znanstveni kongres za vzhodno teologijo. Tako so posegli tudi na teološka razpravljanja na evropskih tleh.

Teološka fakulteta je delovala v okviru ljubljanske Univerze do leta 1950. Tedaj je bila izločena iz sklopa Univerze in je eno leto delovala še kot samostojna državna Teološka fakulteta. 31. junija 1952 (!) je bila ukinjena kot državna ustanova in je zaživela kot zgolj cerkvena znanstveno-pedagoška institucija, kar je še danes.

Od njene ustanovitve do danes so se zvrstile približno tri generacije profesorjev, ki so vzgojili vrsto doktorjev teologije in teološko oblikovali nekaj generacij slovenskih duhovnikov. Teološka fakulteta v Ljubljani je bila ustanovljena v času, ko se je začel proces modernizacije katoliške teologije in je temu procesu dala tudi svoj prispevek. Po dvajsetih letih zaprtosti po zadnji vojni se je znašla v vrtincu novih teoloških iskanj po 2. vat. koncilu. Uspešno spremlja različne teološke tokove zadnjega časa in tako odpira Cerkev na Slovenskem v sodobna dogajanja krščanskega sveta.



Teološka fakulteta je bila s svojim delovanjem vedno v službi slovenskega naroda in njegove kulture. Kultura slovenskega naroda je od 8. stoletja naprej vezana na krščansko duhovno izročilo. To izročilo je oblikovalo tisto značilnost slovenstva, ki ji lahko pravimo duša slovenskega naroda. Zato je naša slovenska kultura brez poznavanja krščanstva in krščanske teološke refleksije nerazumljiva. Teološka fakulteta je v letih svojega delovanja obogatila slovenski jezik s teološko terminologijo, prispevala k raziskovanju naše krščanske preteklosti in skušala dati kulturi slovenskega človeka plemenito krščansko razsežnost. Slovenski duhovniki, ki jih oblikuje Teološka fakulteta, so bili in so odlični kulturni delavci med našim ljudstvom. Če se Slovenci ponašamo s svojo kulturo, ki je jedro in osnova slovenstva, če slovenski narod slovi po svoji poštenosti, delavnosti in podjetnosti, je to v veliki meri zasluga slovenskega duhovnika, ki ga je oblikovala Teološka fakulteta. Vnašanje prvin žlahtne kulture v posameznika in v narodno skupnost je bilo in je še danes veliko poslanstvo Teološke fakultete. S tem se krepí hrbtenica slovenskega naroda, da se more upirati različnim prisilam in težavam, ki jih prinašajo viharji zgodovine. Veliki krščanski mislec našega stoletja Emmanuel Mounier pravi: »Vloga krščanskega duha je, da počasi, od znotraj zmanjšuje zaslužjenost prisili, ko vnaša pravičnost in končno neizmernost in preobilje ljubezni do bližnjega. Kajti prave revolucije, ki potiska svet naprej, ne povzročajo nasilje, ampak luč duha in moč ljubezni.«

Kristjani v luči vere verujemo, da je končno usoda posameznika in naroda v rokah tistega velikega in skrivnostnega bitja, ki je v ozadju vsega obstoječega, v rokah Boga, ki se je v Kristusu nerazdružno povezal s človekom in njegovo zgodovino. Zato je navzočnost Boga v zavesti določenega naroda odločilnega pomena za njegov obstoj. Teologija pomaga vsakemu narodu, da vnaša v svojo kulturo prvine, ki presegajo prostor in čas, kletko, v katero je ujeto naše bivanje. Zato ima prav sodobni kanadski teolog Bernard Lonergan, ki pravi, da je odsotnost Boga v moderni kulturi njeno največje osiromašenje. Poseben izraz naše slovenske kulture, zaznamovane s krščanstvom, je naša slovenska pokrajina, po hribih in dolinah posejana s cerkvicami, svetimi znamenji božje navzočnosti med nami.

Vendar poslanstvo Cerkev in s tem tudi teologije ni v prvi vrsti žlahtnjenje in oblikovanje kulture, kakor tudi ni v reševanju socialnih vprašanj, čeprav Cerkev nudi pomoč tudi na tem področju, njeno poslanstvo je odrešenje, uresničevanje odrešenja v teku zgodovine narodov in vsega človeštva. Odrešenje je božji poziv k popolni osvoboditvi v brezmejnosti božjega bitja. To odrešenje uresničuje Bog po Kristusu v moči Svetega Duha v Cerkví. Teološka fakulteta je v posebni službi Cerkev in njenega odrešenjskega poslanstva na naših slovenskih tleh. Karl Rahner opominja, da je zaradi univerzalnosti odrešenjskega poslanstva Cerkev nujna navzočnost različnih kultur in narodov v teologiji. Po Teološki fakulteti je tudi Cerkev na Slovenskem in z njo slovenski narod navzoč v sodobnih teoloških iskanjih.

Na različne načine je Teološka fakulteta v službi Cerkev na Slovenskem. Najprej tako, da vzgaja, oblikuje in teološko formira njene pastoralne delavce, ne samo duhovnike ampak tudi mnoge druge, ki sodelujejo v poslanstvu Cerkev. Na tisoče pastoralnih delavcev v Cerkví na Slovenskem je šlo skozi Teološko fakulteto in njene ustanove. Če je Cerkev na Slovenskem danes živa stvarnost in ne muzej, ki spada v preteklost, je to v veliki meri zasluga Teološke fakultete. Cerkev na Slovenskem je lahko ponosna na svojo vzgojno-znanstveno ustanovo tako pred slovenskim narodom kot pred svetovno javnostjo.

Vendar teološka fakulteta v službi Cerkve ni in ne sme biti samo vzgojna ustanova, ampak tudi znanstvena. Na znanstvenem področju ima Teološka fakulteta velike naloge, ki jih je izpolnjevala v skladu s svojimi možnostmi. Prva taka naloga je znanstveno raziskovanje naše verske in cerkvene preteklosti. Ne moremo poznati sebe, se identificirati, če ne poznamo svoje preteklosti. Druga velika naloga Teološke fakultete je presajati vedno bolj množično bogastvo svetovne teologije na naša tla. Tu se srečujemo s posebnostjo malega naroda in problemi, ki iz tega izvirajo. Danes imamo številne teologije in teološke tokove, ki se pretakajo v Cerkvah in verskih skupnostih sveta in predstavljajo iskanje stikov s svetom, ki nas presega in hkrati živi v nas. Naloga Teološke fakultete je, da našo cerkveno in kulturno javnost o tem vsaj informira.

Posebna naloga slovenske Teološke fakultete pa je: v okolju slovenske kulture in misli na podlagi življenja Cerkve na Slovenskem oblikovati teološko misel, ki bi jo lahko imenovali slovenska teologija. Čeprav smo majhni, imamo bogato kulturno tradicijo in na svoj način sprejemamo in izražamo razodeto božjo besedo. Ta beseda mora biti utelešena v vsakem narodu na svoj način. V zboru izvoljenega ljudstva nove zaveze ima vsak narod svoje mesto. In za vsak narod, ki je v večini sprejel krščanstvo, lahko rečemo, da je izvoljeni božji narod. Kot tak ima pravico in dolžnost, da oblikuje svojo teološko misel v simfoniji z vesoljnim božjim ljudstvom Kristusove Cerkve.

Ne ravno majhna naloga Teološke fakultete je tudi pomoč drugim vejam antropoloških znanosti, kar zadeva boljše razumevanje zgodovine, umetnosti, človeka in družbe. S tem služi teološka fakulteta hkrati svoji Cerkvi in svojemu narodu.

Posebnost ljubljanske teološke fakultete je v skladu z njenim Statutom pospesevati dialog znotraj Cerkve, z drugimi krščanskimi skupnostmi, z verujočimi in neverujočimi in s svetom kulture. Fakulteta ima v ta namen posebno katedro za dialog. V skladu s tem poslanstvom je dala pobudo za ekumenske simpozije, ki jih skupaj z zagrebško in beograjsko teološko fakulteto organizira vsako drugo leto od leta 1974 naprej. Posebej je povezana tudi s teološko fakulteto v Regensburgu, profesorji pa vzdržujejo številne osebne stike s teologi širom sveta.

Ob zaključku še pogled v prihodnost teološke fakultete na Slovenskem. Kakor je teološka fakulteta izpolnjevala svoje poslanstvo v službi slovenskega naroda in Cerkve na Slovenskem v 70—tih letih svojega obstoja bolj ali manj uspešno s skromnimi sredstvi in velikimi naporji, želimo, da bi to poslanstvo opravljala še bolj uspešno tudi v prihodnosti. Potreba po enotnem kulturnem prostoru in upoštevanje slovenske duhovne in obče kulturne dediščine zahtevata, da moramo iskati način, kako bi se teološka fakulteta ponovno vključila v okvire slovenske Univerze. Sicer pa je prihodnost teološke fakultete tesno povezana s prihodnostjo slovenskega naroda in Cerkve na Slovenskem. Kakšna bo ta prihodnost? Karl Rahner je zapisal zanimivo misel: »Prihodnost Cerkve evropskih narodov je zelo težko ali nemogoče napovedovati. Ta prihodnost ni predmet futuroloških izračunavanj, ampak je stvar odgovornosti vsakega izmed nas.«

Ne samo govoriti o Bogu, oznanjati njegovo besedo, ampak na različne načine skupaj z ljudmi našega časa iskati Boga in, kakor pravi Nikolaj Berdjajev, oblikovati nov obraz krščanstva in Kristusove Cerkve, to je naloga teološke fakultete v prihodnosti. Velika naloga, nadvse pomembna za naš narod in za našo Cerkev. Zato ob koncu želja in voščilo: V moči Svetega Duha, v modrosti večne božje Besede, obdarjena z vsemi blagoslovi neba — Vivat, crescat, floreat Alma Mater, Facultas Theologica Labacensis.

*Metod Benedik*

## Teološki študij na Slovenskem

Ko govorimo o teološkem študiju na Slovenskem, se dostikrat kot o začetku tega študija, kolikor ga hočemo uvrstiti v višje šolstvo, srečamo z ustanavljanjem univerz v Srednji Evropi (1348 v Pragi, nato v Krakovu in na Dunaju), vendar je v to obravnavanje nujno treba pritegniti tudi predhodna obdobja, in sicer ne samo tista, ko so na slovenskih tleh začele nastajati dokaj številne opatije, ampak je treba poseči v same začetke krščanstva na Slovenskem.

### *V obdobju pokristjanjevanja*

Gotovo za stanje teološkega znanja ni brez pomena, da sta med Slovenci kot narodno celoto razširjala verske resnice dva moža iz učenega kroga sodelavcev Karla Velikega pod vodstvom teološko morda najbolj izobraženega moža te dobe, učenega meniha Alkuina. To sta bila Arno, od 798 prvi nadškof v Salzburgu, in patriarh Pavlin II. iz Ogleja, tudi eden vodilnih teologov takratne Evrope. Ohranjena Alkuinova pisma pričajo, kako skrbno sta se na to delo pripravljala. Pavlin II. je napisal tako dobro razlago apostolske vere, da bi jo moral po Alkuinovi sodbi s pridom vzeti v roke vsak duhovnik, ki oznanja evangelij.<sup>1</sup> Ljudski metodi oznanjevanja, ki so jo dva rodova poprej med karantanskimi Slovenci uporabljali pokrajinski škof Modest in njegovi irski sodelavci in so jo nadaljevali Modestovi nasledniki (npr. Teodebert, »škof Slovencev« tudi za Spodnjo Panonijo), je oglejska stran dodala kar najboljšo obliko verskega pouka. Postavljen je bil tako zdrav temelj verskemu znanju, da je že zato pri Slovencih mnogo manj poročil o verskih zmotah, kakor v mnogih drugih krajih Evrope. Sicer pa ne gre pozabiti, da je že daleč pred karolinško renesanso, ki je kot osnovo vsega študija uvedla »septem artes liberales« — ta način je ostal v veljavi še dolga stoletja — benediktinski red razvil bogato znanstveno dejavnost. V Rimu je učeni Kasiodor 535 ustanovil središče za visoke verske študije.<sup>2</sup> Kasiodor je ta program skušal uresničiti sam, še posebej potem ko se je umaknil iz javnega življenja v svoj samostan Vivarium v Kalabriji. Tam je ustanovil delavnico pisarjev in prevajalcev ter napisal vrsto enciklopedičnih razprav. Ti menihi v pisarskih delavnicah, skriptorijih, so pisali za prihodnje rodove. V začetkih je to delo obrodilo kaj malo sadov, iz posledic pa vemo, da je srednjeveška kultura največ dolgovala prav temu skriteму delu, ki je vztrajno prehajalo iz roda v rod.

Srečanje Slovencev s krščanstvom je bilo srečanje z meništvom, od katerega je največji del živel po Pravilu sv. Benedikta.<sup>3</sup> Pokristjanjenje Slovencev od 8. do 10. stoletja je bilo v celoti delo benediktincev, drugi menihi in svetni kler so izjeme. Benediktinska duhovnost in kultura sta bili odločilni pri formiranju slovenske vernosti, nedvomno pa sta imeli tudi velik vpliv na oblikovanje slovenskega narodnega značaja. Ne nazadnje je treba za razvoj teološke znanosti in sploh kulture na slovenskih tleh upoštevati še dve dejstvi: prav v času viška pokristjanjevanja slovenskega naroda so se razvile nekatere teološke debate, v katere so vidno posegli tudi nekateri zgoraj omenjeni nosilci ali usmerjevalci pokristjanjevanja pri nas (Filioque, adopcianizem, vprašanje predestinacije, razprave o evharistiji); kot drugo dejstvo je treba omeniti, da je pokristjanjevanje časovno sovpadalo s karolinško renesanso, ki je močno podpirala teološko izobraževanje in sploh vsakovrstno kulturno dviganje. Tako je na primer pokrajinska sinoda 769 ukazala vsem duhovnikom, da se morajo primerno izobraziti, sicer bodo suspendirani; admonitio generalis iz leta 789 je določila, da morajo vse škofijske cerkve in opatije ustanoviti šole za znanstveno in duhovno vzgojo bodočih duhovnikov, scholae interiores za menihe, scholae exteriores za škofijske duhovnike in laike.<sup>4</sup>

### *Samostanske šole*

V 11. in 12. stoletju so na slovenskih tleh, predvsem na njegovem obrobju na Koroškem in na Furlanskem nastale številne opatije.<sup>5</sup> Prvi menihi, benediktinci, so bili glasniki klinijevskega gibanja ali pa vezani na cvetočo šolo v švicarskem samostanu St. Gallen. Njim so kmalu sledili cistercijani, nosilci tedanje najvišje naših tleh bili precej na gosto razporejeni in Slovenci so nujno bili deležni njihovega teološkega pouka. Kontemplativno usmerjeni kartuzijani so na Slovenskem imeli kar štiri samostane: Žiče, Jurklošter, Bistro in Pleterje. Številna resna bogoslovna dela, ki so jih napisali po naših kartuzijah, kažejo na to, da je tu živela teološka misel, ki je odmevala tudi v okolici.<sup>6</sup> Naj omenimo prvega jurkloštrskega priorja Mihaela iz Prage (+1401), ki je napisal vsaj dve pomembni ascetični deli. Še bolj plodovit in vsestranski teolog je bil Nikolaj Kempf iz Strassbourga (+1497), ki je bil pet let prior v Pleterjah in 23 let prior v Jurkloštru in umrl v visoki starosti 100 let. V tisku je izšlo sedem njegovih pomembnih del in njegov spis o ureditvi teološkega pouka (napisan še pred reformacijo!). Ti redovi, ki so bili hkrati močni zemljiški posestniki, so si uredili skriptorije, v katerih so po predlogah, ki so jih bili prinesli s seboj ali si jih sposojali od sorodnih samostanov, prepisovali verskofilozofska, liturgična, katehetična in druga dela za lastne potrebe, pa tudi za potrebe mlajših škofijskih cerkva (Krka, Št. Andraž, Ljubljana), korarskih kapitljev (Čedad, Dobrla ves) in župnij. Tako so nastale pri nas po samostanih in v središčih cerkvene organizacije manjše zbirke knjig in znatnejše knjižnice, namenjene liturgiji, vzgoji duhovniškega naraščaja, meditaciji in dušnem pastirstvu. O žički kartuziji imamo dragoceno sporočilo iz leta 1487 izpod peresa Pavla Santonina, ki se v prevodu glasi: »Po obisku cerkve smo šli po skrivnih stopnicah v biblioteko in drugo cerkev, zgrajeno nad oboki spodnje cerkve. V knjižnici je kakih 2000 in več zvezkov, knjig z vseh področij znanja in večinoma napisanih na pergamentih. Tudi stare so med njimi, pisane s trsom in ne tiskane, kakor je danes navada.«<sup>7</sup> Tudi mlajši samostani (križniški, dominikanski, minoritski, avguštinski, frančiškanski in kapucinski) so razpolagali z manjšimi ali večjimi knjižnicami, vsebujočimi sprva rokopisne kodekse, pozneje pa še inkunabule.

Nekatere od starejših opatij so sicer začele nazadovati, druge, posebno Stična, delno tudi Vetrinj in Gornji grad, pa so ostale še dolgo pomembna in močna izobraževalna središča. Posebno gre tu podčrtati vlogo stiškega samostana. Stična je kot kulturno, vzgojno in izobraževalno središče več stoletij imela vodilno vlogo na slovenskem ozemlju ter je v tem pogledu daleč prekašala Ljubljano. Še leta 1593 omenja oglejski patriarh Francesco Barbaro v svojem vizitacijskem zapisu samostansko šolo v Stični, »kjer so poučevali fante, da bi vzgojili sposobne duhovnike, ki bi jih mogli postaviti na redovne župnije«. <sup>8</sup> Velik polet so teološkemu študiju prinesli v 13. stoletju uboštvni redovi, predvsem dominikanci in minoriti, sami nosilci strmega vzpona teološke znanosti. Iz njihovih vrst izhajata dva, ki spadata med največje učenjake teološke znanosti: dominikanec sv. Tomaž Akvinski in manjši brat sv. Bonaventura. Preko teh redovnikov, ki so imeli svoje šole tudi na slovenskih tleh — še posebej to velja za dominikanske šole v Brežah na Koroškem ter na Ptuju — je teološka misel visoke sholastike nedvomno prodirala tudi na naša tla. Za dominikanski šoli v Vidmu in Čedadu je znano, da so ju obiskovali tudi duhovniki iz Slovenije in da se je čedadsko šola večkrat potegovala za pravice, da bi postala »studium generale«, uradno priznana visoka teološka šola. <sup>9</sup>

### *Župnijske šole*

Nemajhnega pomena so bile za teološko izobraževanje župnijske šole po mestih, ki so razvile posebno živahno dejavnost v začetku 15. stoletja. Precej je sicer bilo takih, ki so omogočale le osnovno izobrazbo, s katero so fantje mogli nadaljevati študij na univerzah po drugih deželah, nekatere od njih, kot na primer v Ljubljani, Kranju in Ribnici pa so dale duhovniškimi kandidatom vso potrebno izobrazbo. Podatki iz konca 15. stoletja omenjajo posebno veliko število duhovnikov, ki so izhajali iz kranjske šole. Načina in širine teološkega študija v omenjenih samostanskih in župnijskih šolah ni mogoče primerjati s kasnejšo organizacijo teološke izobrazbe, vendar se zdi primerno, da stanje teologije pri nas v srednjem veku smemo ocenjevati kot dokaj visoko. Ne presenečajo nas ugotovitve, da so številni učeni profesorji na tujih univerzah, predvsem na dunajski, izšli iz našega naroda.

Priznati moramo sicer, da je naša vednost o ljudeh iz naših krajev v teh časih zelo nepopolna, pa vendar marsikje najdemo sholarje iz naših dežel. Herman de Carinthia na primer je v prvi polovici 12. stoletja študiral v Chartresu in nato na Španskem prevajal Ptolomeja in arabske pisce iz arabščine v latinščino. Leta 1389 naletimo med magistri na pariški Sorboni na Brežičana Jurija (Georgius de Rain, de Sclavonia), ki je tja pritegnil še nekaj Slovencev. Največ slovenskih študentov in tudi profesorjev je seveda bilo na dunajski univerzi. Do konca 16. stoletja beležimo na Dunaju kakih 3000 imatrikulacij iz slovenskih zgodovinskih dežel, med 1450 in 1550 doseže stopnjo bakalavrija (po dveh letih študija) samo na Dunaju 193, stopnjo magistra artium — danes bi rekli diplomu filozofske fakultete — pa vsaj 42 kandidatov. Marsikdo od teh je nadaljeval študije na kateri od fakultet, med njimi tudi na teološki. V krogu dunajskih profesorjev naletimo na primer 1388 na Nikolaja s Kranjskega, 1407—1410 na Nikolaja s Štajerskega, od 1421 do 1435 je bil tam aktiven magister artistične fakultete Nikolaj iz Slovenjega Gradca, ki je potlej do smrti 1444 deloval na teološki fakulteti in bil 1437 tudi rektor univerze; v rokopisih se je ohranilo nekaj njegovih teoloških traktatov in pridig. Leta 1431 se omenja neki magister Andrej iz Ljubljane, 1446 Mihael iz

Kranja in in 1448 Gregor iz Kranja. Benediktinec Janez s Kranjskega je deloval v Augsburgu, kjer je napisal ascetični spis *Dispositorium moriendi* in Kristusovo življenje. Od 1450 je nekaj časa učil na dunajski univerzi magister Tomaž Prelokar iz Celja, poznejši prošt pri sv. Štefanu in nazadnje škof v Konstanci (+1496). Njega lahko uvrščamo med tiste dunajske izobražence iz naših krajev, ki so v zadnjih treh desetletjih 15. stoletja odigrali odločilno vlogo pri prodoru humanizma na Dunaju. Kot profesor in reformator univerzitetnega študija zavzema ob njem vidno mesto magister Bernard iz Ščavnice. Brikcij Preprost iz Celja je bil v dobi od 1476 do 1501 trikrat dekan na artistski ter trikrat rektor dunajske univerze. Znani dunajski profesor je bil Matija Hvale (Qualle) z Vač pri Litiji, prvi Slovenec, ki je natisnil čisto filozofsko delo, prilagojeno novim humanističnim potrebam univerzitetnega pouka. Za slovensko kulturno zgodovino so pomembni še trije prelati, kasnejši škofje: Krištof Ravbar, Jurij Slatkonja in Peter Bonomo.<sup>10</sup>

Lahko bi sicer navajali še mnoga druga imena, vendar naj bo naštevanja dovolj. Vsekakor pa bi lahko ob nemajhnem številu mož, ki so se tako vidno uveljavili v širokem znanstvenem svetu — in nedvomno je njihova dejavnost našla odmev tudi v njihovi domovini — smeli sklepati, da so zgoraj omenjene šole na naših tleh nudile dovolj temeljito osnovno izobrazbo, ki je omogočala nadaljnje višje študije.

Dokaj močno in naglo nazadovanje takega stanja gre v precejšnji meri pripisati turškim vpadom, ki so uničili ali vsaj začasno onemogočili številne omenjene cerkvene ustanove na slovenskih tleh.

### *Bogata teološka literatura*

Pri obravnavanju razvoja teološkega študija na Slovenskem je prav, če se ozremo tudi na pregled inkunabul na naših tleh. Po Gspan/Badaliču,<sup>11</sup> je »v Ljudski republiki Sloveniji danes v razvidu vsega 1007 inkunabul. Od teh smo ugotovili 214 takih, ki so bile nekoč pri nas in jih danes ni več, je pa njihova eksistenca izkazana v katalogih raznih še obstoječih, drugam preseljenih ali pa že razpadlih knjižnic. Ker štejemo vse tiste, ki so ohranjene v dveh ali več primerkih, za eno številko, obsega pričujoči katalog 852 števil.« Poleg tega je seveda treba reči, da je bil ta katalog pripravljen v času, ko v marsikatero od starih knjižnic celovit vpogled sploh ni bil mogoč, ker niso bile urejene ali pa celo nedostopne. (To vprašanje tudi danes še ni dokončno rešeno; vzemimo primer: v škofjeloški kapucinski knjižnici naj bi bilo po Gspanu 14 inkunabul, ob urejanju knjižnice v zadnjih letih, ki pa še vedno ni končano, se je našlo še pet inkunabul.) Zakaj pravzaprav te besede o inkunabulah v predstavitvi razvoja teološkega študija na Slovenskem? Knjig, ki so takrat bile še večja dragocenost kot so danes, najbrž niso nabavljali zato, da bi z njimi krasili police, ampak so jih, kar v številnih inkunabulah pričajo pripisane glose, pridno uporabljali po samostanskih, katedralnih in nekaterih župnijskih šolah za poučevanje duhovniških kandidatov in nedvomno tudi za tisto, čemur danes pravimo »permanentno izobraževanje duhovnikov«.

Pri pregledu inkunabul na slovenskih tleh je za obravnavanje našega vprašanja poleg števila še pomembnejša njihova vsebinska razvrstitev.<sup>12</sup> Čisto razumljivo je, da jih je največ s področja teologije in filozofije. V starih knjižnih katalogih redno na prvem mestu najdemo Sveto pismo. Po Gspanu je na naših tleh izkazana Biblija v 30 izdajah oziroma 51 primerkih, ki so razen treh vsi v latinskem jeziku. Za njimi najdemo biblične komentarje, med njimi tudi tiskane komentarje To-

maža Akvinskega in Hieronima. Liturgičnih knjig je manj — misali, brevirji in podobne knjige, ki so bili stalno v rabi, so se hitreje uničevali in jih je bilo večkrat treba zamenjati z novimi izdajami napredujočega tiska — daleč najbogatejša pa je »spekulativna« teologija, v kateri so zastopana vsa pomembnejša imena in dela piscev, ki so veljala v srednjem veku in njegovem zatonu za najavtoritativnejše razlagalce teološke misli. Tu najdemo pisce kot so Tomaž Akvinski, Avguštin, Durand, Caracciolus, Gregor Veliki, Hieronim, Duns Scot, Peter Lombard, Bonaventura, Janez Krizostom, Gerson, Peter Comestor, Ludvik Saški, Albert Veliki, Bernardin Sienski in še cela vrsta velikih imen s področja teološke literature, kar spričuje, da teološka misel, ki je oblikovala Evropo, tudi na Slovenskem ni bila tuja. Poleg tega bi seveda lahko našeli vrsto filozofov, pravnikov, zgodovinarjev, pa tudi znanstvenikov s področja naravoslovnih ved, od farmacije, medicine do matematike in astronomije. Vse to pa pokaže, »da so inkunabule, ohranjene in izkazane na Slovenskem, posredovale bralcem dobršen del znanja in omike, ki se je po njih širila iz takratnih najpomembnejših evropskih središč ter pomagala oblikovati duhovni obraz našega izobraženstva«. <sup>13</sup>

Podobno kot o inkunabulah, pravzaprav še poprej, bi ob pregledu teološkega študija na Slovenskem bilo treba spregovoriti o rokopisih, ki so bili ne le pred iznajdbo tiska, ampak tudi še dolgo po tem pomemben vir izobrazbe. Čeprav se je ob raznih zmedah in nesrečah (naj omenimo še posebej turške vpade ter razpustitve številnih samostanov na slovenskih tleh) mnogo tega dragocenega materiala razgubilo, uničilo ali bilo odpeljanega, nam preostali rokopisi — žal so še mnogo manj preštudirani kot inkunabule — zgovorno pričajo o zavzetosti za teološki študij ter tudi o širini tega študija.

V času krize, ki jo je doživljal velik del Cerkve in ki se je močno dotaknila tudi teološkega študija, je teološko izobraževanje tudi v naših krajih občutno nazadovalo. Tovrstne pripombe pogosto najdemo v spisih slovenskih protestantov, očitno pa so se tega v času reformacije in protireformacije dobro zavedali tudi nekateri škofje na Slovenskem. Vendar ta kriza nikakor ne more biti vzrok, da bi razvrednotili ali kratko malo prezrli teološko-izobraževalno dejavnost tovrstnih šol na Slovenskem, ki formalno sicer niso imele položaja visokih teoloških šol, dejansko pa so dajale ustrezno izobrazbo, in bi stereotipno ponavljali, da se visoko teološko šolstvo na Slovenskem začelja s predavanji moralne teologije na jezuitski šoli v Ljubljani 1619.

### *Tridentinska prenova študija — semenišče v Gornjem gradu*

Novo obdobje na področju teološkega študija, nekak uvod v sedanje stanje, je nastopilo v času protestantske reformacije oziroma katoliške preнове. Nedvomno so bili vsaj nekateri ožji krogi dokaj dobro seznanjeni z razvojem teologije in z novimi smermi. Prvo neposredno soočanje ljubljanskega škofa Urbana Tekstorja (1543—1558) s protestantizmom nas obenem seznanja z nekaterimi teološkimi vprašanji, »o katerih so na Kranjskem razpravljali«: nauk o opravičenju, razlaganje Svetega pisma, maša in drugi zakramenti, oblast Cerkve, češčenje Marije in svetnikov, nauk o vicah, duhovniški celibat. Škof Tekstor je o teh vprašanjih želel dobiti širše mnenje tridentinskega koncila, vendar je njegov poslanec Burchard de Monte prinesel iz Bologne, kjer je koncil tisti čas zasedal (1547) samo prepis koncilskega dekreta o prvih dveh vprašanjih. <sup>14</sup> Sicer pa si je škof Tekstor veliko prizadeval, da bi dvignil raven teološkega izobraževanja. Precej je pripomogel, da so v avstrijske dežele prišli jezuiti; ob njegovi pomoči so ustanovili ko-

legije na Dunaju (1551), potem pa še v Pragi, Innsbrucku in Ingolstadtu. Za slovenske študente je bil seveda še veliko pomembnejši graški kolegij, ki so ga ustanovili po Testorjevi smrti, leta 1573. Komaj je sv. Ignacij Lojolski leta 1551 ustanovil rimski kolegij z gimnazijo ter filozofsko in teološko fakulteto, je Tekstor že poslal v Rim več gojencev iz ljubljanske škofije in s področja oglejskega patriarhata, da bi na tej novi priznani ustanovi pridobili kar najbolj temeljito teološko izobrazbo.<sup>5</sup>

Temelje sodobnejšemu teološkemu študiju — gotovo še posebej glede na izziv svojega časa, protestantske reformacije — je položil tridentinski koncil (1543—1563). Na seji 15. julija 1563 je določil, naj posamezne škofije ustanove semenišča, kjer bodo gojenci dobili potrebno vzgojo in izobrazbo za duhovniški poklic. Posebej je naročil, naj študirajo Sveto pismo, spise cerkvenih očetov in vse, kar se nanaša na opravljanje duhovniške službe, še posebej kar zadeva spovedovanje, torej vprašanja iz moralne teologije.<sup>16</sup>

Kaže, da se kljub koncilskim navodilom stvari na slovenskih tleh še nekaj časa niso kaj prida spremenile. Seveda pa ob tem ne gre prezreti ustanovitve jezuitskega kolegija v Gradcu, kjer so se šolali številni dijaki iz slovenskih dežel. Leta 1585 je nadvojvoda Karel jezuitsko višjo šolo povzdignil v univerzo s filozofsko, teološko in artistično fakulteto. Ljubljanski škof Janez Tavčar je vse od začetka te univerze pošiljal vsaj po nekaj svojih gojencev na študije v Gradec.

V ljubljanski škofiji je tridentinska navodila glede teološkega študija začel uresničevati škof Janez Tavčar (1580—1597). V poročilu apostolskemu sedežu z dne 27. oktobra 1589 je zapisal, da je v skladu z odloki tridentinskega koncila v Gornjem gradu ustanovil semenišče, v katerem so pod vodstvom šestih duhovnikov vzgajali 16 semeniščnikov.<sup>17</sup> Ni natančno znano, kdaj je to semenišče začelo delovati in tudi ne poznamo njegovega študijskega programa, vsaj v podrobnosti ne, lahko pa rečemo, da se z gornjegraškim semeniščem začenja organizirani teološki študij na škofijski ravni na slovenskih tleh. Da je semenišče delovalo v skladu s koncilskimi navodili in da ga glede na študijski program moremo uvrščati med tedanje višješolske ustanove, bi najbrž lahko sklepali iz škofovih besed v poročilu, ko pravi, da je semenišče ustanovil z namenom, da bi gojenci, »zadostno izobraženi v nauku in veri, mogli sprejemati skrb za moje cerkve«.<sup>18</sup> Instrukcija papeža Klemena VIII. za obnovo katoliške vere na Štajerskem, Koroškem in Kranjskem z dne 13. aprila 1592, naslovljena na graškega nuncija Girolama Portia, naroča, naj bi po vseh teh treh deželah razen jezuitskih kolegijev ustanovili tudi škofijska semenišča, obenem pa priporoča, naj bi te dežele dobro izkoristile možnosti, ki jih daje graška univerza.<sup>19</sup>

Tavčarjev naslednik Tomaž Hren (1597—1630), ki si je vsestransko prizadeval za katoliško prenavo, je veliko pozornosti posvečal duhovniški izobrazbi. Skušal je nadaljevati delo, ki ga je s semeniščem v Gornjem gradu zastavil Tavčar. Vsaj nekaj podatkov o tem in sploh o šolanju duhovniških kandidatov najdemo v njegovih protokolih.<sup>20</sup> Glede trajanja in kraja študijske priprave so zapisi v protokolu precej pomanjkljivi, očitno pa je, da si je Hren zelo prizadeval, da bi se ljubljanski kandidati pripravljali v semenišču v Gornjem gradu. V zvezi s tem je zanimiva Hrenova opazka, ko je 31. maja 1605 podelil akolitat Gregorju Wacheynerju iz Kamne gorice. Kandidata sta priporočila generalni vikar Jakob Artz in jezuitski pater Krištov Zyegesst, ki je bil dvakrat rektor ljubljanskega kolegija. Prošnjo za subdiakoniat je Hren zavrnil, ker kandidat ni hotel biti »dve ali tri leta« v »Marijinem kolegiju« v Gornjem gradu. V letih 1600—1611 je Hren posvetil 82 prezbiterjev za ljubljansko škofijo. Od teh jih je 34 študiralo v Gornjem gradu. Za nekatere



izmed prezbiterjev je omenil, da so študirali v Gradcu pri jezuitih, vendar pa so se kljub različnim kolegijem, ki so takrat nastajali na slovenskih tleh, še vedno sorazmerno številni duhovniški kandidati pripravljali na duhovniško službo pri posameznih župnikih, ki so jim bili domači učitelji — pač v skladu s predtridentinsko miselnostjo in prakso — na kar kažejo priporočilna pisma. V istih letih je Hren posvetil v prezbiterje tudi 60 kandidatov iz posameznih redov. Ti so navadno študirali v domačih redovnih teoloških šolah.

Posamezni zapisi iz tega časa nam dajo vsaj nekaj vpogleda tudi v vsebino študija. Hren je v navodilih za člane gornjegrajskega semenišča iz leta 1605, ki bi jih lahko imeli za nekako kratko homiletiko, posebej poudaril pomen poznanja in uporabe Svetega pisma pri pridiganju, iz česar smemo sklepati, da so v semenišču upoštevali koncilsko navodilo o študiju Svetega pisma.<sup>21</sup> V zapisu o škofijski sinodi 6. februarja 1607 — škofijska sinoda je bila redno vsako leto ta dan v Gornjem gradu in so se je morali udeležiti vsi župniki in vikarji — najdemo tudi dolg seznam vprašanj, na katera so vsi udeleženci morali odgovoriti.<sup>22</sup> Med njimi je vprašanje, če imajo ob posameznih praznikih »pridigo, katehezo, branje beril in evangelijev«. Več vprašanj se nanaša na zakramente, kako jih duhovniki poznajo in kako jih dele. Na koncu tega sklopa vprašanj je zapisana pripomba, »naj se izprašajo o zakramentih, potrebi zakramentov, prejemanju, materiji, formi in namenu«. Enemu od izpraševalcev je bilo naloženo, da udeležencem »razloži kak casus conscientiae« in jim obenem pojasni določena vprašanja iz moralne teologije. Papeški vizitator Sikst Carcanus je ob vizitaciji 1620 ugotavljal, da nekateri duhovniki premalo poznajo katekizem. Ukazal je, da se morajo temeljiteje poučiti o zakramentih na splošno in o vsakem posebej. Za sprejem redov je zahteval, da se v škofiji dosledno drže vsega, kar določajo kanoni, poleg tega pa je pod pokorščino in z apostolsko avtoriteto zapovedal ordinariju, da ne sme v duhovnika posvetiti nikogar, ki ni vsaj eno leto študiral moralne teologije. Duhovniki oziroma pripravniki za duhovništvo naj bi dobro preštudirali tudi vse, kar zadeva praznike, procesije, pokopavanje, oskrbovanje cerkva in cerkveno petje.<sup>23</sup>

Iz dokaj skopih podatkov, kolikor jih vsaj doslej poznamo o semenišču v Gornjem gradu, bi smeli sklepati, da so v zavodu skušali uresničevati tridentinska navodila, da so v učnem programu vsekakor imeli študij Svetega pisma, dogmatiko, še posebej nauk o zakramentih, določena vprašanja iz moralne teologije in nekaj snovi, ki bi jo danes uvrstili v pastoralno teologijo. Obenem pa je treba reči, da izobraževanje v semenišču očitno ni potekalo tako, kakor bi želeli škofje, ki so nedvomno imeli težave tudi z učnimi močmi, in da je bilo potrebno veliko časa, preden se je utekel tudi ta način priprave duhovniških kandidatov. Hren je v protokolih skoraj redno zapisal pri posameznih kandidatih, ki jih je posvetil v duhovnike, kratko oceno o njihovi izobrazbi. Kakor je ob nekaterih, sicer redkih, lahko zapisal, da so bili odlično pripravljene, pa je kar ob precejšnjem številu kandidatov omenil, da so bili ob posvečenju skromnega, pičlega znanja. So tudi primeri, ko je Hren zaradi neznanja zavrnil ali vsaj odložil posvečenje. Iz njegovih zapisov je obenem razvidno, da so kandidati, ki so se izobraževali v semenišču ali v redovnih teoloških šolah, bili študijsko dosti boljše pripravljene od tistih, ki so jih kot posameznike na duhovništvo pripravljali zgolj domači župniki ali vikarji.

### *Jezuitska in druge teološke šole*

Starim redovnim šolam so se sčasoma pridružile nekatere nove. Frančiškani, ki so v drugi polovici 16. stoletja ostali skorajda edini, ki so se resneje upirali pro-

diranju protestantizma — red je zaradi tega utrpel hude izgube — so imeli od leta 1610 svoj lastni bogoslovni študij s pravico javnosti.<sup>24</sup> Od tod je izšlo več znanih teologov. Posebno močna je bila v drugi polovici 18. stoletja, ko so se kot pisatelji teoloških spisov uveljavili p. Oton Sprug, p. Kastul Weibl, p. Paskal Škerbinc in drugi.

Leta 1597 se je v Ljubljani začel pouk na jezuitski gimnaziji.<sup>25</sup> Po podatkih, ki jih najdemo v rednih letnih poročilih ljubljanskega kolegija, so številni dijaki po končani gimnaziji šli v teološke študije posameznih redov: jezuitov, frančiškanov, kapucinov, avguštincev, pavlinov, cistercijanov, kartuzijanov in dominikancev. V skladu z načrti škofa Tavčarja, ki je jezuite povabil v Ljubljano, naj bi v tem kolegiju ne uvedli celotnega teološkega študija — kdor bi se ga želel lotiti, naj bi šel študirat v Gradec — ampak samo nekaj posebnih tečajev za duhovniške kandidate. Tak tečaj so uvedli šele precej kasneje: v študijskem letu 1619/20 je p. Jurij Sturnus osmim slušateljem predaval kazuistiko. Tak tečaj so imeli tudi v letih 1623/24 in 1624/25. Nekateri dokumenti omenjajo predavanja iz moralne teologije tudi za leta 1628 in 1630, kot redno disciplino pa so ta predavanja skupaj z javnimi disputacijami uvedli v študijskem letu 1633/34. Kazuistiko, ki naj bi predvsem pomagala oblikovati modre dušne pastirje, sta po dve leti predavala dva profesorja: eden je razlagal nauk o zakramentih in govoril o dolžnostih duhovniškega stanu, drugi je razlagal deset zapovedi in ob njih razvijal temeljne teološke nauke. Vsako soboto so imeli dveurno disputacijo o tezah, ki sta jih dooločila profesorja.

Interni filozofsko-teološki študij je kmalu po prihodu na Slovensko uvedel tudi kapucinski red.<sup>26</sup> Škof Hren, ki je prvi podeljeval duhovniško posvečenje njihovim bogoslovcem, je v svojih protokolih večkrat zapisal, da so bili intelektualno dobro pripravljeni. Njihov študij je »v skladu s konstitucijami« trajal sedem let: tri leta filozofije, dve leti moralne teologije in dve leti sholastične teologije. Po tem razporedu so skupine študentov pod vodstvom lektorjev študirale v različnih redovnih hišah: npr. leta 1649 je provinca imela svoj »studium philosophiae« na Ptujju, »studium theologiae scholasticae« v Radgoni in »studium theologiae moralis« v Vipavskem Križu. Ker so skupine študentov pod vodstvom enega lektorja šteje največ do 15 članov, se je s številčno rastjo reda večalo tudi število študijskih skupin in s tem število študijskih hiš. Tako so leta 1675 imeli filozofski študij v Gorici, Celju in Gradcu, teološki pa v Ljubljani, Mariboru in Gradcu.<sup>27</sup> Za red, ki je bil po številu samostanov in redovnikov v tem stoletju najmočnejša redovna skupnost na Slovenskem in je zelo vplivno deloval za katoliško prenovo, je bilo še kako pomembno, da ima svojo teološko šolo, ki naj bi dajala temeljito izobrazbo.

Razvoj teološkega študija v 17. stoletju dokaj dobro osvetljujejo knjige iz tega časa, v nekaterih naših starih knjižnicah ohranjene kar v precejšnjem številu.<sup>28</sup> Na prvem mestu seveda najdemo številne izdaje Svetega pisma v različnih jezikih; nekatere stare inventarne knjige kažejo na presenetljivo veliko število protestantskih izdaj Svetega pisma, predvsem Dalmatinove Biblije, ki so jih nedvomno uporabljali pri študiju. Dokaj številne so konkordance in razlage Svetega pisma. Tu poleg starih avtorjev kot so na primer Peter Lombard, Tomaž Akvinski in Bonaventura, najdemo številne nove, med njimi tudi zelo znana imena kot so Robert Belarmin, Joannes Velasquez, Gervasius Brisacensis, Sigismund Pusch pa domačin Janez Ludvik Schönleben. Na posebno značilnost študija v tem obdobju kažejo teološke knjige, ki so v starih katalogih uvrščene pod signaturo »polemični spisi«. Gre za številne priročnike, ki obravnavajo posamezna teološka vprašanja v soočanju s protestantskim naukom. Avtorji knjig, ki jih hranijo naše stare knjižni-

ce, izhajajo iz najrazličnejših evropskih dežel, iz vrst svetnega in redovnega klera — slednji daleč prevladujejo — in tudi iz različnih teoloških šol. Glede na ves ohranjen knjižni material iz tega časa smemo sklepati dvoje: da so bili teologi na slovenskih tleh dosti dobro seznanjeni s sodobno teološko mislijo in literaturo ter slednjo tudi veliko uporabljali; da se pri nas ni posebej uveljavila katera od teoloških usmeritev (npr. tomistična, skotistična ali katera druga), ampak so pri študiju upoštevali različne pristope in mnenja in jih skušali povzemati v eno celoto teološkega nauka.

### *Popolna teološka izobrazba*

Popolne visoke študije po tedanjem pojmovanju je Ljubljana dobila šele pod vplivom Akademije operozov v letu 1704.<sup>29</sup> Takrat so namreč jezuiti razširili predavanja iz filozofije, teološkemu študiju pa dodali tudi kanonsko pravo. Vendar pa se je ta šola še vedno razlikovala od univerz in ni imela pravice podeljevati akademskih naslovov. Od 1708 so ohranjene številne tiskane teze za slovesne javne šolske disputacije in obrambe, in sicer za različne bogoslovne discipline. Študijski program, ki se od ene do druge teološke šole na Slovenskem najbrž ni bistveno razlikoval, dobro osvetljuje poročilo kapucinske interne teološke šole v Ljubljani 1747. V poltretjem letu filozofije je bila naprej na vrsti »logica brevis«, zatem pa »tota logica physica et methaphysica«. V študiju teologije, ki je trajal tri leta in pol, so se zvrstili naslednji predmeti: traktat o Bogu, o blaženem gledanju, o spoznanju Boga, o božji volji in previdnosti, o predestinaciji, o troedinem Bogu, o angelih, o učlovečenju, o milosti, opravičenju in zasluženju, o človekovih dejanjih, o vesti in grehu, o zapovedih, o poglavitnih krepostih, o zakramentih na splošno in o vsakem posebej, končno pa še določena vprašanja iz cerkvenega prava.<sup>30</sup>

Do velikih sprememb je prišlo v zadnjih desetletjih 18. stoletja. Leta 1773 je papež Klemen XIV. razpustil jezuitski red in z njihovih šol so pouk teologije prenesli v semenišča (Ljubljana, Gorica, Celovec).<sup>31</sup> V smislu reform, ki so jih takrat izvajali v Avstriji, je bil študij teologije urejen tako, da je obsegal naslednja področja: dogmatiko, razlago Svetega pisma z orientalskimi jeziki, moralno in pastoralno teologijo, cerkveno zgodovino s patologijo in cerkveno pravo.<sup>32</sup> Tak učni program je s krajšo prekinitvijo v obdobju Francozov ostal v veljavi dobrih 70 let. Cesar Jožef II., ki je v smislu razsvetljenjskih idej hotel reformirati svojo državo, je 1783 ukazal zapreti vse teološke šole; odslej so škofijski in redovni bogoslovci morali študirati v »generalnih semeniščih«. Največ slovenskih bogoslovcev je takrat poslušalo predavanja v Gradcu, ki so, razumljivo, potekala v skladu z duhom jožefinizma in razsvetljenstva.<sup>33</sup>

Francozi so v času Ilirskih provinc (1809—1813) močno posegli tudi v šolstvo. V Ljubljani so 1810 uvedli Centralne šole,<sup>34</sup> ki so imele značaj prave univerze s pravico podeljevanja akademskih naslovov. »Učnih tečajev« (le cours) — fakultet, je bilo sedem: za zdravnike, kirurge, farmacevte, inženirje in arhitekto, zemljemerce, pravnike in teologe. Rektor Centralnih šol je postal Jožef Balant, kasnejši goriški nadškof, kancler pa Matevž Ravnikar, kasnejši tržaško-koprski škof. Na teološki fakulteti je študij trajal štiri leta. Prvo leto so študirali govorništvo, metafiziko in fiziko, drugo leto naravno pravo, etiko, občo in cerkveno zgodovino, tretje leto dogmatično teologijo, hermenevtiko in cerkveno zgodovino, četrto leto pa moralno teologijo, hermenevtiko in cerkveno zgodovino. 12. novembra 1811 so se Centralne šole preimenoval v akademijo, ki je bila po določbah Napoleonove

univerze tudi skupnost fakultet. Akademija se je ohranila le dve leti, od 1811 do 1813. Predmete triletnega teološkega študija — eksegezo, uvod v Novo zavezo, biblično arheologijo, dogmatiko, moralno, hermenevtiko, cerkveno zgodovino in neobvezno hebrejščino — sta si v skladu z novembrskim ukazom v obeh akademskih letih razdelila Balant in Ravnikar. V letu 1811—1812 sta imela 179 slušateljev, naslednje leto pa 159. Kljub tolikšnemu številu je bilo med francosko zasedbo ordiniranih le 9 bogoslovcev — Francozi so uvedli numerus clausus — in ti so bili edini, ki so dosegli »akademsko dostojanstvo« obeh ljubljanskih visokih šol.

Po odhodu Francozov se je mogel v Ljubljani nadaljevati le teološki študij. To sicer ni bila več prava teološka fakulteta s pravico podeljevanja akademskih naslovov, predavanja pa niso bila na dosti nižji stopnji kot na univerzah. Tisti bogoslovci, ki so bili iz francoskih letnikov 1811—1814, so morali kasneje opraviti še izpite iz cerkvenega prava, katehetike in pedagogike. Leta 1818 je bilo v Gorici spet obnovljeno semenišče za bogoslovce goriške, tržaške, krške in poreške škofije, ki ga je bil cesar Jožef II. odpravil.<sup>35</sup> Leta 1851, v času škofa A. Wolfa (1824—1859), je v Ljubljani škofija sama prevzela ureditev teološkega študija, ki je obsegal naslednje predmete: dogmatiko, razlago Svetega pisma z orientalskimi jeziki, moralno in pastoralno teologijo, cerkveno zgodovino s patrologijo in cerkveno pravo. Škof Wolf je tudi dosegel, da je cerkveni sklad vzdrževal v ljubljanskem semenišču 80 namesto prejšnjih 50 bogoslovcev.<sup>36</sup>

### *Mariborsko bogoslovje*

V tistem času je škof A. M. Slomšek izredno močno posegel v cerkvene razmere na Slovenskem. Leta 1859 je prenesel lavantinski škofijski sedež iz Št. Andraža na Koroškem v Maribor. Med pogoji te premestitve je bilo zapisano, da mora poskrbeti tudi za »duhovno semenišče z bogoslovno šolo« v Mariboru.<sup>37</sup> Lavantinski bogoslovci so do tedaj študirali v Celovcu, pod Slomškom pa zadnji letnik v Št. Andražu. Istega leta, ko je Maribor postal sedež škofije, je tu začela delovati tudi bogoslovna šola. V akademskem letu 1859/60 je šola imela 39 slušateljev; najnižje število slušateljev (22) je bilo v študijskem letu 1878—1879, najvišje (71) pa v letu 1913—14. Do leta 1928, ko je lavantinska škofija praznovala 700-letnico ustanovitve, je skozi vrata mariborskega bogoslovja šlo nad 1000 gojencev, zvrstilo pa se je 51 profesorjev. Za dvig teološkega študija v Mariboru je bilo velikega pomena, da je škof Mihael Napotnik (1889—1922) pri vladi dosegel ustanovitev sedme profesorske stolice na bogoslovni šoli. Sicer so že od začetka te šole bila tudi predavanja iz filozofije, Napotnik sam jo je nekaj časa predaval, toda le kot stranski predmet in v zelo majhnem obsegu. Na njegovo prošnjo je ministrstvo za šolstvo z odlokom z dne 17. julija 1896 ustanovilo novo stolico za osnovno bogoslovje in filozofijo. Ta dva predmeta je oktobra 1897 začel predavati Franc Kovačič.<sup>38</sup>

Ob tem, ko je svojim gojencem posredovala dobro teološko znanje, je mariborska bogoslovna šola vidno posegla tudi v kulturno življenje severozahodne Slovenije. Leta 1898 je tu začela izhajati prva slovenska teološka revija »Voditelj v bogoslovnih vedah«, ki je ob podobnem ljubljanskem glasilu »Času« pomagala oblikovati slovensko teološko misel. To je bila revija mariborskih bogoslovnih profesorjev, vendar so pri njej sodelovali še drugi iz vse Slovenije. Tako je revija zajela precej širok krog bralcev in spodbujala teološko-znanstvena prizadevanja na širšem območju naše domovine. Ob njej so rasli Avguštin Stegenšek, Josip Hohnjec, Franc Kovačič, Fran Lukman, Ivan Križanič, Josip Zidanšek, Anton Jehart,

Josip Jeraj, Janez Janžekovič, Anton Trstenjak in drugi. Ti so začeli svojo znanstveno pot v mariborskem bogoslovju in s svojo teološko razgledanostjo segli daleč prek mej mariborske škofije.

Podobno kot v Mariboru Napotnik si je v Ljubljani prizadeval za nadaljnji razvoj teološkega študija škof Jakob Missia (1884—1898), kasnejši goriški nadškof in kardinal. V skrbi za nov profesorski kader v bogoslovju je Missia poslal več gojenčev v rimski kolegij Germanik. V času njegovega škofovanja so študirali v Rimu Janez Juvan, Ernst Kautsky, Janez Koren, Mihael Opeka, Franc in Aleš Ušeničnik, Ignacij Žitnik in Andrej Karlin. Gregorij Pečjak je študiral v Innsbrucku, Janez Evangelist Krek pa na Dunaju.<sup>39</sup>

### *Nove smernice*

Nedvomno sta na razvoj teološkega študija na Slovenskem ob koncu prejšnjega in v našem stoletju močno vplivali dve znameniti okrožnici papeža Leona XIII. Leta 1879 je izdal okrožnico »Aeterni Patris«, v kateri je močno priporočil, naj bi bogoslovci študirali filozofijo in teologijo po zgledu in načinu sv. Tomaža Akvinskega (ali, kot pravi II. vatikanski koncil »pod vodstvom učitelja sv. Tomaža« — DV 16). Papežu s to okrožnico ni šlo v prvi vrsti za obnovitev tomizma kot takega. S prenovo krščanske filozofije po nauku sv. Tomaža Akvinskega je hotel podati le neobhodno potreben trden intelektualni temelj, na katerem bi mogla nato po krščanskih načelih zrasti obnovljena krščanska družba.<sup>40</sup> Misli in spodbude te okrožnice sta povzeli škofijski sinodi v Ljubljani in Mariboru 1903 ter v posebnih poglavjih sinodalnih odlokov posredovali tega priporočila obema teološkima šolama.<sup>41</sup> Najizrazitejši in najvplivnejši nosilec te usmeritve v filozofskem in teološkem študiju na Slovenskem je bil dolgoletni profesor bogoslovnega učilišča in kasneje teološke fakultete v Ljubljani Aleš Ušeničnik. Naslednja, za teološki študij zelo pomembna je bila Leonova okrožnica »Providentissimus Deus« iz leta 1893. V njej je posebej priporočal poglobljen študij Svetega pisma in poudarjal, da mora biti »preučevanje Svetega pisma duša teologije«. Spodbude te okrožnice niso naletele na odmev le v bogoslovnih šolah na Slovenskem, ampak tudi v raznovrstni literaturi, od znanstvene do poljudne. V goriški škofiji je študij Svetega pisma močno spodbujal nadškof Frančišek Sedej (1906—1931), ki je bil pred imenovanjem za nadškofa štiri leta profesor za Novo zavezo v goriškem bogoslovju ter objavil vrsto svetopisemskih člankov in razprav.<sup>42</sup> Nove razsežnosti je teološkemu študiju dala tudi izrazito socialna okrožnica Leona XIII. »Rerum novarum« iz leta 1891. Ljubljanska sinoda leta 1903 je priporočala predavanja o socialnih vprašanjih, »ki pretresajo svet in pri reševanju katerih mora tudi Cerkev priskočiti na pomoč«. Pri predavanjih na bogoslovnem učilišču naj bi študentje spoznali »vsaj temeljna načela za reševanje teh zelo zapletenih vprašanj«.<sup>43</sup>

Po smernicah, ki so bogoslovnim šolam bile dane ob prehodu v 20. stoletje in ob lastnih izkušnjah, ki so si jih v naslednjih letih pridobivale, so te šole nadaljevale svoje delo. Goriško bogoslovje je bilo v viharju prve svetovne vojne razdejano. Bogoslovce skupaj z njihovimi profesorji in nadškofom F. Sedejem je vzel pod streho stiški samostan. Tako so teologi goriške, tržaške, poreške in krške škofije tri akademska leta (1915—1918) študirali v Stični.<sup>44</sup> Z akademskim letom 1918—1919 se je njegova dejavnost spet prenesla v Gorico v prostore nekdanjega malega semenišča, nekaj bogoslovcev pa je začasno študiralo po drugih italijanskih semeniščih. Šele 1921 je bilo goriškemu centralnemu semenišču omogočeno ponovno redno delovanje. Mariborsko bogoslovje je bolj ali manj nemote-

no delovalo do leta 1941, ko ga je nemški okupator ob svojem prihodu razpustil. Na ljubljanskem bogoslovnem učilišču so delovali nekateri profesorji, ki so ne le poglobili teološki študij na učilišču, ampak so s svojimi spisi, predavanji in drugimi nastopi vidno posegali na razna področja življenja slovenskega naroda (versko, kulturno, socialno, gospodarsko in tudi politično). Naj omenimo le nekatere: Aleš in France Ušeničnik, Janez Evangelist Krek, Josip Gruden, Janez Zore, Franc Grivec in drugi. V akademskem letu 1918—1919, ki je bilo zadnje leto bogoslovnega učilišča, so predavali: Janez Fabijan tomistično filozofijo, Janez Janežič moralno, Josip Lesar novo zavezo, Josip Dolenc staro zavezo in orientalske jezike, Aleš Ušeničnik dogmatiko, France Ušeničnik pastoralno teologijo, katehetiko in vzgojeslovje, Janez Zore cerkveno zgodovino in cerkveno pravo, France Grivec osnovno bogoslovje in tomistično filozofijo, Josip Srebrnič cerkveno zgodovino, Josip Dostal krščansko arheologijo in umetnost, Stanko Premrl gregorijansko petje in Alojzij Stroj cerkveno govornišvo in liturgiko. V tem letu so tudi bogoslovni profesorji pripravljali ustanovitev ljubljanske univerze: podpredsednik vseučiliške komisije je bil cerkveni zgodovinar Janez Zore, člani pa oba Ušeničnika in biblicist Janez Janežič, ki ga je kmalu nadomestil Josip Srebrnič. Z ustanovitvijo univerze v Ljubljani 1919 se je bogoslovno učilišče preoblikovalo v teološko fakulteto, ki je delovala v okviru ljubljanske univerze.<sup>45</sup>

**Opomba urednika:** Zgodovino Teološke fakultete v Ljubljani v času po ustanovitvi Univerze (1919) in po izključitvi TF iz Univerze in družbenega življenja (1950/1952) so že raziskovali razni avtorji in svoje razprave tudi objavili. Zato tega obdobja ne obravnavamo posebej v tem Zborniku, pač pa le opozarjamo na objavljene študije. Te so:

Zgodovina slovenske Univerze v Ljubljani do 1929. Izdal Rektorat Univerze kralja Aleksandra I. v Ljubljani, Jugoslovanska tiskarna, Ljubljana 1929, 1—230, 316—325.

*Marijan Smolik*, Teologija in Slovenci, v: Zbornik razprav Teološke fakultete v Ljubljani, Izdala TF, Ljubljana 1962, 372—387.

*Maks Miklavčič*, O našem jubileju in bogoslovni izobrazbi na Slovenskem pred letom 1919, v: BV 29 (1969) 166—170 (slavnostna številka BV ob zlatem jubileju TF v Ljubljani 1919—1969).

*Marijan Smolik*, Kronika državne Teološke fakultete, v: BV 29 (1969) 171—178.

*Stanko Cajnkar*, Delo fakultete po ločitvi od Univerze, v: BV 29 (1969) 170—202.

*Fran Zwitter*, Višje šolstvo na Slovenskem do leta 1918, v: Petdeset let slovenske Univerze v Ljubljani, Ljubljana 1969, 19 sl.

Teološka fakulteta, v: Petdeset let slovenske Univerze v Ljubljani, Ljubljana 1969, 565—573 (članek sta prispevala M. Miklavčič in M. Smolik, nepodpisana).

Zbornik ljubljanske Univerze 1989, ur. Alenka Šelih in dr., izdala Univerza Edvarda Kardelja v Ljubljani, žal ne prinaša nobenega prispevka o delu TF v Ljubljani.

Opombe:

- <sup>1</sup> Kos, F., *Gradivo za zgodovino Slovencev I*, Ljubljana 1902, št. 298, 300, 304, 308, 317; Grafenauer I., *Literarno-zgodovinski spisi*, Ljubljana 1980, 169 sl.; Miklavčič M., *O bogoslovni izobrazbi na Slovenskem pred letom 1919*, v: BV 29(1969) 168—170; Benedik M., *Teološki študij na Slovenskem*, Družina 2. marca 1980.
- <sup>2</sup> Prim. LThK 2, 1986<sup>12</sup>, 970.
- <sup>3</sup> Prim. Pangerl V., *Prva srečanja med Slovenci in benediktinci*, v: Redovništvo na Slovenskem I — benediktinci, kartuzijani, cistercijani, Ljubljana 1984, 33 sl.
- <sup>4</sup> Prim. Jedin H., *Handbuch der Kirchengeschichte III*, Freiburg—Basel—Wien 1966, 80 sl.
- <sup>5</sup> Grafenauer B., *Kulturni pomen samostanov v slovenskem prostoru v srednjem veku*, v: Redovništvo n. d., 11. sl.
- <sup>6</sup> Prim. Mlinarič J., *Kartuzija Pleterje 1403—1595*, Ljubljana 1982, 53 sl.
- <sup>7</sup> Vale G., *Itinerario di Paolo Santonino in Carintia, Stiria e Carniola negli anni 1485—1487*, Città del Vaticano 1943, 257.
- <sup>8</sup> Prim. Gregorič J., *Cistercijani v Stični*, Ljubljana 1980, 150; Grebenc p. M., *Stična v slovenski Cerkvi*, v: Redovništvo n. d., 43 sl.
- <sup>9</sup> Miklavčič M., n. d., 169.
- <sup>10</sup> Simoniti P., *Humanizem na Slovenskem*, Ljubljana 1979, 113 sl.; Idem, *Pozni srednji vek in humanizem*, v: Imeli so dve domovini, Ljubljana 1988, 11—15; Gruden J., *Cerkvene razmere med Slovenci v XV. stoletju in ustanovitev ljubljanske škofije*, Ljubljana 1908, 108 sl.
- <sup>11</sup> Gspan A. — Badalič J., *Inkunabule v Sloveniji*, Ljubljana 1957.
- <sup>12</sup> Prav tam, 38 sl.
- <sup>13</sup> Prav tam, 49.
- <sup>14</sup> Rajhman, J., *Trubar Primož*, SBL 13, 207.
- <sup>15</sup> Gruden J., *Zgodovina slovenskega naroda*, Celovec 1910, 622; Smolik M., *Textor Urban*, SBL 12, 69.
- <sup>16</sup> *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Bologna 1973, 751.
- <sup>17</sup> Dolinar M. F., *Visitationes ad limina et Relationes de statu Ecclesiae ljubljanskih škofov od Tavčarja do Missie*, v: BV 39(1979) 204.
- <sup>18</sup> KapALj, fasc. 57/4.
- <sup>19</sup> Benedik M., *Instrukcija papeža Klemena VIII. za obnovo katoliške vere na Štajerskem, Koroškem in Kranjskem z dne 13. aprila 1592*, v: AES 1(1979), 22, 31.
- <sup>20</sup> Prim. Benedik M., *Iz protokolov ljubljanskih škofov*, v: AES 3(1981)10 sl.; AES 6(1984) 8 sl.; AES 10(1988) 8 sl.
- <sup>21</sup> ŠAL/Kal, *Veneranda antiquitas Thomae IX. Labacensis Episcopi Sermones manu propria scripti*, Nr. 42.
- <sup>22</sup> ŠAL/Kal, fasc. 157, Nr. 39.
- <sup>23</sup> ŠAL/Kal, fasc. 12, Nr. 10; Polec J., *Ljubljansko višje šolstvo v preteklosti in borba za slovensko univerzo*, v: *Zgodovina slovenske univerze v Ljubljani do leta 1929*, Ljubljana 1929, 6.
- <sup>24</sup> Tominec p. A., *Pregled zgodovine frančiškanov med Slovenci*, v: *Cvetje z vrto sv. Frančiška* 47(1930) 84.
- <sup>25</sup> Dejavnost ljubljanskega jezuitskega kolegija izčrpno obravnava Dolinar F. M., *Das Jesuitenkolleg in Laibach und die Residenz Pleterje 1597—1704*, Ljubljana 1976; o študiju moralne teologije in filozofije posebej piše na straneh 52—54. Jezuitsko šolstvo dobro predstavlja tudi Zwitter F., *Višje šolstvo na Slovenskem do leta 1918*, v: *Petdeset let slovenske univerze v Ljubljani*, Ljubljana 1969, 19 sl.
- <sup>26</sup> Obširno piše o študiju v kapucinskih internih teoloških šolah Benedik M., *Die Kapuziner in Slowenien 1600—1750*, Roma 1973, 138—187.
- <sup>27</sup> ASKP /Arhiv slovenske kapucinske province Ljubljana, *Notae pro chronica Provinciae Styriae*, protokoli provincijskih kapituljev.
- <sup>28</sup> Prim. Steska V., *Dolničarjeva »Bibliotheca Labacensis publica«*, v: IMK 10(1900) 134—140, 145—174; dober vpogled v teološko literaturo te dobe nudijo ohranjeni stari katalogi knjižnic po kapucinskih samostanih, ki so v tem času bili najštevilčnejši na Slovenskem, npr. kranjski, škofjeloški in krški.
- <sup>29</sup> Miklavčič M., n. d., 170.
- <sup>30</sup> AGC (Archivum Generale Capocinorum Roma), *Acta Provinciae Styriae*, Studia.
- <sup>31</sup> Ljubljanski škof Karel Janez Herberstein je v poročilu v Rim 1778 zapisal, da ima v semenišču 20 teologov, ki so »sub cura duorum sacerdotum et directione mei vicarii generalis«. ŠAL/P, vol. 40, fol. 294.

- <sup>32</sup> Prim. Zwitter F., n. d., 36.
- <sup>33</sup> Po smrti Jožefa II. 1790 so bila generalna semenišča razpuščena, škofje so spet dobili pravico organizirati teološke študije, vendar pod državnim nadzorstvom, dovoljene so bile tudi interne redovne šole. V Ljubljani je bil obnovljen teološki študij leta 1791, v Celovcu 1801, v Gorici pa 1818. Zwitter F., n. d. 36.
- <sup>34</sup> Prim. Schmidt V., *Zgodovina šolstva in pedagogike na Slovenskem II*, Ljubljana 1964, 93 sl.
- <sup>35</sup> Mal J., *Zgodovina slovenskega naroda*, Celje 1928, 258.
- <sup>36</sup> Prav tam, 260.
- <sup>37</sup> Prim. Kovačič F., *Zgodovina Lavantinske škofije 1228—1928*, Maribor 1928, 386 sl.; Rajhman J., *Mariborsko bogoslovje in njegov pomen za rast mariborske škofije*, v: Zbornik ob 750-letnici mariborske škofije, Maribor 1978, 37 sl.
- <sup>38</sup> Kovačič F., n. d., 421. Avtor na straneh 444—448 navaja vse predstojnike mariborskega bogoslovnega semenišča in učilišča ter profesorje in predmete, ki so jih posamezni profesorji predavali v letih 1859—1928.
- <sup>39</sup> Prim. Dolinar M. F., *Skrb za prenovo Cerkve v ljubljanski škofiji*, v: Missiev simpozij v Rimu, Celje 1988, 129.
- <sup>40</sup> Prim. Pirc J., *Aleš Ušeničnik in znamenja časov*, Ljubljana 1986, 82.
- <sup>41</sup> *Synodus dioecesis Labacensis 1903*, Ljubljana 1903, 135; *Ecclesiae Lavantinae synodus dioecisana 1903*, Maribor 1904, 667.
- <sup>42</sup> Bizjak J., *Sedej in sveto pismo*, v: Sedejev simpozij v Rimu, Celje 1988, 166 sl.
- <sup>43</sup> *Synodus dioecesis Labacensis*, n. d., 135.
- <sup>44</sup> Prim. Gregorič J., n. d., 121.
- <sup>45</sup> Smolik M., *Kronika državne Teološke fakultete*, v: BV 29(1969) 171.



*Marijan Smolik*

## Ljubljanska Teološka fakulteta za Slovence v begunstvu (1945—1959)

V začetku maja 1945 je velik del slušateljev teološke fakultete in šest profesorjev, med njimi prodekan dr. Alojzij Odar, z drugimi begunci vred odšlo iz Ljubljane. Razen tistih, ki so jih Angleži vrnil, so drugi dobili zatočišče najprej v Monigu pri Trevisu, nato v Pragli pri Padovi in končno v Brixnu. Prof. Odar je že junija 1945 s posredovanjem p. Antona Prešerna DJ pri kongregaciji za semenišča in univerze izposloval dovoljenje, da ima begunska študijska ustanova (semenišče in fakulteta) status fakultete s pravico podeljevanja akademskih stopenj vključno z doktoratom (reskript Prot. N. 500/45/3 z dne 25. junija 1945).

Slušatelji (v Pragli jih je bilo 47) so nadaljevali s predavanji in izpiti, diplomo je dobilo 10, ker so večino izpitov opravili že doma, doktorirali so trije (F. Cigan, M. Starc, F. Žakelj), profesorjev je bilo nekaj novih (seznam na koncu).

Ko je 1947 postalo stanje beguncev v Italiji nevzdržno, se je dr. Odar odločil (februarja 1947) za preselitev v Argentino, kjer je škof v St. Luisu izrazil pripravljenost, da jih sprejme v svoje semenišče. Do srede leta 1948 so se trije profesorji in 30 bogoslovcev v dveh skupinah prepeljali v novo deželo. Po preselitvi v samostojno slovensko ustanovo (1951) v Adroque pri Buenos Airesu so s študijem nadaljevali bolj v povezavi s slovenskimi izseljenci. Ker je prva generacija slušateljev leta 1951 doštudirala, je bilo novincev vedno manj. Vmes je 20. maja 1953 umrl dekan Odar, potrebni so bili novi profesorji in škof dr. Gregorij Rožman je namesto Odarja za vršilca dolžnosti dekana imenoval dr. Ignacija Lenčka, ki je vodil fakulteto do 19. decembra 1959, ko je po smrti škofa G. Rožmana prevzel vodstvo semenišča novi ljubljanski škof Anton Vovk. Šola je nadaljevala delo kot visoka bogoslovna šola.

V desetih letih fakultete je bilo 85 vpisanih slušateljev, diplomiralo jih je 52, doktorirali pa so štirje (M. Kopušar, M. Gogala, F. Kladnik in A. Kukovica), nekateri pa so nadaljevali in končali specialistični študij na drugih cerkvenih univerzah. Leta 1955 je bilo vpisanih še 12 slušateljev, med njimi trije doktorandi.

V tem času so opravljali profesorsko službo:  
dr. Alojzij Odar, redni profesor (do 1953),  
dr. Ivan Ahčin, redni profesor (do 1959),  
dr. Matija Slavič, redni profesor (do leta 1947, ko se je vrnil v Slovenijo),  
dr. Ignacij Lenček, redni profesor (do 1959),  
dr. Franc Gnidovec, izredni profesor (od 1947),  
dr. Filip Žakelj, izredni profesor (od 1947),  
dr. Alojzij Kukovica, profesor (od 1953),  
dr. Janez Kraljič, profesor (do 1947),  
dr. Janez Vodopivec, profesor (do 1947),  
dr. Karel Vladimir Truhlar, profesor (do 1947),  
dr. Ludvik Čepon, predavatelj (do 1947),  
Alojzij Košmerlj, predavatelj (do 1949),  
Jože Košiček, predavatelj (do 1950)  
dr. Mirko Gogala, docent (od 1958),  
dr. Branko Rozman, predavatelj (od 1958),  
in še nekaj predavateljev gostov.

Viri:

Poročilo ob petletnici slovenskega bogoslovnega semenišča v tujini (1945—1950), priloga Duhovnega življenja, 1950, 677—702.

Poročilo ob desetletnici... (1945—1955), Duhovno življenje, 1955, 659—706.

Poročilo ob petnajstletnici... (1945—1960) (knjižica, 32 strani).

*Stanko Ojnik*

## Mariborski oddelek

Začetki mariborskega visokega šolstva segajo v leto 1859, ko je A. M. Slomšek prenesel škofijski sedež iz Šent Andraža v Lavantinski dolini v Maribor. Leta 1940 je država priznala bogoslovno učilišče kot Visoko bogoslovno šolo in je po uredbi diploma te šole postala enakovredna diplomam o dokončani bogoslovni fakulteti. Med vojno je bilo delovanje šole popolnoma onemogočeno. Po sklepu škofijskega ordinariata v Mariboru je bilo njeno delovanje začasno ustavljeno. Mariborski škofijski ordinariat je posebej poudaril, da »po zagotovitvi prosvetnega ministerstva narodne vlade za Slovenijo bogoslovna šola v Mariboru zakonito ostaja naprej« (Sporočila 1945, XIII). Mariborski študentje so se »začasno preselili« v Ljubljano, »dokler ne bodo v Mariboru vzpostavljeni pogoji za normalno delovanje« (Sporočila 1945, XIII). V akademskih letih 1945/46 in 1946/47 so prišli tudi štirje profesorji iz Maribora v Ljubljano (J. Alekšič, M. Držečnik, J. Jeraj in V. Močnik).

Število mariborskih bogoslovcev je v letu 1966/67 naraslo na 120 in v Ljubljani je bila strahotna stiska s prostori. Poleg tega je mariborski škof vedno želel imeti bogoslovce ob sebi, da bi jih mogel »natančneje spoznati«, kot je to povedal že škof Slomšek. Potreba, da bogoslovci še v študijskem času spoznajo svojo škofijo ter njene pastoralne potrebe in metode, je bila vedno navzoča. Zaradi teh in še drugih razlogov se je mariborski škof obrnil na svoje duhovnike in jih vprašal z svet, ali naj se bogoslovci vrnejo v Maribor. V ta čas spada tudi ustanovitev mariborske univerze (1974) in je potreba po visokošolskem študiju v Mariboru postajala vedno bolj pereča.

Sklenjeno je bilo, da se dvigne stolno župnišče za dve nadstropji in da se pripravi prostor za učilnice, kapelo in stanovanje za 60 gojencev. Izredno zahtevna gradnja se je pričela 12. decembra 1967. Gradbeno podjetje Stavbar je delo končalo do jeseni 1968. Po mnogih razgovorih s Teološko fakulteto v Ljubljani se je mariborski škof odločil, da pokliče domov bogoslovce 4., 5. in 6. letnika. Teološka fakulteta v Ljubljani je ustanovila oddelek v Mariboru, kar je potrdila Kongregacija za katoliško vzgojo z odlokom z dne 22. junija 1968. Kardinal G. M. Garrone je v odgovoru napisal, da z veseljem ugotavlja, da je bila taka odločitev modra in da je mariborski škof »povsem pravilno sodil, da obnovi bogoslovni študij v škofijskem semenišču«, ki je bilo leta 1941 nasilno odpravljeno.

Dne 15. oktobra 1968 so se začela predavaja. V Maribor je prišlo 44 bogoslovcev, v akademskem letu 1972/73 se je število dvignilo na 55, v naslednjih letih je število počasi upadalo.

Veliki kancler nadškof Jožef Pogačnik je za mariborski oddelek imenoval sedem novih predavateljev, da bi oddelek mogel v skladu s statutom Teološke fakultete v Ljubljani z oddelkom v Mariboru izpolniti svojo nalogo in da je razbremenil tiste predavatelje, ki so že bili nastavljeni v Ljubljani. Mariborski predavateljski zbor, ki ga sestavljajo tudi nekateri profesorji iz Ljubljane, nekateri mariborski učitelji pa predavajo tudi v Ljubljani, je svojo odgovorno nalogo vsekozi hvalevredno opravljaj.

Predavateljski zbor se trudi tudi na znanstveno raziskovalnem področju, posebej pa še pri uvajanju pokoncilске miselnosti v življenju Cerkve na Slovenskem.

Teološka predavanja za laike so lepa priložnost za srečevanje z vprašanji moderne teologije, za soočanje z različnimi mnenji in za oblikovanje krščanskega etosa v univerzitetnem središču.

Nova škofijska avla, ki je bila zgrajena leta 1987, postaja vedno pomembnejše središče versko kulturnega izžarevanja.

Nova bogoslovna knjižnica, ki je vzorno urejena in uvaja sodobni računalniški sistem v povezavi z univerzitetno knjižnico v Mariboru, omogoča temeljito znanstveno delo in je spodbuda za številna raziskovanja.

Oddelku fakultete je pridružen »Katehetsko pastoralni tečaj«, ki ima prek 100 slušateljev in prerašča v visokošolski študij za laične teologe.

Orglarska šola, ki ima prav tako prek 100 slušateljev, je leta 1989 dobila nove prostore z nakupom zgradbe na Slomškovem trgu 3.

Izredno pomembno področje delovanja oddelka fakultete pa je postdiplomski študij in permanentno izobraževanje pastoralni delavcev, predvsem v smeri pastoralne sociološke poglobitve, v čemer bo zlasti naloga novoustanovljenega Pastoralnega inštituta (1989).

*Jože Krašovec*

## Sodelovanje Teološke fakultete z drugimi univerzami in fakultetami doma in v tujini

Do oživitve Bogoslovnega vestnika leta 1965 TF v Ljubljani ni imela skoraj nobene možnosti za objavlanje strokovnih del. Iz političnih in finančnih razlogov so bile zelo omejene tudi možnosti za strokovno sodelovanje z drugimi univerzami in fakultetami doma in v tujini. Položaj se je postopoma spremenil, ko so po letu 1960 nekateri mladi teologi zopet lahko študirali v tujini, profesorji pa so se lahko nemoteno udeleževali na simpozijih in kongresih. Doma in v tujini se je najbolj uveljavil prof. Anton Trstenjak; kot psiholog in filozof je predaval na številnih simpozijih in kongresih.

Ob 50-letnici TF (27.—28. januarja 1970) so TF pozdravili zastopniki sosednjih visokošolskih ustanov: dekan graške TF prof. Karl Gastgeber, zastopnik zagrebške TF prof. Ivan Škreblin, dekan beograjske pravoslavne TF prof. Miloš Erdeljan, zastopniki Vzhodnega inštituta v Rimu, jezuitskega Filozofsko-teološkega inštituta v Zagrebu, frančiškanske Visoke bogoslovne šole v Sarajevu, Visoke bogoslovne šole na Reki, Visoke bogoslovne šole v Vidmu (Italija), Visoke bogoslovne šole v Celovcu. Kot slavnostni predavatelj je poleg prof. dr. Antona Trstenjaka nastopil slovenski rojak prof. Janez Vodopivec, dekan TF univerze »Urbaniana« v Rimu (gl. BV 30, 1970). Priložnostno je nastopal v slovenskem prostoru Alojzij Šuštar, profesor moralne teologije v Churu (Švica); 1977 se je vrnil v domovino, kjer se tudi kot nadškof udeležuje z mnogimi predavanji. 1972 se je v Ljubljano vrnil dolgoletni profesor duhovne teologije na Gregorijanski univerzi v Rimu, Karel Vladimir Truhlar; vse do smrti 1977 je s specialnimi predavanji sodeloval na TF, pripravil Leksikon duhovnosti in druge publikacije.

Ob 70-letnem jubileju Univerze v Ljubljani sta 19. aprila 1989 na osrednji proslavi Tretjo slovensko univerzo zastopala slovenska biblicista Karel Matej Woschitz, profesor biblične teologije na TF v Gradcu, in Jože Plevnik, profesor Nove zaveze na univerzi v Torontu.

### *Sodelovanje z univerzo in s SAZU v Ljubljani*

Univerza v Ljubljani je tudi po izločitvi TF iz sklopa univerze (1950) upoštevala nekatere profesorje TF. Vabila jih je na priložnostna predavanja v rednem programu ali na simpozijih oziroma kongresih, pa tudi za sodelovanje pri mentorstvu

disertacij. V starejšem obdobju to velja zlasti za prof. Antona Trstenjaka, v novejšem pa za prof. V. Grmiča, J. Krašovca, F. Perka, J. Rajhmana, M. Smolika, A. Stresa, A. Strleta, A. Štruklja. Sodelovanje sta ponudili predvsem FF in Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo. Prof. Grmič in Rajhman sta večkrat sodelovala na seminarju za slovenski jezik, literaturo in kulturo.

V zadnjih letih se je razvilo sodelovanje na nekaterih simpozijih, ki so jih organizirali bodisi univerza, bodisi SAZU, bodisi TF. Od 10. do 12. maja 1984 je bil v Ljubljani na SAZU mednarodni in interdisciplinarni kolokvij: Znanost in vera. Priredila sta ga SAZU in Sekretariat za neverne v Rimu. S predavanji so sodelovali trije slovenski teologi: V. Grmič, A. Stres in A. Trstenjak. Od 23. do 25. maja 1984 je Inštitut za zgodovino Cerkve pri TF priredil zgodovinsko-znanstveni simpozij v Stični, Pleterjah in Kostanjevici. Na simpoziju so sodelovali teologi in strokovnjaki drugih znanstvenih ustanov (gl. zbornik *Redovništvo na Slovenskem I: Benediktinci, kartuzijani, cistercijani*). Na mednarodnem simpoziju o 16. stoletju v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi v Ljubljani od 27. do 29. junija 1984 sta predavala teologa V. Grmič in J. Rajhman. Na posvetovanju o družbeni in kulturni podobi slovenske reformacije v prostorih SAZU v Ljubljani 24. in 25. oktobra 1984 so predavali teologi V. Grmič, J. Rajhman in M. Smolik.

Ob 1100-letnici smrti sv. Metoda je inštitut za zgodovino Cerkve 13. in 14. februarja 1985 na TF v Ljubljani priredil simpozij o srečanju solunskih bratov sv. Cirila in Metoda s Slovenci. Poleg teologov so predavali nekateri profesorji FF in SAZU: Jože Koruza, Jaroslav Šašel in Janez Zor. Ob 400-letnici smrti Primoža Trubarja je bil interdisciplinarni znanstveni simpozij v Tübingenu od 3. do 8. novembra 1986 in v Ljubljani od 9. do 13. novembra 1987. 16. in 17. marca 1988 je SM organizirala simpozij Vloga Cerkve v slovenskem kulturnem razvoju 19. stoletja. Predavali so tudi profesorji TF Metod Benedik, France M. Dolinar, Janez Juhant in Marjan Smolik. V Tübingenu so med drugim predavali teologi V. Grmič, J. Rajhman in M. Smolik, v Ljubljani M. Benedik, V. Grmič, J. Rajhman, F. Rozman in M. Smolik. Od 1. do 3. julija 1987 je bil v Ljubljani simpozij o obdobju baroka v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi. Teološko fakulteto so s predavanji zastopali F. M. Dolinar, M. Benedik, J. Rajhman in M. Smolik. 16. decembra 1988 je FF priredila znanstveno srečanje ob tisočletnici pokristjanjenja Rusije. TF so s predavanji zastopali S. Janežič, F. Perko, p. M. I. Rupnik, A. Štrukelj. Od 24. do 28. julija 1989 je bil na FF v Ljubljani simpozij o F. M. Dostojevskiju. TF sta zastopala S. Janežič in A. Štrukelj.

V odboru za nov prevod Svetega pisma sodelujeta dva profesorja FF: Kajetan Gantar in Erika Mihevc-Gabrovec.

Na lingvističnem krožku FF v Ljubljani je dvakrat predaval prof. Jože Kašovec: 8. oktobra 1984 o strukturi stare in nove hebrejščine; 6. marca 1989 o semantiki pojma pravičnosti v semitskih in glavnih evropskih jezikih. Na FF sodeluje kot somentor disertacije in kot mentor magisterija.

V minulih dveh letih je prišlo do pobude za formalno ureditev mesta TF v sklopu univerze. 24. junija 1988 je bilo na TF prvo srečanje med nekaterimi profesorji univerze in TF, da bi se pogovorili o tem vprašanju. Univerzo so zastopali prorektor Rastko Močnik, profesorji Marko Kerševan, Zdenko Roter, Cvetka Toth kot član društva visokošolskih profesorjev na FF, Ignacij Voje; TF so zastopali: dekan Rafko Valenčič, prodekana Jože Krašovec in Stanko Ojnik, profesorji Janez Juhant, Drago Ocvirk, Alojzij Slavko Snoj. Drugi sestanek je bil 10. februarja 1989 na FF. FF so zastopali dekan Dušan Nečak, prodekan Vladimir Pogačnik, prorektor univerze Rastko Močnik, prof. Cvetka Toth; TF so zastopali: že omenjeni dekan,

prodekana in prof. Metod Benedik. Tretji sestanek je bil 20. marca 1989 na TF. FF so zastopali že omenjena dekan in prodekan ter prof. Kajetan Gantar; TF so zastopali dekan R. Valenčič, prodekan J. Krašovec in prof. M. Benedik. Sad omenjenih sej je *Protokol o sodelovanju med Filozofsko fakulteto Univerze Edvarda Kardelja v Ljubljani in Teološko fakulteto v Ljubljani z oddelkom v Mariboru*, ki sta ga 19. junija 1989 v mali sejni dvorani Univerze v Ljubljani podpisala dekan FF prof. dr. Dušan Nečak in dekan TF prof. dr. Rafko Valenčič. Pri slovesnosti so univerzo zastopali še rektor akademik dr. Janez Peklenik, akademik Ciril Zlobec, predsednik Univerzitetnega sveta, prorektor dr. Alenka Šelih, prof. pravne fakultete, prodekan FF. dr. Vladimir Pogačnik, prof. FF in predsednik Sveta FF dr. Kajetan Gantar ter doc. dr. Cvetka Toth; TF so zastopali še veliki kancler in nadškof dr. Alojzij Šuštar, prodekana prof. dr. Stanko Ojnik in prof. dr. Jože Krašovec. Besedilo protokola je naslednje:

»Humanistični in teološki študij sta bila v slovenski preteklosti tesno med seboj povezana. Ta povezanost se je kazala tako na osebni ravni, saj so številni teologi bili hkrati tudi priznani humanisti in obratno, kakor tudi na ravni samih znanosti. Ustanovitev Univerze v Ljubljani (1919) je združila tedanja znanstvena prizadevanja v sicer okrnjenem slovenskem prostoru. Ob izločitvi Teološke fakultete iz sklopa Univerze (1951) so se še vdno ohranile nekatere vezi, zlasti osebne. Ohranjali so jih posamezni profesorji z ene kot z druge strani.

V zadnjem času so stiki med obema fakultetama vse bolj pogosti. Podobno velja tudi za stike med Teološko fakulteto in nekaterimi drugimi visokošolskimi ustanovami v Sloveniji. Narekuje jih želja in potreba po znanstvenem sodelovanju, izmenjavi predavateljev, po bolj učinkovitem sluzenju človeku in po splošnem razvoju družbe, po medsebojnem spoznavanju in podobno. Vedno bolj se uveljavlja prepričanje, da morajo ti stiki dobiti pravno utemeljitev in podobo, da bo zagotovljena njihova trdnost in kontinuiteta, s čimer bi bila dana spodbuda za nadaljnje in nove oblike sodelovanja.

Glede na dosedanje sodelovanje in možnosti, ki jih daje razvoj naše družbe, ter upoštevajoč splošne koristi tako ene kot druge strani FILOZOFSKA FAKULTETA UNIVERZE EDVARDA KARDELJA v Ljubljani in TEOLOŠKA FAKULTETA v Ljubljani z oddelkom v Mariboru podpisujeta

*protokol o medsebojnem sodelovanju.*

To sodelovanje obsega naslednja področja oziroma dejavnosti:

1. znanstvene kongrese, simpozije, posvetovanja in okrogle mize; skupne raziskave (projekte) in izdaje;
2. izmenjavo predavateljev;
3. mentorstvo ali somentorstvo pri diplomskih in magistrskih nalogah ter doktorskih disertacijah;
4. sodelovanje med znanstvenimi inštituti obeh fakultet;
5. sodelovanje med knjižnicami z izmenjavo knjig, revij in drugega gradiva ter z medsebojnim obveščanjem;
6. upoštevanje posameznih izpitov in študijske dobe ter akademskih naslovov;
7. izmenjavo obvestil o predavanjih in drugih dogajanjih, ki zanimajo tudi drugo stran;
8. pobude, da se sodelovanje v smislu tega protokola razširi tudi na druge fakultete obeh slovenskih univerz, s katerimi ima Teološka fakulteta znanstvene stike;

9. urejanje mesta (statusa) Teološke fakultete v okviru Univerze ob upoštevanju njene specifičnosti in avtonomije.

Omenjene oblike sodelovanja morajo biti usklajene s Statuti posamezne fakultete oziroma potrjene s strani ustreznih fakultetnih oblasti. Obe fakulteti napolnata pri navedenih skupnih programih kot enakovredni soudeleženci in se zato navajata v projektih, poročilih, dopisih ipd.

Protokol sta sprejela Svet Filozofske fakultete dne 21. aprila 1989 in redni svet Teološke fakultete dne 11. maja 1989. Protokol začne veljati z dnem, ko ga podpišeta dekana obeh fakultet.«

### *Teološki fakulteti v Beogradu in Zagrebu ter druge jugoslovanske teološke šole*

Med jugoslovanskimi teološkimi šolami je prišlo do tesnejših povezav po letu 1960. 1963 so na povabilo ljubljanske Teološke fakultete prvič prišli zastopniki beograjske pravoslavne TF na praznovanje Tomaža Akvinskega v Ljubljano. S tem se je začel običaj, da TF v Ljubljani na svoj glavni praznik vsakokrat vabi predstavnike TF iz Beograda in Zagreba, obe omenjeni ustanovi pa vabita na svoj glavni praznik predstavnike TF v Ljubljani: Beograd na praznik sv. Save (27. januarja), Zagreb na dan fakultete 4. četrtek v februarju okrog praznika sv. Cirila in Metoda. Ta srečanja so zelo dobra priložnost za medsebojno zблиževanje in izmenjavo misli, dala pa so tudi povod za tesnejše strokovno sodelovanje, predvsem na medfakultetnih ekumenskih simpozijih, ki jih od leta 1974 dalje vsako drugo leto izmenoma prirejajo TF v Ljubljani, Beogradu in Zagrebu.

Poleg profesorjev in študentov teh treh fakultet se ekumenskih simpozijev udeležujejo tudi profesorji makedonske pravoslavne TF v Skopju in protestantske TF »Matija Vlačić Ilirik« v Zagrebu, predstavniki vseh drugih teoloških šol v Jugoslaviji in nekateri povabljeni ekumenski delavci. Doslej je bilo osem medfakultetnih ekumenskih simpozijev:

I. od 23. do 26. septembra 1974 v Mariboru; prireditelj mariborski oddelek TF v Ljubljani; tema: Pastoralni problemi kristjanov v Jugoslaviji v zvezi z zakramenti, posebno eharistijo.

II. od 20. do 23. septembra 1976 v Lovranu pri Reki; prireditev TF v Zagrebu; tema: Cerkev v sodobnem svetu.

III. od 12. do 15. oktobra 1978 v Arandjelovcu; prireditelj pravoslavna TF v Beogradu; tema: Cerkev v sodobnem svetu. — Od 22. do 25. novembra 1978 je v Opatiji priredila seminar za ekstenzivno teološko oblikovanje Lutersko-evangeljska TF »Matija Vlačić Ilirik« iz Zagreba; med udeleženci so bili tudi profesorji ljubljanske TF.

IV. od 22. do 26. septembra 1980 v Ljubljani; prireditelj TF v Ljubljani; tema: Duhovno življenje na naših tleh.

V. od 28. septembra do 1. oktobra 1982 v Zagrebu; prireditelj TF v Zagrebu; tema: Jezus Kristus edini Odrešenik sveta — Oznanilo odrešenja danes.

VI. od 27. do 30. septembra 1984 v srbskem samostanu Studenica; prireditelj TF v Beogradu; tema: Čas Svetega Duha — čas Cerkve.

VII. od 22. do 26. septembra 1986 v Stični; prireditelj TF v Ljubljani; tema: Skrivnost Cerkve in službe v Cerkvi.

VIII. od 13. do 16. septembra 1988 v Djakovu; prireditelj TF v Zagrebu; tema: Eharistija v veri in življenju Cerkve.

IX. Simpozij o zakramentu krsta pripravlja Bogoslovski fakultet SPC (1990).



Med TF v Ljubljani in Zagrebu obstaja občasno sodelovanje na teoloških tečajih. Aprila 1973 sta na teološkem tečaju v Ljubljani in Mariboru sodelovala profesorja TF v Zagrebu: Ivan Fuček in Marijan Valkovič (gl. BV 33 / 1973 /). Rafko Valenčič je l. 1974 predaval o teologiji dela in razvoja v okviru predavanj iz moralne teologije. 22. januarja 1985 je na teološkem tečaju v Zagrebu sodeloval prof. Jože Krašovec s predavanjem: Inkulturacija božje besede v Svetem pismu.

3. decembra 1988 je bil na pobudo prof. Jožeta Krašovca na TF v Zagrebu prvi sestanek jugoslovanskih katoliških biblicistov. Govorili so o morebitni ustanovitvi društva jugoslovanskih biblicistov v mednarodnih bibličnih združenjih, o koordiniranju strokovnega bibličnega delovanja v Jugoslaviji. 28. marca 1989 je bil prav tam drugi sestanek bolj strokovne narave. Prof. Jože Krašovec je imel predavanje o semantiki pojma pravičnosti v Svetem pismu, France Rozman pa poročilo o biblični pastoralni v Sloveniji.

### *Teološka fakulteta univerze v Regensburgu*

4. septembra 1978 je TF v Ljubljani obiskalo 52 študentov in študentk TF v Regensburgu pod vodstvom prof. Rudolfa Grulich. Skupino je spremljalo nekaj profesorjev. Ta prvi obisk je dal povod za tesnejšo povezavo med obema fakultetama. 21. novembra 1977 je v Regensburgu predaval prof. Alojzij Šuštar o svobodi vesti v pluralistični družbi, 15. decembra 1978 pa France Martin Dolinar o sporu med Dunajem in Rimom v času cesarja Jožefa II.

Ko je steklo sodelovanje med univerzama v Ljubljani in v Regensburgu, je prišlo do odločitve, da tudi teološki fakulteti obeh mest pripravita pogodbo o rednem znanstvenem sodelovanju. Ker TF v Ljubljani ni del univerze, je bila potrebna posebna pogodba med univerzo v Regensburgu in med TF v Ljubljani. 12. novembra 1980 jo je v Regensburgu za univerzo v Regensburgu podpisal rektor prof. dr. Dieter Henrich, za TF v Ljubljani prodekan dr. Metod Benedik. Slovesnosti podpisa so se udeležili še prof. Valter Dermota, Stanko Ojnik in France Martin Dolinar. Pogodba določa, da bosta obe fakulteti skupaj izvajali raziskovalne projekte, ki zanimajo obe strani, da se bosta med seboj podpirali z izmenjavo profesorjev in znanstvenih sodelavcev, da bosta pospeševali izmenjavo študentskih skupin. Ustalila se je praksa, da vsako leto dva profesorja iz Regensburga prideta predavat v Ljubljano in dva iz Ljubljane v Regensburg. Poleg tega dva profesorja iz Ljubljane po en teden gostujeta v Regensburgu, da lahko izrabita predvsem odlično knjižnico za svoje raziskovalno delo. Pogodba je bila doslej trikrat potrjena s ponovnim obojestranskim podpisom: 25. novembra 1982 jo je za TF v Ljubljani podpisal dekan dr. Franc Perko, in sicer v Regensburgu, 15. januarja 1985 dekan dr. France Rozman v Ljubljani, 23. novembra 1988 prodekan dr. Jože Krašovec v Regensburgu (za univerzo v Regensburgu rektor dr. Hans Bungert).

Dosedanji predavatelji TF v Regensburgu v Ljubljani in Mariboru:

- 11. maja 1981 prof. dr. Karl J. Benz: Oblast in vest
- 20. maja 1981 prof. dr. Gerhard B. Winkler: Reforma pred reformacijo
- 19. oktobra 1982 prof. dr. Wolfgang Beinert: Marija in vprašanje žene
- 26. oktobra 1982 prof. dr. Josef Goldbrunner: Vera in globinska psihologija
- 11. oktobra 1983 prof. dr. Bruno Kleinheyer: Obhajanje evharistije ob praznikih apostolov
- 12. oktobra 1982 prof. dr. Karl Nausberger: Martin Luter v luči katolicizma

16. maja 1984 prof. dr. Norbert Brox, dve predavanji: 1. Salvanova socialna kritika Cerkve 5. stoletja; 2. Stara cerkveva teologija misijona

23. oktobra 1984 prof. dr. Heinrich Petri: Cerkev kot ustanova — zahteva in problematika katoliškega razumevanja Cerkve

13. marca 1985 prof. dr. Wolfgang Nastainczyk: Pridige za otroke in pridiga z otroki

21. novembra 1985 prof. dr. Karl J. Benz: Eshatologija in politika pri papežu Gregorju VII.

13. maja 1986 prof. dr. Wolfgang Beinert: Odrešenjska služba Cerkve v zakramentih

10. decembra 1986 prof. dr. Michael Eckert: Verska filozofija Friedricha Schleiermacherja

14. oktobra 1987 v Ljubljani, 15. oktobra v Mariboru prof. dr. Norbert Brox: Začetki Cerkve in njihov pomen za današnji čas; doc. dr. Kurt Küppers: Obhajanje evharistije kot znamenje vere

5. oktobra 1988 v Ljubljani, 6. oktobra v Mariboru prof. dr. Armin Scmitt: Staro-zavezna izročila v zrcalu novega časa. Knjiga modrosti kot primer

26. maja 1989 hab. doc. dr. Ulrich Hemel: Katoliški verouk v Evropi — analiza sedanosti in predvidevanja za prihodnost

6. oktobra 1989 doc. dr. Kurt Küppers: Uvajanje in vzgoja otrok v skupnost v šolski dobi

25. oktobra 1989 prof. dr. Adam Seigfried: Spravni značaj zakramenta pokore

Dosedanji predavatelji ljubljanske TF v Regensburgu:

21. novembra 1978 prof. dr. Alojzij Šuštar: Svoboda vesti v pluralistični družbi

15. decembra 1978 dr. France Martin Dolinar: Spor med Dunajem in Rimom v času cesarja Jožefa II.

13. novembra 1980 prof. dr. Valter Dermota: Kateheza v dobi elektronske komunikacije.

13. novembra 1980 dr. France Martin Dolinar: Prizadevanje Tomaža Hrena za cerkveno unijo z Uskoki

16. junija 1981 doc. dr. Jože Krašovec: Zgradba in teologija Ps 73

8. junija 1982 doc. dr. Metod Benedik: Evangeljska pridiga v času katoliške obnove.

16. decembra 1982 doc. dr. Anton Stres: Nравstvenost, intersubjektivnost in družbenost

7. julija 1983 prof. dr. Marijan Smolik: Uvedba slovenskega jezika v liturgiji

16. novembra 1983 prof. dr. Vekoslav Grmič: Teološki vidiki socializma

1. decembra 1983 dr. Ivan Rojnik: Pedagoško razmerje v katehetskimi komunikaciji

28. novembra 1984 prof. dr. Valter Dermota: Impulzi religijske pedagogike za sedanost

5. novembra 1985 dr. France Škrabl: Kateheza odraslih

23. junija 1986 prof. dr. Vekoslav Grmič: Kontekstna teologija

11. julija 1987 prof. dr. Marijan Smolik: Luteranske cerkvene pesmi za evangeljske skupnosti v Sloveniji: delo reformatorja Primoža Trubarja (1508—1586)

8. decembra 1987 prof. dr. Jože Krašovec: Klic po pravičnosti v 1 Mz 18,16—33

19. maja 1988 doc. dr. Janez Juhant: Janez Evan. Krek (1865—1917) in Mahatma Gandhi (1869—1948), dve etični osebnosti na prelomu stoletja

29. maja 1988 prof. dr. Vekoslav Grmič: Teologija osvoboditve kot izziv za evropsko teologijo

23. novembra 1988 prof. dr. Jože Krašovec, slavnostno predavanje na Actus academicus: Odpuščenje in nova zaveza v Jer 31,31—34

5. junija 1989 doc dr. Anton Štrukelj: Teologija krščanskega življenja pri Hansu Ursu von Balthasarju

5. junija 1989 dr. Bogdan Dolenc: »Srce govori srcu«. Geslo na grbu kardinala Newmana kot princip njegovega razumevanja vere.

Študijsko bivanje naših predavateljev v Regensburgu: Stanko Lipovšek in Franc Perko (1982), Ivan Rojnik (1983), Marijan Smolik (1984), France Škrabl (1985), France Rozman in Alojzij S. Snoj (1986), Ciril Sorč (1988), Marijan Peklaj in Vinko Potočnik (1989).

### *Teološka fakulteta univerze v Gradcu*

28. junija 1977 so na povabilo dekana TF v Gradcu prof. dr. Huga Schwendenweina profesorji TF v Ljubljani obiskali svoje kolege v Gradcu. V imenu odsotnega rektorja je goste sprejel na rektoratu Univerze prof. dr. Sutter, predsednik združenja avstrijskih visokih šol za znanstvene vezi z Jugoslavijo. V obnovljeni baročni dvorani bogoslovnega semenišča so priredili krajši komorni koncert. Popoldne so profesorji obeh fakultet skupaj obiskali grad Seggau, kjer jih je sprejel graški škof msgr. Johann Weber.

16. oktobra 1978 je na TF v Ljubljani predaval profesor biblične teologije v Gradcu Klaus Schedl: Jezus in Mohamed. 18. aprila 1983 je na TF v Ljubljani predaval profesor cerkvenega prava na TF v Gradcu Hugo Schwendenwein; predstavil je svojo novo knjigo o novem cerkvenem zakoniku. 18. novembra 1988 je na TF v Ljubljani predaval koroški slovenski rojak, profesor biblične teologije na TF v Gradcu Karel Woschitz: Spoznanje kot skušnjava (iz teologije apostola sv. Janeza). Ob 70-letnem jubileju Univerze v Ljubljani je 19. aprila 1989 na srečanju slovenskih predstavnikov »Tretje slovenske univerze« v Smeltu v Ljubljani prof. Karel Matej Woschitz sodeloval s krajšim predavanjem: Univerza pred preizkušnjo in njeno poslanstvo (Pripombe h kompleksni problematiki).

3. junija 1989 je na pobudo dekana TF v Gradcu prof. dr. Franza Zeilingerja in prodekana prof. dr. Woschitza prišlo do srečanja med profesorji obeh fakultet v Tinjah (Teinach) na Koroškem. Vodja Dušnopastirskega urada Jože Kopeinig je poskrbel za prisrčno in gostoljubno slovensko ozračje. Popoldne so profesorji obeh fakultet pod vodstvom prodekana prof. Woschitza obiskali znamenito razstavo »Rimljani na Koroškem« na Magdalensbergu in malo semenišče na Tanzenbergu (Plešivec). V pogovoru v Tinjah je bila izražena želja po tesnejšem medsebojnem strokovnem sodelovanju, morda po vzorcu pogodbe med TF v Regensburgu in Ljubljani.

4. decembra 1989 pa je prišlo do prvega delovnega srečanja graške in ljubljanske teološke fakultete v Mariboru. Srečanja so se udeležili: dekan prof. Karel M. Woschitz in prodekan prof. Franz Zeilinger iz Gradca ter dekan prof. dr. Rafko Valenčič iz Ljubljane in prodekan — predstojnik mariborskega oddelka prof. Stanko Ojnik. Kot gost pa je srečanju nekaj časa prisostvoval rektor Univerze v Mariboru dr. Alojzij Križman.

*Teološka fakulteta v Ljubljani —  
podpisnica Magnae Chartae Universitatum (1988)*

Leta 1988 je univerza v Bologni v Italiji slavila 900-letnico obstoja (1088—1988). Gre za najstarejšo univerzo v Evropi in sploh v svetu. V Bologni so študirali tudi mnogi mladi ljudje iz naših krajev. Danes ima Univerza 13 fakultet z 36 oddelki in 92 institutov.

Kot Alma Mater Universitatum vsega sveta želi bolonjska univerza tudi danes biti povezovalka ljudi, znanosti in umetnosti v programu združene Evrope 1992. Enoletne priprave na praznovanje so obsegale tako znanstvene simpozije in kongrese najrazličnejše vsebine kot tudi kulturne, gospodarske, športne in druge prireditve. Na proslave je bila posebej vabljen tudi Teološka fakulteta v Ljubljani. Sklepnih slovesnosti v tednu od 13. do 18. septembra 1988 sta se udeležila dekan dr. Rafko Valenčič in prodekan-predstojnik oddelka v Mariboru dr. Stanko Ojnik. Ob tej priložnosti so rektorji univerz in nekaterih samostojnih fakultet iz vsega sveta, navzočih je bilo okrog 700, podpisali listino Magna Charta Universitatum. Listina vsebuje temeljna in splošna načela o delu univerze kot vzgojne in znanstvene ustanove, o njeni avtonomnosti in nalogah zlasti v vedno bolj se združujočem svetu. Med podpisniki so bili rektorji nekaterih jugoslovanskih univerz (ljublanske, zagrebške, beograjske in še 3 drugih) ter dekan Teološke fakultete v Ljubljani dr. Valenčič.

*Matej Kobal*

## Delo slovenskih študentov teologije od konca vojne do danes

### *Prvo povojno obdobje*

Akademsko leto 1945/46 v novih povojnih razmerah se je na Teološki fakulteti začelo brez večine dotedanjih študentov. Le ti so se z nekaterimi predavatelji pred koncem vojne (maja 1945) umaknili v tujino in tam nadaljevali svoj teološki študij. Predavanja so se začela šele 19. novebra v profesorski sobi, saj je druge fakultetne prostore zasedala vojska. Do 24. oktobra je bilo vpisanih samo osem študentov in to število je le počasi raslo. Do 11. novembra se jih je vpisalo 11, do sredine decembra 45 in do konca zimskega semestra 52. Predavalnice so se izpraznile šele ob koncu naslednjega akademskega leta. Jeseni 1947 so zaradi nove razmejitve med Italijo in Jugoslavijo iz Gorice prišli tudi primorski bogoslovci. Tako so se pod streho Teološke fakultete prvič v zgodovini zbrali vsi slovenski študenti teologije. Poleg škofijskih bogoslovcev iz Ljubljane, Maribora in Primorske je tu študiralo še nekaj redovnih bogoslovcev (salezijanski bogoslovci so bivali v Bogoslovnem semenišču). Nekatera predavanja pa so obiskovali tudi evangeličanski teologi in posamezni laiki.

Nove razmere so prinesle teologom nekaj ugodnosti. Kot študenti univerze so imeli urejeno socialno in zdravstveno zavarovanje, popuste pri voznih kartah, možnost odložitve služenja vojaškega roka, njihovi zastopniki so se udeleževali sej fakultetnega sveta (prvi predstavnik študentov na seji fakultetnega sveta je bil Mirko Žerjav). Še več pa je bilo težav. Za mnoge so vpisu na Teološko fakulteto sledila zasliševanja, za nekatere tudi zapor. Študenti si med seboj niso mogli zapati. Zaprti so bili v nekakšen geto, zunaj katerega so bili deležni najrazličnejših napadov. Leta 1951 so se v semenišču nekajkrat pojavili ilegalni lističi (Med nami in Zlomškove drobtinice) s protidržavno vsebino. Rektor semenišča je ta pojav prijavil. Obstoj teh, najbrž podtaknjenih lističev, je za vse v semenišču pomenil vsakodnevna javljanja na OZNI, povezano z zasliševanji. Vse to se je zavleklo pozno v počitnice. Zato so morali bogoslovci večji del le-teh preživeti v Ljubljani. Zaslišanja so bila dobra priložnost za izvajanje pritiska na bogoslovce, ki so jih tudi drugače na vse mogoče načine skušali odvrniti od študija teologije.

Da bi pokazali lojalnost do novih oblasti, so se nekateri včlanili v Ljudsko študentsko mladino (LŠM). V okviru univerze so se udeleževali sej LŠM, prvomajskih parad, pohodov za Trst, udarniških akcij ipd. Edina izvenštudijska dejavnost, s katero so se lahko ukvarjali, je bil šport, ter občasen (zelo rekdo) obisk kakega koncerta.

V letu 1949/50 je ob reformi visokega šolstva fakulteta postala samostojna državna visoka šola zunaj sklopa univerze. Četrtega marca 1952 pa je fakulteta dobila dopis, da z 31. junijem (!) 1952 preneha biti državna ustanova. S tem so se študentom teologije avtomatično ukinile vse ugodnosti, ki so jih prej kot študenti državne visoke šole in še prej fakultete v sklopu univerze imeli. Študenti so izgubili možnost odlaganja služenja vojaškega roka, čemur je sledil vpoklic približno polovice mladih teologov. Le posredovanje dekana fakultete dr. Stanka Cajnkarja je rešilo delovanje fakultete, saj bi nadaljnji vpoklici najbrž povzročili prenehanje fakultetnega dela.

### *Začetki društva*

Ko je postala Teološka fakulteta samostojna cerkvena fakulteta, so bili študenti te fakultete postavljeni v nenavaden položaj. Treba je bilo najti način, kako skrbeti za njihove interese. Kot najboljša rešitev se je kazala vzpostavitev institucije, ki bi prevzela skrb zanje. S strani državnih oblasti je bilo čutiti željo po ustanovitvi društva, ki bi bilo nekak podmladek Cirilmetodijskega društva. Semeniško in fakultetno vodstvo pa je s škofom Vovkom iskalo drugačnih rešitev. Škof Vovk je dal pobudo za obnovitev že pred vojno obstoječega Cirilskega društva. Ta ideja je bila z veseljem sprejeta. Jeseni 1952 so študenti ustanovili iniciativni odbor, ki se mu je posrečilo sestaviti društvena pravila, sprejemljiva tako za državno kot cerkveno oblast.

Društvo, ki je bilo obnovljeno, je 1881. leta ustanovil prof. Frančišek Lampe kot Cirilsko društvo ljubljanskih bogoslovcev (CDLB). To društvo je imelo nalogo spodbuditi teologe, da *odgovorno posežejo v čas, v katerem živijo*. Skrbelo je za narodnostno—kulturno formacijo svojih članov in predvsem za izpopolnjevanje v leposlovju. Njegovi člani so bili možje kot F. S. Finžgar, A. Medved, M. Opeka, F. Grivec, A. Breznik, J. Šolar in drugi. Vzdrževali so stike s češkimi, poljskimi, maloruskimi in hrvaškimi bogoslovci. Po ustanovitvi univerze 1918 leta je za stike z univerzitetnimi društvi drugih fakultet skrbelo novo Društvo slušateljev Teološke fakultete.

### *Ustanovitev društva*

Ustanovni občni zbor Cirilskega društva slovenskih bogoslovcev je bil 28. novembra 1952 v semeniški Jožefovi dvorani. Društvo naj bi bilo sestavljeno na stanovski podlagi, delovalo pa naj bi po demokratičnih principih. Novoustanovljeno društvo si je za svojo nalogo zadalo: pospeševati kulturno—prosvetno delo med bogoslovci, pri njih spodbujati zanimanje za družbena vprašanja, jih vzgajati k ljubezni do domovine in spoštovanju oblasti ter vzdrževati stike z drugimi podobnimi organizacijami.

Skozi celotno delovanje društva se kot rdeča nit vlečejo očitki, da ga je ustanovila država in da je proticerkveno usmerjeno. Ti, danes smešni očitki so marsikoga odbili od članstva v društvu. Članom nekaterih redovnih skupnosti so predstojniki dolgo prepovedovali včlanjenje v društvo. Šele leta 1960 so k društvu pristopili salezijanci in frančiškani, ki pa so kljub temu, da prej niso bili člani društva,

sodelovali pri raznih društvenih dejavnostih. Pred letom 1960 je društvo, čeprav je bilo društvo študentov teološke fakultete, delovalo predvsem v semenišču. Glavni razlog za to omejitev je gotovo v tem, da je pred tem letom velika večina članov društva živela v tej hiši.

V okviru društva so in še vedno potekajo vse dejavnosti, s katerimi so se in še ukvarjajo študenti na Teološki fakulteti. Ko je večina družtenikov živela v semenišču, je bilo društvo vitalnejše, kar je povsem razumljivo, saj so se z večanjem posameznih skupnosti, z katerih izhajajo člani društva, tudi nekatere društvene dejavnosti prenesle v te skupnosti.

### *Ureditev društva*

Najvišji društveni organ CDSB je občni zbor, ki se sestaja enkrat letno. Na njem se voli izvršni odbor, ki med letom skrbi za organizacijske, upravne in administracijske posle. Predvsem vsakokratni predsednik izvršnega odbora nosi precejšnjo odgovornost, zato je prav, da se vsem zahvalimo vsaj s tem, da jih omenimo. Predsedniki društva so bili: Marijan Smolik (4 x), Otmar Černilogar, Janez Kokalj, Franc Matjaž (2 x), Janez Voljč (2 x), Anton Slabe, Ivan Pajk, Feliks Grm, Janez Demšar, Štefan Recek, Anton Perger, Florijan Božnar, Matija Babnik, Janez Gril (2 x), Peter Kvaternik, Franc Fajfar, Alojz Milharčič, Rafael Leskovec, Ciril Alojz Božič, Martin Kastelic, Stanislav Škufca, Janez Celar, Jože Kern, Stane Zore, Primož Krečič, Ciril Ogorevc, Lucijan Potočnik, Primož Bulc, Matej Kobal in Miha Kramli. Med odborniki pa so bili tudi France Oražem, Vinko Prestor, Bojan Ravbar, Rafael Valenčič, Drago Klemenčič, Vinko Vegelj, Metod Pirih, Silvester Čuk, Karel Bederšnjak, Renato Podbesič, Jurij Bizjak, Lojze Pirnat, Lojze Oberstar, Cvetko Valič, Edi Kovač, Milan Knep in Pavle Jakop.

### *Delovanje društva*

Takoj po ustanovitvi društva so bili ustanovljeni razni krožki, ki so postali središče društvenega delovanja. Že v prvem letu delovanja so ustanovili literarni, socialno-filozofski in športni krožek; prevzeli so leposlovno (Cirilsko) knjižnico, začeli naročati revije in dnevno časopisje, prirejati proslave, obiskovati gledališče, koncerte, kino...

### *Posamezne dejavnosti društva*

#### Literarni krožek

Literarni krožek je začel delovati že 1953. leta. Bil naj bi osrednji krožek CDSB. Svojo dejavnost je prvič pokazal aprila 1953, ko je izšla prva številka društvenega glasila »Brazda«, »Brazda« je izhajala v letih 1953—1971, od 1966 do 1971. leta je izhajala kot literarna priloga najprej Razgovorov« in potem »Pogovorov«. Do leta 1966 je izšlo štiriintrideset števil »Brazde«- Te številke so bile tipkopsne in so izhajale v štirih izvodih, bile so opremljene s fotografijami in risbami. Skupaj prinašajo nad 2000 srani predvsem leposlovja, poezije, kronik in obsežno fotodokumentacijo dela in življenja mladih teologov. Kot literarna priloga »Razgovorov« — »Pogovorov« je »Brazda« izhajala do leta 1971. Njena naklada se je dvignila na raven števila študentov. Izšlo je še 10 števil, potem pa je Brazda zamrla.

V letu 1964—65 je v okviru CDSB izhajal »Virtuti et Musis«, ki se je razvil v »Razgovore« (1965—68), ki so se leta 1968 preimenovali v »Pogovore«. Naklada glasila je sorazmerna številu študentov.

V Brazdi so, če naj naštejemo samo najvidnejša imena, objavljali: Štefan Steiner, Vilko Šolinc, Francè Rozman, Marijan Smolik, Tone Bohinc, Franc Bole, Tone Kotar, Jože Topolovec, dr. Alojzij Rant, Stanko Ojnik, Slavko Černigov, Drago Klemenčič, Otmar Černilogar, Marjan Arhar, Angel Batič, Jože Podjavoršek, Silvo Čuk, Rudi Koncilija, Tone Markelj, Janez Voljč, Pavle Krnc, Ivan Pojavnik, Ludvik Rot, Marijan Peklaj, Ivan Pajk, Vili Stegu, Peter Grobelnik, Janez Marolt, Marko Benedik, Ambrož Kodelja in Jože Krašovec

V Razgovorih: Tone Stres, Rudi Koncilija, Jože Zadavec, Bogdan Petric, Milan Kšela, France Urbanija, Jože Bajzek, France Mikuž, Anton Košir, Bogdan Berce in France Cukjati.

V Pogovorih (do 1978): Peter Požauko, Ivan Likar, Jože Zidanšek, Janez Gril, Marjan Peršak, Janez Zupet, Nace Polajnar, Lojze Šinkovec, Stanislav Matičič, Jože Dolenc, Ivan Štuhec, Stane Gradišek, Branko Melink, Dinko Bizjak, Tone Mlinar, Anton Marinko. Viljem Kovač in Milan Knep.

Člani krožka so pripravljali razne igre, literarne večere, proslave in akademije. V okviru krožka je deloval tudi govorniški krožek. Danes krožek ne deluje več, njegovo nalogo pa sta prevzela izvršni odbor društva (za akademije, proslave...) in uredniški odbor »Pogovorov« (za glasilo).

#### Socialno—filozofski krožek

V času svojega delovanja je med leti 1954—1965 izdal osem števil Zbornika CDSB, ki prinaša nad 1000 strani razprav in seminarskih nalog, ki so jih pisali člani društva. V njem so objavljali Otmar Črnilogar, France Rozman, Marjan Smolik, Tone Bohinc, Vilko Šolinc, dr. Alojzij Rant, Franc Bole, Tone Kotar, Pavle Sporn, Janez Ambrožič, fr. Anton Nadrah, Rudi Koncilija in še nekaj drugih.

Socialno-filozofski krožek je skrbel predvsem za čimboljše poznavanje socialnih okrožnic. Prirejal je razna predavanja, sodeloval je pri proslavah državnih praznikov.

#### Športni krožek

Njegova dejavnost se z leti ni bistveno spremenila. Skrbi za igrišče na fakultetnem dvorišču, ki je bilo, preden so zazidali alojzeviški vrt, ki je segal do Streliške ulice, veliko večje, in za organizacijo raznih športnih tekmovanj (šah, košarka, nogomet, namizni tenis). V akadem. letu 89/90 je pričel sodelovati tudi na Športnih prvenstvih univerze, kar je eden od sadov sodelovanja z UK ZSMS, ki je v preteklem letu znova zaživel.

#### Knjižnica

Njeni prostori so v Bogoslovnem semenišču. Ustanovili so jo bogoslovci sami v 19. stoletju. Zdaj jo vodi CDSB ob finančni pomoči semenišča. Med bogoslovci je splošno znana kot leposlovna knjižnica, v njej pa so zbrane tudi številne revije in zgodovinske ter filozofske knjige. Precejšnje število revij (tudi tujih) in priročnikov je na voljo v čitalnici Bogoslovnega semenišča.

#### Priprava proslav, akademij, razstav, glasbeno-literarnih prireditev

Že v prvem letu delovanja je društvo pripravilo Prešernovo akademijo, na kateri je govoril F. S. Finžgar. Naslednje leto je bil slavnostni govornik Prešernov sorodnik škof A. Vovk. Proslava je postala tradicionalna in je vsako leto v seme-



nišču, kamor je prešla iz okvira CDSB, saj je na fakulteti zaradi neustreznega časa (zimski izpitni rok) neizvedljiva. Poleg vsakoletne Prešernove akademije je društvo pripravilo več posameznih proslav ali akademij (ob državnih praznikih, v čast Tomažu Akvinskemu, Avguštinovo, Plečnikovo komemoracijo, koroški večer, Gregorčičev večer).

Društvo je tudi dalo pobudo za začetek Tomaževih proslav, ki jih zdaj organizira vodstvo fakultete.

Društvo je pripravilo tudi več razstav (Prešernova, Avguštinova, misijonska, katehetska, razne fotorazstave) in druge literarno-glasbene prireditve. Skupaj z Marijino kongregacijo (zdaj Duhovna skupnost slovenskih duhovnikov in bogoslovcev) je pripravljalo miklavževanja in božičnice, na fakulteti pa je pripravilo več večerov duhovne glasbe, koncertov, predstavitev pesniških zbirk.

### Pevski zbor

V okviru društva je deloval zbor »Škrjanček«. Ta zbor, ki so ga vodili Mirko Cuderman, Slavko Černigoj, Rafko Valenčič, Tone Glešič in Jože Trošt, je sodeloval na proslavah, ki jih je pripravljalo društvo, za praznike pel pri mašah v stolnici ter pripravil nekaj koncertov doma in v tujini. Danes je imel »Škrjanček« pozabljeno, pevski zbor bogoslovcev pa nastopa na različnih proslavah.

Nekaj časa je delovala tudi vokalno-instrumentalna skupina »Klicarji«, ki se je prvič predstavila javnosti avgusta 1968. Skupina je imela več koncertov po slovenskih cerkvah. Bila je med prvimi znanilkami mladinske duhovne glasbe pri nas. Žal je razpadla, ko so njeni člani doštudirali.

### Skrb za strokovno formacijo članov

Društvo je že v začetku oktobra leta 1956 pripravilo serijo predavanj za dopolnitev fakultetne vzgoje. Pripravilo je več počitniških tednov (Logarska dolina, Rogaška Slatina, Vipava, Lovran, Šmarje pri Kopru) na katerih so združevali predavanja in razvedrilo. Priredilo je tudi več predavanj in pogovorov, okroglih miz, serijo predstavitev alternativnih gibanj. V okviru društva so delovali razni jezikovni krožki, ki so skrbeli za boljše znanje tujih jezikov. Za boljše strokovno formacijo svojih članov pa društvo skrbi tudi s pobudami, ki jih za izboljšanje študija daje dekanatu fakultete in posameznim profesorjem.

### Skriptarna CDSB

Že v prvih povojnih letih so bogoslovci v semenišču tiskali najnujnejša skripta. Z ustanovitvijo CDSB pa je skriptarska dejavnost na fakulteti doživela pravi razmah. Mirno lahko rečemo, da je skriptarna CDSB v vseh letih svojega obstoja (in tudi danes) dobro skrbela za svoje kliente. Natisnjene strani raznih skripta, formularjev in podobnega bi bilo težko prešteti.

### Izleti, ekskurzije...

Kmalu po začetku delovanja je društvo začelo tudi s pripravo majniških izletov. Na teh izletih so mladi teologi lahko pod strokovnim vodstvom (najpogosteje jih je v spremstvu nekaterih profesorjev in semeniškega vodstva vodil dr. Miklavčič) v času svojega študija spoznali dobršen del svoje domovine. Izleti so iz društvenih rok prešli v Bogoslovno semenišče, kjer jih še vedno vsako leto organizirajo, le da nanje redovnikov in laikov ne vabijo več. Poleg majniških izletov je dru-

tvo organiziralo tudi več drugih izletov (tudi v tujino). Veliko delo na »izletniškem« področju je opravila »Počitniška zveza«, ki je skrbela za tovrstno dejavnost svojih članov in »Planinski odsek Janko Mlakar«, ki je organiziral več planinskih tur.

#### Druge dejavnosti društva

Poleg drugega delovanja je društvo v smislu svojih pravil skrbelo in se zavzemalo za socialne in zdravstvene ugodnosti, kakršne imajo študenti drugih fakultet. Prav tako je skrbelo za stike s študenti drugih fakultet (s Filozofsko fakulteto, UK ZSMS), za stike s študenti drugih teoloških fakultet (zagrebško, videmsko, Pravoslavno bogoslovno fakulteto v Beogradu, s Slovensko teološko akademijo iz Salzburga) in tudi za stike s Slovenskim duhovniškim društvom in s Komisijo za odnose z verskimi skupnosti SRS.

Društvo skrbi tudi za druge dejavnosti. Je kolektivni član »Odbora za varstvo človekovih pravic«, po svojih močeh brani svoje člane in slovensko Cerkev pred neupravičenimi očitki, predstavlja svojo dejavnost v slovenskih medijih (sprva Nova pot, Organizacijski vestnik CMD, nato Delo, Tribuna, Dnevnik). Člani društva sodelujejo na kvodajalskih akcijah.

#### Sklep

V svojem prispevku sem skušal predstaviti poveljno dejavnost slovenskih študentov teologije. Kljub temu da sem snov črpal iz različnih virov (Brazda, Virtuti et Musis, Razgovori, Pogovori, Organizacijski vestnik Cirilmetodijskega društva /tu so objavljena poročila prvih občnih zborov CDSB/, arhiv CDSB, pogovori s prvim predsednikom CDSB dr. Marijanom Smolikom in g. Jožkom Benedetičem) sem gotovo spustil precejšen del dejavnosti študentov teologije, najbrž pa sem pri predstavitvi te dejavnosti storil tudi kakšno napako. Za to se vsem iskreno opravičujem.

Med branjem gradiva, ki mi ga je večinoma posredoval dr. Marijan Smolik, sem spoznal, da so študenti naše fakultete opravil ogromno delo, tako v klesanju samih sebe, kakor pri tem, da so mlajšim generacijam olajšali delo. Večina vidnejših ljudi slovenske Cerkve je svoje delo zastavila že v študentskih letih s sodelovanjem v najrazličnejših študentskih dejavnostih. Nekatere od njih (ne vseh!) sem tudi poimensko omenil. Vsem bi se rad zahvalil za njihovo delo, ki tudi sedanjim študentom teologije omogoča boljše »štartne pozicije« za delo v slovenski Cerkvi in družbi.

*Janez Oražem*

## Prostori Teološke fakultete v Ljubljani

Teološka fakulteta, čeprav pravno samostojna in imovinsko sposobna (prim. Statut čl. 80) nima in ni nikoli imela lastnih prostorov: ves čas obstoja gostuje v najetih ali po dobroti dodeljenih prostorih, v Alojzijevišču, Poljanska cesta 4, nekdanjem Malem semenišču ljubljanske škofije.

Ko je bila l. 1919 ustanovljena kot državna fakulteta ljubljanske univerze, je univerzitetna uprava za TF najela od Škofijskega ordinariata v Alojzijevišču nujno potrebne učne prostore. Najemninsko razmerje je trajalo vse do ukinitve državne fakultete konec junija 1952; najemnina se je porabljala v korist novega malega semenišča, to je Zavoda sv. Stanislava v Šentvidu. Iz škofijskega semenišča, kjer je bilo dotlej »bogoslovno učilišče«, so prvo leto postopoma prestavljali predavanja in tudi opremljali nove predavalnice. Fakultetna predavanja so se v novih prostorih začela 3. decembra 1919. V novoosnovano knjižnico so iz semeniške prenesli tudi nekatere pomembne zbirke in posamezne knjige. V univerzitetni stavbi je dobil skromne poslovne prostore le dekanat, a šele v akademskem letu 1927/28, TF pa nekaj lastne opreme v Alojzijevišču l. 1942/43.

Seveda so bile predavalnice v Alojzijevišču zaradi vedno večjega števila slušateljev in vedno večjega prometa po Poljanski cesti malo primerne. Zato se je fakultetna uprava zelo zavzemala za veliko zasnovo Baragovega semenišča za Bežigradom in je o načrtih predavalnic v tem semenišču že l. 1936 in kasneje ponovno razpravljala, saj bi tam dobila šest predavalnic, sobo za profesorje, pet sob za seminarje in knjižnico. Zidavo je, žal, prekinila vojna, a po vojni pa je ni bilo mogoče nadaljevati, saj je bila nedokončana zgradba podržavljena.

Vojna je zlasti proti koncu močno ovirala redno delo, prostore je deloma zasedla vojaščina, decembra 1943 so predavanja tam celo morala prenehati in so jih nekako ilegalno deloma uredili v semenišču, na fakulteti pa so ogrevali le nekaj predavalnic samo za študij, ker so študentje smeli delati izpite. Po osvoboditvi so se slušatelji le počasi zbirali, predavanja pa so bila kar v knjižnici in profesorski sobi, ker je bila drugod še vojaščina, začela pa so se šele 19. novembra 1945.

Ko je bila z novim zakonom o ureditvi visokega šolstva teološka fakulteta (49/50) izločena iz sestava ljubljanske univerze in bila priznana kot samostojna

fakulteta, se je moral tudi dekanat z vso opremo preseliti v Alojzijevišče. Namestili so ga v II. nadstropju, kjer je sedaj urejeno stanovanje za enega izmed profesorjev (trenutno je tam prof. A. Strle). Vendar je najemnino za vse prostore plačevala še naprej država do ukinitve fakultete kot državne ustanove (31. junija 1952).

Po uvidevnosti mariborskega škofa J. Tomažiča so se po osvoboditvi tudi mariborski bogoslovci vpisovali na teološko fakulteto v Ljubljani in bili gostje ljubljanskega semenišča. Ker pa je število vseh slušateljev teologije počasi naraščalo, se je vedno bolj stopnjevala prostorska stiska tako na fakulteti in še bolj v semenišču. Tedaj je nekaj časa počasi zorela misel na samostojno semenišče mariborskih bogoslovcev v Ljubljani. Žal so bili vsi poskusi dobiti primerno stavbo (npr. Slomškov zavod zraven Alojzijevišča) ali druge prostore zaradi nerazumevanja ljudske oblasti zaman. Zato je mariborski ordinariat v stolnem župnišču v Mariboru dozidal sobe za svoje semenišče. Ko so bili prostori tam srečno končani, so se za akademsko leto 1968/69 tja preselili višji trije letniki mariborskih bogoslovcev in imajo tam tudi poseben oddelek teološke fakultete. V zadnjih letih so pridicali za večje prireditve prostorno (škofijsko) dvorano in uredili sodobno knjižnico (1986).

V Ljubljani je po ukinitvi državne fakultete vse breme vzdrževanja fakultetnih prostorov prevzel ordinariat. V stavbi in prostorih ni bilo mogoče veliko spremeniti ali izboljšati, saj je bilo že redno vzdrževanje dovolj drago. Celotno skrb za vse to je imel dolgoletni prodekan V. Fajdiga. Po njegovem prizadevanju je bila enkrat obnovljena zunanja fasada, največja sprememba v prostorih pa je bila združitev dveh predavalnic v II. nadstropju (z odstranitvijo stene) v dovolj veliko predavalnico za dva najbolj številna letnika in za vse večje prireditve in proslave. Velika pridobitev za knjižnico pomenijo tudi stopnice iz spodnjega prostora v drugo nadstropje, še večjega pomena pa vselitev upravnih prostorov v prejšnjo profesorsko sobo (zbornico), kjer še zdaj deluje uprava, povezana s čitalnico v prizidku. Zbornica se je ponovno selila v razne sobe, nazadnje v prvo stanovanjsko sobo umrlega prof. A. Ušeničnika (kjer je zdaj del škofijske knjižnice in seminar za zgodovinske vede).

Posebno koristna je bila ponovna ureditev kapele za bogoslužje in seminar za cerkveno umetnost. Kapele fakulteta od vsega začetka ni uporabljala za svoje potrebe. Po prisilni izselitvi karmeličank iz samostana v Mostah so tja zasilno spravili njihovo pohištvo in vso opremo cerkve. Ko pa se je posrečilo po prizadevanju prof. M. Miklavčiča in p. Romana Tomınca dobiti iz Narodnega muzeja in Narodne galerije nekdanjo zbirko umetnostnih spomenikov Društva za krščansko umetnost, je p. R. Tominec v kapeli razstavil spomenike, kolikor jih niso namestili kot okras po hodnikih in v upravnem prostoru prizidka. Od takrat so v kapeli redno tudi spominske maše za rajne profesorje in uslužbence. Otvoritev seminarja je bila najbrž 30. 5. 1958. Proslave in obiski so popisani v posebni spominski knjigi.

Ko je v šestdesetih letih bolj in bolj naraščalo število bogoslovcev, so tako v semenišču kakor na fakulteti morali misliti na večje in bolj ustrezne prostore. V fakultetnem svetu so se pojavile prve pobude za prizidek na skromnem prostoru, ki je še ostal po zazidavi vrta s stanovanjskimi bloki. Prof. J. Oražem je po nasvetu ing. A. Bitenca pridobil arhitekta J. Kregarja, da je začel snovati prve skice prizidka. Jeseni 1968 je bil že izdelan prvi »programski osnutek«. Kljub vsem pomislekom in nasprotovanju raznih ustanov in uradov je arhitekt vztrajno dopolnjeval svoje načrte — kar devet jih je bilo treba do končnega sprejema od vseh mero-dajnih organov, hranijo se v arhivu fakultete s spremnimi pojasnili. Nikjer pa ni popisano, koliko pismenih vlog in ustnih intervencij je bilo potrebnih najprej za

lokacijo in nato še posebej za gradbeno dovoljenje. Nič manjše pa niso bile finančne ovire, ker bi bilo treba od morebitne nabirke in darov odšteti izredno visok odstotek za davke. Tudi nadškof si ni upal kar tako naprtiti tako velikega bremena škofiji v tistih (31. 5. 1971) Cerkvi malo naklonjenih časih. Gradbeno dovoljenje je bilo izdano šele po izvolitvi prof. M. Miklavčiča za dekana, ko se je z vso odločnostjo za to zavzel pri Komisiji za odnose z verskimi skupnostmi.

Bogoslovci sami so pod vodstvom svojega ravnatelja ves maj 1971 pridno opravljali pripravljalna dela na gradbišču: podrli in odstranili veliko drvarnico in skladišče ter dokupljeno kuhinjo zraven Alojzijevišča, premetali vso vrtno prst s preostalimi gredic itd. Zidavo samo je konec maja 1971 prevzelo gradbeno podjetje Grosuplje (GSP Grosuplje). Pod spretnim strokovnim vodstvom delovodja in zvestim spremljanjem arhitekta je delo hitro in dobro napredovalo. Ves potek del je sproti beležil tedanji dekan M. Smolik in je popisan v posebni kroniki v arhivu fakultete. Finančno skrb za gradbena sredstva in odgovornost za vsa dela pa je imel škofijski ekonom Martin Špringer, ki je posrečeno združil zidavo prizidka z obnovo celotne stavbe Alojzijevišča in dvorišča.

Prizidek je bil srečno končan in usposobljen za vselitev jeseni 1972, začetek predavanj v novih prostorih je bil 10. oktobra 1972, blagoslovitev in slovesna otvoritev pa 29. januarja 1973.

Poleg predavalnic, upravnih prostorov, zbornice in čitalnice v prizidku, so se opravile tudi nekatere preureditve prostorov v stari stavbi. V nekdanjih predavalnicah so se uredili prostori za oglarski tečaj in seminarje, knjižnici pa se je podaljšal prostor s prebojem sten nad kapelo. Manjše spremembe pri uporabi se še vedno dogajajo. Redno vzdrževanje oskrbuje fakulteta, večja popravila in dopolnila pa ima na skrbi upravitelj Alojzijevišča, kamor se po odločitvi nadškofa Pogačnika ves čas šteje kot enota tudi prizidek.

Prizidek s predavalnicami ustreza sedanjim potrebam fakultete, slabše je poskrbljeno za seminarje, največja stiska pa nastaja z obilnim dotokom knjig v knjižnico. Vsaj zanjo bo nujno potrebno poskrbeti bolj ustrezne in sodobne prostore in opremo. Knjižnica postaja bolj in bolj zbirališče tudi drugih interesentov — neteologov, prav tako tudi predavalnice, zlasti dvorana — Aula magna —, ki bolj in bolj postaja prostor vseh vrst pastoralne dejavnosti v škofiji.

---

Povzeto po: BV 29 (1969) 171—178 (Smolik M., Kronika državne fakultete); Variantni načrti ing. J. Kregarja s spremnimi pojasnili J. Oražma v arhivu TF; Knjižnica »Teološka fakulteta v Ljubljani«, izdana za otvoritev in akademijo 29. januarja 1973 z zapisi »Kronika prizidka« tedanjega dekana M. Smolika; Pogovori 1971, 112—120 (pripravljalna dela bogoslovcev za prizidek TF).



## Katedre

Avtorji najprej predstavijo posamezno katedro: njeno mesto znotraj teoloških in drugih sorodnih ved, vsebino in obseg njenih predmetov, razvoj katedre v času od l. 1919 dalje s posebnim poudarkom na koncilskih smernicah; omenjeni so tudi posamezni predavatelji in njihov prispevek k razvoju vede (katedre).

Biografija našteva predavatelje pri posamezni katedri od l. 1919 dalje ter njihovo bibliografijo. Biografski podatki navajajo glavne mejnike, dogodke in dejavnosti v življenju posameznih predavateljev, zlasti njihovo dejavnost na TF. Seznam predavateljev, žal, ni popoln, čeprav gre v večini primerov za predavatelje, ki so občasno predavali stranske (pomožne) predmete. Bibliografski podatki obsegajo najprej (vsa) samostojna dela ali dela v sodelovanju, nato pomembnejše ali značilnejše razprave in članke predavateljev. Tako bo, kakor upamo, najprej vsaj delno poravnana dolga do preteklih rodov predavateljev in njihovih prizadevanj. Hkrati pa so predstavljeni napori sedanjih predavateljev. Marsikdaj tudi ni bilo jasno, v katero katedro je treba koga uvrstiti. Mnogi so namreč delovali na različnih teoloških področjih. V tem primeru so uvrščeni v katedro, pri kateri je njihovo delo pomembnejše.

### KRATICE

BV	Bogoslovni vestnik, Ljubljana (1921-44, 1965—)	KMD	Koledar Mohorjeve družbe
BS	Bogoslovska smotra, Zagreb	KO	Katoliški obzornik, Ljubljana (1897-1906)
BO	Božje okolje, Ljubljana (1976—)	NP	Nova pot, Ljubljana (1949-1970)
CSS	Cerkev v sedanjem svetu, Ljubljana (1967—)	NR	Naši razgledi, Ljubljana
Čas	Čas, Ljubljana (1907—1942)	PSBL	Primorski slovenski biografski leksikon, Gorica (I, 1974—)
DS	Dom in svet, Ljubljana (1888—1944)	RK	Rimski katolik, Gorica (1888-1896)
DsM	Družba sv. Mohorja, Celje — Celovec — Gorica	SBL	Slovenski biografski leksikon, Ljubljana (1925—)
ES	Enciklopedija Slovenije, Ljubljana	VBV	Voditelj v bogoslovnih vedah, Maribor (1898-1916)
GSDD	Glasnik slovenskega duhovniškega društva, Ljubljana	ZbTF	Zbornik Teološke fakultete, Ljubljana (tipkopis, 1950-1960)
KB	Kraljestvo božje, Ljubljana / Trst*	Zn	Znamenje, Celje—Maribor (1971—)

Janez Juhant

## Katedra za filozofijo

### *Obdobje od ustanovitve do leta 1952*

Krščansko mišljenje in kultura sta se že v prvih stoletjih povezovala z grškim svetom. Grčija, zibelka filozofije, je judovsko-krščanskemu izročilu dala svojo miselno podlago in ustvarila svojevrstno sintezo filozofije in krščanske teologije. V 13. stoletju je s sv. Tomažem Akvinskim ta povezava dosegla vrhunec v sholastičnem filozofsko-teološkem sistemu, ki je prevladoval v mišljenju Cerkve do 2. vatikanskega cerkvenega zbora. Krščanstvo se je odprlo grškim miselnim tokovom in z njihovo pomočjo hotelo kar najbolj pripraviti človeško pamet za razumevanje verskih resnic. S proglasitvijo Tomaža Akvinskega za svetnika (1323) in za cerkvenega učitelja (1567) je sholastika postajala tudi uradna filozofija Cerkve. Vplivi drugih sistemov v zadnjih stoletjih so spodbudili papeža Leona XIII., da je v okrožnici Aeterni Patris (1879) ponovno zahteval poživitev sholastične filozofije na katoliških bogoslovnih šolah. Po zadnjem koncilu pa so v Cerkvi našli svoje mesto tudi drugi miselni sistemi in celo kulture, kar samo potrjuje, da ostaja filozofija sestavni del mišljenja Cerkve. Kot tako so jo poučevali tudi na bogoslovnih šolah. Razvoj družbenih tokov v zadnjih stoletjih zahteva tudi od krščanskih filozofov iskanje novih miselnih prvin, ki ustrezajo čutenju in mišljenju sodobnega človeka, da bi z njimi lahko današnjim ljudem na njihov način približali verske resnice krščanstva. Obliko-

vanje predavanj filozofije na TF razodeva ta razvoj in zahteve časa, v katerem živimo.

Leta 1919 se je z ustanovitvijo slovenske univerze tudi na Teološki fakulteti nadaljeval študij filozofije, ki je doslej potekal v okviru ljubljanskega bogoslovja. Novi predavatelj filozofije je postal Aleš Ušeničnik, ki je doslej predaval dogmatiko. Iz drugih študijskih skupin so mu pomagali Lambert Ehrlich, Josip Turk in Josip Ujčič.

Program študija filozofije se je z leti spreminjal. Ušeničnik je najprej naslovil svoja predavanja metafizika (6 ur na teden). V akademskih letih 1920/21 in 1921/22 jih je imenoval uvod v filozofijo in razširil program filozofije v obeh semestrih po 6 ur tedensko. Za svoja predavanja je oskrbel tudi skripta z istim naslovom (Spoznavnokritični in Metafizični del). V naslednjih letih je predaval pod naslovom Osnovna in posebna filozofija v dveh letih. Leta 1932/33 pa so predavali A. Ušeničnik kozmologijo, noetiko, ontologijo in psihologijo; L. Ehrlich teodicejo v luči zgodovine verstev; J. Turk, predavatelj cerkvene zgodovine, najprej v okviru svoje, naslednja leta pa v okviru filozofske skupine zgodovino filozofije v obeh semestrih po 2 uri; najprej vsako leto, z letom 1933/34 pa vsaki dve leti do leta 1940/41.

Leta 1933/34 je predaval moralist Josip Ujčič 3 ure tedensko etiko v obeh semestrih; Ujčič, predstojnik moralne katedre, je etiko predaval že prejšnje



akademsko leto v okviru svoje, od tega leta dalje pa v okviru filozofske skupine; v letnem semestru 1937 pa jo je predaval 1 uro Lambert Ehrlich, naslednja leta do 1939/40 pa oba semestra po 3 ure Alojzij Zupan v okviru moralne skupine. Ehrlich je predaval tudi psihologijo in splošno zgodovino verstev. Leta 1938 je odšel A. Ušeničnik v pokoj, predaval pa je še tudi med vojno.

Jeseni leta 1938 je nastopil novoizvoljeni docent Janez Janžekovič. V zimskem semestru je predaval teodicejo I. in specialno kozmologijo, v letnem teodicejo II. in ontologijo, 1939/40 pa še uvod v filozofijo, logiko, psihologijo in noetiko. Od 1940/41 dalje sta predavala filozofske predmete Janžekovič in Anton Trstenjak in sicer prvi metafiziko in teodicejo, drugi zgodovino filozofije in kozmologijo, vsak po 5 ur na teden. Ušeničnik je kakor prej v bogoslovju tudi na TF predaval sociologijo po 1 uro na teden v obeh semestrih, in sicer v okviru pastoralne skupine; leta 1922/23, ko je bil rektor univerze, le v zimskem semestru; od leta 1924/25 dalje pa v okviru filozofske skupine. Od leta 1933 jo je predaval Ivan Ahčin v okviru skupine t. i. pomožnih predmetov in jo leta 1938/39 preimenoval v krščansko sociologijo. Po vojni bi jo moral predavati prof. Jože Lampret kot osnove marksizma in leninizma, vendar je predavanje kot sociologijo prevzel Stanko Cajnkar.

Ušeničnik je imel na sporedu tudi seminar, pretežno branje Summae Theologicae sv. Tomaža, leta 1921/22 Summae contra gentiles in O idejah, leta 1923/24 Nauk sv. Avgušтина o idejah, pa Nauk sv. Avgušтина o našem spoznavanju Boga. Naslednja leta pa spet Summo do upokojitve. Branje Summe nadaljuje tudi novi predavatelj Janez Janžekovič, ki v smislu okrožnice Leona XIII. Aeterni Patris pogloblja študij filozofije sv. Tomaža Akvinskoga.

Med vojno sta filozofijo redno predavala docenta Janžekovič in Trstenjak. Prvi logiko, etiko, noetiko, ontologijo in teodicejo, drugi uvod v filozofijo, osnove prirodne filozofije (kozmologijo) in psihologijo. Po vojni je Trstenjak predaval fiziološko psihologijo in zgodovino filozofije, »Psihologija in religija«, razvojno psihologijo. Od leta 1951 se uporablja ime Katedra za filozofijo.

#### *TF zgolj cerkvena ustanova*

Potek predavanj sta oba člana katedre zagotovila tudi v spremenjenih razmerah. Imela sta tudi seminarje in specialna predavanja. Janžekovič seminarje: branje in razlaga filozofskih klasikov, E. Meyerson in njegova doba, branje in razlaga Tomaževe Summe; specialna predavanja: izbrana vprašanja iz ontologije, izbrana vprašanja iz teodiceje, Trstenjak pa specialna predavanja: psihologija dela, osnove psihologije glasbe, psihologija akustičnih zaznav in osnove glasbene psihologije ter seminarje: vaje iz psihologije, psihološki seminar, statistične metode v psihologiji, zaznava in osebnost, Disputationes scholasticae ex cosmologia, kvantitativne metode v psihologiji, psihološki seminar: dojemanje časa in utrujenost.

Leta 1971/72 se je s prenovno študijskega reda spremenil predmetnik in obseg ur tudi za filozofijo.

Janez Janžekovič je potem predaval logiko in etiko po dve uri, kritiko, ontologijo in teodicejo pa po 4 ure (vsako en semester). Anton Trstenjak je prevzel nov predmet: uvod v krščanski svetovni nazor, vsako leto 1 uro dva semestra, in nadaljeval zgodovino filozofije 2 uri, prirodno filozofijo 3 ure in psihologijo 4 ure.

V akademskem letu 1972/73 je prof. Anton Trstenjak nazadnje redno predaval in nato stopil v pokoj. 1974/75 je imel še specialno predavanje: krš-

čanstvo in kultura. To leto je prvič imel (specialno) predavanje Anton Stres: Marksistično pojmovanje religije v povojni Jugoslaviji (1 ura) in nastopil naslednje akademsko leto kot asistent s specialnimi predavanji: uvod v sociologijo religije, izbrana vprašanja etike, tomistično in marksistično pojmovanje resnice.

V študijskem letu 1873/74 je zgodovino filozofije (3 ure v dveh semestrih) predaval Ludvik Bartelj, župnik iz Dol pri Litiji, poznavalec filozofije Franceta Vebra.

Leta 1974/75 je prevzel redna predavanja filozofije Anton Stres in sicer uvod v filozofijo, ontologijo, teodicejo, kozmologijo, etiko in zgodovino filozofije; pomagal mu je France Perko, ki je predaval racionalno psihologijo. Janez Janžekovič še ni mogel v pokoj in je predaval logiko in kritiko ter leta 1978 prenehal redno predavati.

V akademskem letu 1978/79 je začel predavati kot honorarni predavatelj Janez Juhant in sicer uvod v filozofijo, filozofsko antropologijo in kozmologijo, Stres pa dalje ontologijo in teodicejo kot zgoraj.

Naslednje leto je bil Stres odsoten, predaval je Juhant: uvod v filozofijo in kritiko po 2 uri, zgodovino filozofije pa 4 ure v dveh semestrih. Pomagala sta Franc Perko (logiko) in Alojz Šuštar (etiko) (po dve uri).

Od 1980/81 predavata Juhant uvod v filozofijo, filozofsko antropologijo, kozmologijo, logiko, kritiko, zgodovino filozofije I (stari in srednji vek) in krščanski socialni nauk in Stres ontologijo, naravno teologijo, teodicejo in zgodovino filozofije II (Novi vek) in moderni ateizem. Leta 1983 je začel predavati v letnem semestru izmenično logiko in kozmologijo honorarni predavatelj pri katedri za filozofijo Jožef Urbanič.

### *Specialna predavanja*

Anton Stres: povojna jugoslovanska marksistična teorija religije, metafizika in dialektika, materializem v sodobni misli, od idealizma k materializmu, filozofija religije.

Janez Juhant: ideje slovenskih filozofov, problemi krščanske družbe pri nas nekoč in danes, idejni in družbeni premiki na prelomu stoletja, Janez Ev. Krek — Mahatma Gandhi, socialnopolitična zgodovina Slovencev od 1800—1945, Gandhi, krščanstvo, mir in vojna.

Jože Urbanič: uvod v sodobno logiko, osnove filozofije govorice.

Edvard Kovač: subtilna misel Janeza Duns Scota, filozofija religije.

### *Seminarji*

Janez Janžekovič: branje in razlaga Tomaževe Summae.

Anton Stres: branje in razlaga novjših filozofskih tekstov, Leninovi teoretično in praktično stališče do religije, seminar na osnovi francoskega teksta (E. Lévinas, Totalité et infini), klasiki marksizma o religiji, sodobna vprašanja transcendence, Descartesova naravna teologija, svoboda pri Heglu, mladoheglovcih in Marxu, slovenski duhovniki — filozofi v 19. stoletju, branje in razlaga Tomaža Akvinskega, Kierkegaard — mislec religiozne individualnosti, ontološki in deontološki dokaz za Boga.

Janez Juhant: branje Platonovih in Aristotelovih spisov, branje Kantovih spisov, moderna znanost med empirijo in filozofijo, pojmovanje človeka v različnih filozofskih sistemih, sodobna znanost in teologija, izbrana poglavja k problemu »človek« (nemški, angleški in francoski teksti), Kant: Prolegomena k vsaki bodoči metafiziki, L. Feuerbach: Bistvo krščanstva, Kant: Prolegomena, podoba človeka pri nekaterih mislecih, Bertrand Russel: The Pro-

blems of Philosophy, izkustvo — temelj človeške zgodovine.

Predavatelji filozofije so vseskozi skrbeli in skrbijo, da bi imeli slušatelji na razpolago potrebna scripta za večino predmetov in jih po potrebi dograjujejo. Prav tako pišejo razprave in knjige s področja svojega udejstvovanja. Predavanja so potekala redno, tudi ko so bili na študijskem dopustu: Trstenjak 1941/42, Stres 1979/80, Juhant v letnem semestru 1987. Predavatelji so sodelovali ali sodelujejo v institucijah in dejavnostih doma in v tujini. Posebno se je na doma in na mednarodnih simpozijih iz psihologije uveljavil Arton Trstenjak. Trstenjak in Janžekovič sta prispevala k dialogu med Teološko fakulteto in novo družbo po vojni. Janžekovič tudi s svojimi teoretičnimi razpravami o odnosu med ver-

nimi in neverujočimi. Stres deluje kot voditelj komisije Pravičnost in mir pri SPŠK in se družbenopolitično uveljavlja, Juhant pa vodi Svet za neverujoče pri SPŠK.

27. junija 1989 je bil pri TF ustanovljen Filozofski institut. Njegov predstojnik je Anton Stres. Raziskoval bo slovensko filozofsko misel in spremljal nove filozofske tokove, ki so pomembni za teološko izobrazbo.

Že srednjeveška sholastika je filozofijo opredelila kot dekle teologije. Smatrala je, da bo le kot dobro izurjena dekla mogla koristiti svoji gospodarici. Lahko tudi v tem smislu razlagamo stavek sodobnega jezikovnega filozofa Ludwiga Wittgensteina, da o čemer ne moremo govoriti, o tem moramo molčati. Treba je izostriti filozofsko govoričo, če se hočemo pogovarjati o Bogu.

**BARTELJ Ludvik**, rojen 7. 8. 1913 v Mirmi peči, v osnovno šolo hodil v Mirmi peči, v realno gimnazijo v Novem mestu, maturiral 1932; diplomiral na Teološki fakulteti v Ljubljani leta 1937; služil vojaški rok od 1937 do 1938; nastavljen za kaplana na Dolah pri Litiji, 1941 kaplan v Leskovcu pri Krškem, od septembra 1941 kaplan v Kočevju, od 1947 župnijski upravitelj na Dolah pri Litiji, 1946 diplomiral na filozofski fakulteti univerze v Ljubljani iz čiste filozofije in pedagogike; na teološki fakulteti v Ljubljani promoviral 1973 z disertacijo Zadnji temelj realnega izkustvenega sveta je Bog. V akad. letu 1973/74 predaval na teološki fakulteti zgodovino filozofije.

*Dela:* Zadnji temelj realnega izkustvenega sveta je Bog, Predmetna teorija razširi svoje področje na istinite, realne predmete izkustvenega sveta, Ljubljana 1967, 154; Človek — Svet — Bog, Nekaj poglavij iz globinske psihologije, Ljubljana 1970, 183; Globinski razum in stvarnost II, Ljubljana 1983, 187; Globinski razum in stvarnost II, Ljubljana 1983, 334; Globinski razum in Prastvarnost, Ljubljana 1983, 300; Globinski razum in Prastvarnost II, Ljubljana 1983, 160; Ontologika — Analitika in kritika globinskega razuma, Ljubljana 1987, 199.

**KOVAČ Edvard**, rojen 7. 11. 1950 v Gornji Radgoni. Gimnazijo obiskoval v Mariboru in Novem mestu, kjer tudi maturiral l. 1970. Po služenju vojaškega roka od l. 1971 do 1977 študiral teologijo na TF v Ljubljani, od 1977 naprej pa filozofijo na Filozofski fakulteti Katoliškega inštituta v Parizu, kjer l. 1979 opravil licenciat, 1981 magisterij in habilitacijo za doktorat, l. 1987 pa doktorat.

Od l. 1981 do 1984 študentski duhovnik v pariški nadškofiji, l. 1984 honorarni predavatelj in od l. 1985 do 1990 redni predavatelj za filozofsko antropologijo in etiko na Filozofski fakulteti Katoliškega inštituta v Toulousu. Od 1987 profesor-gost za filozofijo na TF v Ljubljani, od 1990 naprej asistent za filozofijo in tajnik Filozofskega inštituta TF v Ljubljani.

*Dela:* Nietzschejeva tragičnost, Ljubljana, Naše Tromostovje, 1981; *La philosophie du corps chez Fr. Nietzsche et Schopenhauer*, Habilitation au doctorat, Paris, Bibliothèque de I. C. P., 1981; *L'intrigue de l'alterité. La philosophie d'Emmanuel Lévinas*, Thèse de doctorat, Paris, Bibliothèque de I. C. P., 1987.

*Razprave:* »Emmanuel Lévinas in judovska filozofija«, BV 42 (1982), 441—455; »Prophétie et té-

moignane de la Parole», *Supplément au Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, 86 (1985), 57—64; »Le personnalisme de Lévinas ou le personnalisme de L'autre homme«, *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 87 (1986), 56—71; »L'angoisse comme sujet de la philosophie«, *Anxiété et Littérature*, Paris, Substantia, 1986; «Coloquie sur la pensée d'E. Lévinas», *Revue de L'Institut Catholique de Paris* 25 (1988) 61—65; »Sledovi neskončnosti v človeku. Etični preobrat v filozofiji Emanuela Lévinasa«, *Revija* 2000, 46/47 (1989), 7—21; »Od hrepenenja do odgovornosti. O Filozofiji svobode«, *Revija* 2000, 48/49 (1990), 92—100; »Od svetega k svetosti«, *Revija* 2000, 50/51 (1990), 1—6; »Konec filozofije — začetek modrosti?«, *Prelomni časi*, Ljubljana, TD, 1989, 174—184; »Personalizem Emanuela Mounierja«, *Emmanuel Mounier, Izbrani spisi*, Ljubljana, Društvo 2000, 1990.

**JANŽEKOVIČ Janez**, rojen v vasi Zagojčiči v župniji Sv. Marjete niže Ptuja (danes Gorišnica) 4. marca 1901. Gimnazijo je obiskoval v Mariboru in tam maturiral leta 1921. Od leta 1922 do 1929 je kot bogoslovec mariborske škofije študiral filozofijo in teologijo v Parizu na tamkajšnjem Katoliškem inštitutu. V Parizu je tudi naredil doktorat iz teologije in lektorat iz filozofije. Med tem je bil v Mariboru 22. januarja 1928 posvečen v duhovnika. Po kratki dobi kaplanovanja je leta 1933 začel poučevati filozofijo na Bogoslovnem učilišču v Mariboru (1933), leta 1938 pa je bil izvoljen za docenta na Teološki fakulteti v Ljubljani, kjer je nadomestil Aleša Ušeničnika, ki je takrat stopil v pokoj. Leta 1946 je postal izredni, leta 1967 pa redni profesor. V pokoj je stopil leta 1974, vendar je še predaval do leta 1977. Umrj je v Ljubljani 9. marca 1988. Pisal je filozofske razprave, članke in poljudne spise, in sicer predvsem v reviji Čas, Bogoslovni vestnik in Nova pot. Področja, ki jih je še posebno temeljito obravnaval in so značilna za njegovo filozofsko prizadevanje, so: spoznavoslovje, odnos med krščanstvom in marksizmom in razmerje med vero in znanostjo.

*Dela*: Izbrani spisi 1—6, MD, Celje 1976—1985; Smisel življenja, MD, Celje 1966; Filozofski leksikon, MD, Celje 1981. V 6. zvezku Izbranih spisov (Postružka, MD, Celje 1985) je objavljena celotna Janžekovičeva bibliografija, zato so tu omenjena le samostojna in najpomembnejša dela.

**JUHANT Janez**, rojen 24. 3. 1947 v Ljubljani, doma iz župnije Štanga. Študij filozofije in teologije v Innsbrucku (1968—1978) je končal z magisterijem iz filozofije (1972) in iz teologije (1977) ter doktoratom iz filozofije (1978). Naslov magistrskih nalog je »Razumevanje krščanstva in odnos krščanstvomarsizem pri Branku Bošnjaku« (filozofska) in »Filozofske postavke teologije Georga Hermesa« (teološka), doktorske pa »Vera kot odločenost o resnici, transcendentno filozofski nastavki mišljenja Georga Hermesa«. V duhovnika je bil posvečen 29. junija 1974 v Ljubljani. Med leti 1974—80 je bil kaplan v Stranjah, 1980—87 župnik pri Sv. Katarini, od leta 1987 dalje pa je mašnik pri karmeličankah v Sori. Od 1978 honorarni predavatelj filozofije na TF. Leta 1980 docent za filozofijo. Raziskuje idejne, politične in socialne opredelitve katoličanov pri nas in po svetu v zadnjem stoletju. Prodekan TF 1989. Od leta 1988 je člansodelavec Slovenske Maticice.

*Dela*: Kozmologija (1978); Antropologija (1978/79); Uvod v filozofijo; Zgodovina filozofije I. del (II. del v rokopisu); Kritika (izbrana besedila in komentar); Krščansko socialni nauk (rokopis); Krekovo berilo, MD, Celje 1989.

*Razprave in članki*: Pomen Hermesove transcendentne misli za razvoj krščanske filozofije, v: BV 38 (1978) 310—332; Ali vemo, kaj je naš svet?, v: BV 39 (1979), 463—473; Ob stoletnici okrožnice Aeterni patris Leona XIII., v: BV 39 (1979) 485—488; Vera, teologija in znanost, v: BV 40, (1980) 62—71; Filozofske postavke za razumevanje razodetja (Praeambula fidei), v: BV 40 (1980) 181—192; Ideje slovenskih filozofov, v: BV 40 (1980) 321—334 (I) in 458—469 (II); Bog filozofov ali teologov, v: BV 41 (1981) 1—17; Cerkev in socialno vprašanje, v: BV 41 (1981) 224—239; Kristjan pred vrednoto in škodljivostjo znanosti, Kristjan za prihodnost (Zbornik predavanj s teološkega tečaja), Ljubljana 1981, 28—43; Filozofija i teološko mišljenje (soavtor), v: Theoria (časopis filozofskog društva Srbije), XXIV, Beograd 1981, 3—73; Znanstvena podoba človeka. Razmišljanja o »Psihologiji ustvarjalnosti«, v: BV 42 (1982) 98—114; Narava in pomen okrožnice »O človeškem delu« Janeza Pavla II., v: BV 42 (1982) 275—286; Blaise Pascal, Misli, Sprema beseda (7—31), MD, Celje 1986(2); Cerkev in politika, Za svet zavzeto krščanstvo (Zbornik predavanj s teološkega tečaja), Ljubljana 1987, 8—21; Krščanstvo in narod, Nova revija 78/79 (1988) 1745—1753; Socialno delo pri Slovencih (30 str. rokopis za revijo zagrebške TF); Vpliv neosholastike na Slovenskem (rokopis, 20 str.), v: Zbornik SM Cerkev in slovenska kultura od konca 18. do konca 19.

stoletja; Socialna in politična zgodovina slovenskih katoličanov od 1800 do 1950, v: Zbornik Cerkev na Slovenskem (rokopis 50 str.) (v tisku). — V celoti 31 razprav ter še drugi članki in ocene in BV, CSS, BO, CG, Nedelji in drugje.

*Prevodi:* Del Bibličnega leksikona in 100 tipkanih strani iz B. Häring, Frei in Christus (še neobjavljeno), Franz Bökle, Vera in pravno ravnanje, BV 43 (1983) 457—467.

**STRES Anton**, rojen v vasi Donačka gora, župnija Rogatec 15. 12. 1942. Cerkevno gimnazijo je od 1957 do 1962 obiskoval v Zagrebu in stopil leta 1960 v Misijonsko družbo (lazaristov). Po treh letih študija na Teološki fakulteti v Ljubljani je 6 let študiral teologijo in filozofijo na Katoliškem inštitutu v Parizu (1965—1972), med tem je bil 22. aprila 1968 posvečen v Ljubljani za duhovnika. Doktorat iz teologije je leta 1974 naredil na Teološki fakulteti v Ljubljani, doktorat iz filozofije pa leta 1984 na filozofski fakulteti Katoliškega inštituta v Parizu. Na Teološki fakulteti v Ljubljani predava filozofijo in sicer od leta 1972 kot asistent, leta 1975 kot honorarni predavatelj; leta 1977 je bil imenovan za docenta, leta 1985 pa za izrednega profesorja. Od leta 1981 do 1988 je bil tudi glavni urednik Bogoslovnega vestnika. Od leta 1989 predstojnik Instituta za filozofijo na TF.

Njegove razprave so izhajale v glavnem v Bogoslovnem vestniku, poljudni članki s področja krščanskega družbenega nauka in aktualnih vprašanj pa v Družini. Ti so nato izšli v dveh zbirkah: Med besedami in dejanji in Med Bogom in cesarjem.

*Dela:* Jugoslovanski marksizem in religija, Družina, Ljubljana 1979; Nič in smisel, Naše tromostovje, Ljubljana 1979; Heglovo in Marxovo pojmovanje svobode, Slovenska matica, Ljubljana 1986; Med besedami in dejanji, Družina, Ljubljana 1985; Med Bogom in cesarjem, Družina, Ljubljana 1989.

*Razprave in članki:* Religija kot družbena praksa, v: BV 35 (1975) 272—299; Socializem in pravnost, v: BV 38 (1978) 270—294; Izvor in jedro idejnih razlik med marksizmom in krščanstvom, v: BV 39 (1979) 276—303; Pravnost, medosebnostnost, družbenost, v: BV 42 (1982) 428—440; The God of Believers according to Karl Marx, *Atheisme and Dialogue XVIII* (1983) 282—290; Transcendence v Heideggerjevi ontologiji in Levinasovi etiki, v: BV 46 (1986) 149—166.

**TRSTENJAK Anton**, rojen 8. 1. 1906 v Gornji Radgoni. Gimnazijo v Mariboru (1918—1926) maturiral z odliko; na univerzi v Innsbrucku dr. phil. 1929, dr. theol. 1933, specializacija iz eksperimentalne psihologije v Milanu, docent za psihologijo na TF v Ljubljani 1940, redni univ. profesor 31. 12. 1947, po odcepitvi teološke fakultete dodeljen Predsedstvu vlade, sedaj Izvršni svet (Komisija za verska vprašanja), 30. sept. 1973 upokojen. Predaval kot gost na oddelku za psihologijo filozofske fakultete v Ljubljani 1970, podiplomski študij (magisterij) na sociološkem inštitutu v Zagrebu 1970/71 in na filozofski fakulteti v Ljubljani 1970/77. V jeseni 1945 dobil ponujeno docenturo na univerzi v Milanu, a odklonil. Univerza v Gradcu ponudila redno profesuro I. 1955 (ministrski dekret z Dunaja 21. septembra), a zopet odklonil. Univerza v Montrealu ga povabila za šolsko leto 1958/59 kot profesorja gosta; takrat je bil dva meseca tudi v ZDA (povabilo univerze v Minnesoti St. Paul) za ciklus predavanj.

*Članstvo:* Redni član Deutsche Gesellschaft für Psychophysiology, Abteilung: Deutsche Akademie für Farbenpsychologie (Aachen), 1959; redni član Association Intern. de Psychologie Appliquée (Paris), 1953; redni član International working group on Human Relations, Nijmegen, 1956; dopisni član Centre d'information de la couleur (CIC), Paris, 1960; dopisni član Commission intern. de l'éclairage (CIE), Bruxelles, 1963; redni član združenja psihologov Jugoslavije; od ustanovitve 1955—57 podpredsednik Slovenske sekcije, od l. 1958—61 njen predsednik; redni član SaZU 1983; častni član društva psihologov Slovenije, 1973; častni član Jugoslovanskega društva za osvetljenje, 1980; častni član Intern. Association for Research in Economic Psychology, Exeter (Anglija), 1982; od l. 1974 papežev častni prelat; Accademico d'onore: Accademia superiore di studi di scienze naturali e psicobiofisiche — Varese; Cultural Doctorate in S. Philosophie — Tucson, Arizona USA; zlati doktorat univerze v Innsbrucku, 1983; Deputy member of Intern. Parliament for Safety and Peace (USA) 1988; član odbora The Management Professionals Association, Madras, Indija 1984; The Intern. Who's Who of Intellectuals, Intern. Biographical Center Cambridge, England, 1981; Razen številnih odlikovanj in nagrad (državnih in cerkvenih) omenja samo plaketo mesta Ljubljane in častno občanstvo občine Gornja Radgona, nagrado B. Kidriča 1983 in AVNOJa 1988.

*Drugo:* Ekspert za grafologijo — na sodišču v Ljubljani od 1946 dalje, v NUK-u za določitev avtorstva slovenskih pisateljev, pri UJV (RSNZ), v

Avstriji za določanje starih dokumentov.

Redni član izpraševalec pri komisiji za strokovna in specialistične izpite iz klinične psihologije pri Svetu za zdravstvo SRS od 1979.

Mentor ali koreferent pri doktorskih disertacijah na TF in Filozofski fakulteti; član habilitacijske komisije na FF.

Jugoslavijo je s predavanji zastopal na 25 mednarodnih (evropskih in svetovnih) kongresih in simpozijih (področja: filozofija, psihologija, psihiatrija, antropologija...).

*Dela:* Metodika verouka. Očrt versko psihološke psihologije, Ljubljana 1941, 266 (prevod v italijansko 1945, 1956); Architectura perennis (soavtorja Fr. Stele in J. Plečnik), Ljubljana 1941, 288; Pastoralna psihologija, Ljubljana 1946, 455 (2. izpop. izdaja 1987); Zlivanje in ločevanje barvnih vtisov, Celje 1948, 144; Psihologija dela, Ljubljana 1951, 206; Psihologija umetniškega ustvarjanja, Ljubljana 1953, 152; Med ljudmi. Pet poglavij iz psihologije medčloveških odnosov. Celje 1954, 176 (prevod v italijansko 1957, v češčino 1968, hrvaščino 1987, 2. izd. 1971, 3. izd. 1980); Pota do človeka. Metode spoznavanja ljudi. Celje 1956, 204 (2. izd. 1980, prevod v hrvaščino 1988); Psicologia e pedagogia nell'insegnamento religioso, Milano (Vita e pensiero) 1956, 380; Človek v ravnotežju ali nauk o značaju za vsakogar, Celje 1957, 184 (2. izpop. izd. 1981, prevod v hrvaščino 1986); Človek v stiski. Prispevki k psihologiji osebnega svetovanja, Celje 1960, 160 (2. izpop. izd. 1981, prevod v hrvaščino 1986); Če bi se enkrat živel ali psihologija življenjske modrosti, Celje 1965, 168 (2. izdaja 1986, prevod v hrvaščino 1968); Hoja za človekom, Celje 1968, 160 (2. izdaja 1984); Oris sodobne psihologije. I. del: Teoretična psihologija, Maribor, Obzorja, 1969, 656 (2. izdaja 1971); 3. razširjena izdaja 1974); Oris sodobne psihologije II. del: Uporabna psihologija. Maribor, Obzorja 1971, 798 (2. izpop. izdaja 1974); Človek samemu sebi, Celje 1971, 146 (2. izdaja 1984, prevod v hrvaščino 1987); Vom Gegenstand zum Sein. In honorem Francisci Weber octogenarii, München, DDR. R. Trofenik 1972, 367; V znamenju človeka, Tinje (Dom prosvete) 1973, 84; Stara in nova podoba družine, Tinje 1974, 132; Človek in sreča, Celje 1974, 138 (2. izdaja 1986, prevod v hrvaščino 1985); Meje spoznanja, Celje 1974, 196 (urednik in soavtor); Krščanstvo in kultura, Tinje 1975, 220; Da bi bili z njim, Tinje 1975, 144; O sreči, ki je ni, Ljubljana (Tromostovje) 1975, 40; Problemi psihologije, Ljubljana, Slovenska matica 1976, 523; Človek in barve, Ljubljana, Univerzum 1978, 425 (prevod v srbsko 1987); Psihologija dela in organizacije. Okvirni sistemsko funkcionalni vidiki, Ljubljana, Univerzum 1979, 279; Psihologija ustvarjalnosti, Ljubljana, Slovenska matica 1981, 535; Temelji ekonomske psihologije, Ljubljana, Gospodarski vestnik 1982, 285; Teorije zaznav, Ljubljana 1983, 112; Ekološka psihologija. Problemi in perspek-

tive, Ljubljana, Gospodarski vestnik 1984, 324; Človek bitje prihodnosti. Okvirna antropologija, Slovenska matica, Ljubljana 1985, 490; Človek in njegova pisava, Center za pospeševanje gospodinjstva, Ljubljana 1985, 192; Dobro je biti človek, Katehetski center, Ljubljana 1988, 119; Človek končno in neskončno bitje. Oznanjevalna antropologija, Celje, Mohorjeva družba 1988, 619; Biti človek, Cankarjeva založba, Ljubljana 1989, 283; Skozi prizmo besede, Slovenska matica, Ljubljana 1989, 277; Zgodovina filozofije, Teološka fakulteta, Ljubljana (ciklostil) 1970, 348; Uvod v filozofijo, Teološka fakulteta, Ljubljana (ciklostil) 1973, 87.

*Razprave in članki:* razprave in članki obsegajo 335 enot v raznih svetovnih jezikih, ocene pa 95 enot. — Prim. Peter Likar, Slovenski znanstveniki — Anton Trstenjak, Obzorja, Maribor 1980, 68—78; Zbornik ob 50—letnici SAZU.

**URBANIČ Jožef**, rojen 11. septembra 1948 v kraju Drvanja, župnija Sv. Benedikt v Slovenskih goricah. Po končani osnovni šoli kot dijak Slomškovega semenišča v Mariboru obiskoval tedanjo Drugo državno gimnazijo. Po maturi vstopil v bogoslovje in leta 1973 imel novo mašo pri Sv. Ani v Slov. goricah. Tri leta prefekt v Slomškovem semenišču. Od septembra 1976 do marca 1981 na papeški univerzi Gregoriana študiral teoretično filozofijo in dosegel licenciat in doktorat. Po vrnitvi v domovino spet prefekt v Slomškovem semenišču. Zadnja tri leta v tem zavodu tudi moderator pripravljalnega letnika Teološke fakultete. Na Teološki fakulteti predava kot višji predavatelj logiko in kozmologijo.

*Dela:* Die Bedeutung der mathematischen Logik in der Philosophie der Wissenschaft(en) bei E. Agazzi, Rim 1978 (lic. naloga); Von der Sprachphilosophie über die Logik zur Ontologie. Das Problem der Referentialität heute, Rim 1980/81 (doktorska disertacija).

*Drugo:* Kot prevajalec dokumentov na področju ekumenizma več let redni sodelavec Ekumenskega zbornika. Z nekaj članki se je oglašal v Družini. V Bogoslovnem vestniku je v obliki članka izšel uvod v doktorsko disertacijo ter prevod razprave A. Schmitta o Knjigi modrosti.

**UŠENIČNIK Aleš**, se je rodil 3. julija 1868 v Poljanah nad Škofjo Loko. Po odlično opravljeni maturi je 1888 vstopil v ljubljansko bogoslovje. Škof Missia ga je poslal v Rim, v Germanik. 28. oktobra 1894 je bil tam

posvečen za duhovnika. Študij je končal z doktoratom iz filozofije in iz teologije. Po kratki kaplanski (vikarski) službi je 1897 postal predavatelj za filozofijo in osnovno bogoslovje, 1900 že redni profesor za dogmatiko, 1907 za sociologijo, 1919 pa na TF spet redni profesor filozofije. Po upokojitvi 1938 je še predaval do leta 1945. Bil je dekan TF leta 1920/21, 1926/27 in 1932/33 in rektor ljubljanske univerze leta 1922/23. Kot predavatelj je nastopal v okviru Leonove družbe, Slovenske krščanskosocialne zveze, po akademskih klubih, v Filozofskem društvu, v SAZU izd. Poleg odličnega predavateljskega delovanja je bil Ušeničnik sooblikovalec slovenskega filozofskega in teološkega izrazoslovja, sodelavec pri ustanovitvi Akademije znanosti in umetnosti (1937) in eden izmed njenih prvih članov (leta 1948 na tiho odstavljen). Bil je tudi dopisni član Jugoslovanske akademije znanosti in umetnosti v Zagrebu in 1937 član Papeške rimske akademije sv. Tomaža Akvinskega (doslej edini Slovenec). Opravljal je tudi najrazličnejše škofijske službe. Bil je najbrž idejno, družbenopolitično in osebno eden izmed najvplivnejših profesorjev TF; o tem priča njegova slovstvena, vzgojna in idejna sled med slovenskim narodom. Fran Ramovš mu je kot glavni tajnik SAZU za osemdesetletnico zapisal: »Delo je bilo vsebina Vašega življenja, delo posvečeno dobri misli in poštenemu človeku.«

Ušeničnikovo Bibliografijo prinaša Joško Pirc, Aleš Ušeničnik in znamenja časov, Ljubljana 1986. Proučevali so ga tudi drugi, med njimi npr. J. Janžekovič: Ušeničnikovo mesto v sodobnem sholastičnem spoznavoslovju, Nova pot 11 (1959) 256—286. Razumljiv je njegov pomen za Slovence, saj v

razdobju med 1895 in 1945 ni važnejšega katoliškega častnika, revije ali celo prireditve, kjer Ušeničnik ne bi sodeloval. Veliko delo je opravil kot urednik Katoliškega obzornika (1897—1906) in Časa (1907—1919), kot pisec razprav in člankov po revijah in časopisih in kot pisec sholastično sestavljenih znanstvenih del. J. Pirc našteva 1091 bibliografskih enot njegovih strokovnih spisov in okoli 150 literarnih prvencev. Od 4028 strani Katoliškega obzornika je Ušeničnikovih spisov kar za 1280 strani. Podobno tudi v Času. Tudi to v celoti potrjuje, da je nad 50 let zares močno usmerjal življenje in delo slovenskih katoličanov in ostalih Slovencev.

*Dela:* Izvestnost človeškega spoznanja, Gorica 1892, 37; Sociologija, Ljubljana 1910, 840; Knjiga o življenju, Ljubljana 1916, 188; Vojska in mir. Misli selskega modrijana, Ljubljana 1917, 95; Um die Jugoslavija. Eine Apologie, Laibach 1918, 68; Uvod v krščansko sociologijo, Ljubljana 1920, 146; Uvod v filozofijo, I: Spoznavnokritični del, Ljubljana 1921, 504; Uvod v filozofijo, II: Metafizičen del, Ljubljana 1924, 627; Ontologija, Ljubljana 1924, 64; Socialno vprašanje. Osnovni nauk v vprašanjih in odgovorih, Ljubljana 1925, 119; Socialna ekonomija. Osnovni nauki v vprašanjih in odgovorih, Ljubljana 1926, 123; Knjiga načel, I—III., Domžale—Grobļje 1934, 1935 in 1937, 64, 140 in 383; Govori o socialni okrožnici Pija XI., Maribor 1935, 70; Okrožnica Pija XI. Divini Redemptoris o brezbožnem komunizmu, Domžale—Grobļje 1937, prevod in komentar, 100; Dialektični materializem, Domžale—Grobļje 1938, 69; Okrožnica Pija XI. Quadagesimo anno o obnovi družabnega reda, Domžale—Grobļje 1940, prevod in komentar, 287; Filozofski slovar, Ljubljana 1941, 102; Komunizem. Njegov pravi obraz (Primož Ločnik), Ljubljana 1943, 88. Dela so izšla v izbranih spisih I—X, Ljubljana 1939—1941.

## Katedra za biblične vede

Od ustanovitve Teološke fakultete v okviru univerze (1919) se katedra za biblične vede med katedrami Teološke fakultete vedno omenja na drugem mestu. V napovedih predavanj se ves biblični študij imenuje »Biblična skupina«. Čeprav se je pravno delil na Katedro stare zaveze in Katedro nove zaveze (Ratio studiorum Facultatis theologiae catholicae Zagabriensis et Labacensis, art. 7, Ljubljana 1935), katedri nista imeli svojih predstojnikov in ne njima pridruženih predavateljev, tako da je bil ves biblični študij združen v »biblično skupino«, dokler statut tega tudi pravno ni potrdil (1973). L. 1947 se je celo pojavil predlog, da bi ustanovili »novo stolico za biblično teologijo« in nanjo poklicali Stanka Cajnkarja, podpredsednika Verske komisije pri Predsedstvu vlade. Ta predlog dekana Janeza Fabijana je fakultetni svet soglasno sprejel z utemeljitvijo, »da se je biblična teologija v najnovejši dobi izoblikovala v samostojno teološko disciplinno, ki predpostavlja uvod in eksegezo svetopisemskih knjig in na tem temelju obravnava posebej dogmatične, etične in pravne ideje teh knjig, bodisi po posameznih knjigah ali pa sistematično po kvantitativni in kvalitativni rasti vsebine« (zapisnik seje, dne 1. 9. 1947). Ko je S. Cajnkar predložil dekanatu svoje znanstvene spise, je fakultetni svet osvojil ugodno poročilo, ki sta ga Andrej Snoj in Josip Jeraj podala o njih. Na podlagi tega je fakultetni svet sklenil, da pokliče S.

Cajnkarja na fakulteto. Svoj sklep je poslal univerzitetnemu senatu s prošnjo, da o njem glasuje in ga potrdi. Ministrstvo za prosveto je nato postavilo S. Cajnkarja za izrednega profesorja pri stolici za biblične vede (dekret z dne 15. 12. 1947, št. 23182/1), vendar fakultetni svet ni nikoli ustanovil nove biblične katedre, temveč je bil S. Cajnkar preprosto pridružen obstoječi »biblični skupini« Teološke fakultete, ki se po ločitvi fakultete od univerze (1950—52) začel imenovati »katedra«.

Z ustanovitvijo Teološke fakultete sta bila »z najvišjim odlokom Njegovega Veličastva Kralja Petra I.«, ki ga je rektorat univerze poslal dekanatu fakultete, imenovana za biblični študij dva profesorja: Matija Slavič za študij Stare zaveze in Andrej Snoj za študij Nove zaveze. Sirščino je poučeval v akad. letu 1920/21 Gregorij Žerjav, poznejše pa je poučeval semitske jezike: arabščino, biblično aramejščino in sirščino M. Slavič sam. Poučeval jih je izmenično: eno leto arabščino, drugo pa biblično aramejščino in sirščino skupaj. Predavanj iz teh jezikov ni imel vsako leto, ker so bili pač neobvezni, medtem ko je bila hebrejščina obvezna vse do 1969. Od tedaj je obvezna samo za doktorande dogmatične teologije, ki izberejo biblično disertacijo. V akad. letu 1932/33 je France Jerč začel predavati biblično grščino. Tudi ta je spadala med pomožne predmete in ne med biblične. Temu se danes



čudimo, ker postavljamo grški izvornik za izhodišče novozaveznega študija, takrat pa je bil ves študij Nove zaveze oprt na Vulgato, latinsko pa so slušatelji na splošno dobro znali, saj so po večini prihajali na fakulteto s klasičnih gimnazij. Po vojni pa je bilo vedno manj slušateljev, ki bi znali grško, zato je postala biblična grščina obvezen biblični predmet. Tako je bilo do 1969. Takrat pa je na zahtevo študentov prenehala biti obvezen predmet, češ da se je na Teološki fakulteti itak ne morejo toliko naučiti, da bi jo obvladali in da je v praktičnem dušnem pastirstvu ne bodo potrebovali. Skupaj s hebrejščino je takrat postala neobvezen predmet; obvezna je samo za magistre in doktorande svetopisemskih ved, dogmatične teologije in patristike. Zanje je v letih teološkega študija enkrat celoletno predavanje o teh dveh jezikih, tako da vsak lahko zadosti predpisani dolžnosti.

Med vojno je predaval semitske jezike Ludvik Čepon. Po vojni pa se je pri biblični katedri hitreje menjavala sestava učnih moči. V akad. letu 1945/46 je bil kot honorarni predavatelj za študij Stare zaveze imenovan Maksimilijan Držečnik. Ker pa je bil že 15. 9. 1946 imenovan za škofa, je predaval samo še v akad. letu 1946/47. Po njegovem odhodu v Maribor je bil imenovan za honorarnega predavatelja za študij Stare zaveze Jakob Aleksič (1947). Ta je postal 1952 izredni in 1967 redni profesor stare zaveze. Od 1947 so bili torej na Teološki fakulteti kar štirje profesorji za biblični študij: dva za staro zavezo: M. Slavič in J. Aleksič, in dva za novo: A. Snoj in S. Cajnkar. Tako je ostalo do smrti M. Slaviča (1958). Po smrti A. Snoja (1962) pa sta bila pri Biblični katedri spet samo dva profesorja: J. Aleksič za Staro in S. Cajnkar za Novo zavezo.

L. 1968 je bil imenovan za honorarnega predavatelja bibličnih ved Franc Rozman, ki je v letih 1965—67 končal

biblični študij na Papeškem bibličnem institutu v Rimu, ki ga je ustanovil sv. Pij X. Med koščilom so slovenski škofje uvideli, da je za poučevanje Svetega pisma potrebna temeljita usposobljenost, zato so začeli pošiljati kandidate za profesorje bibličnih ved na najvišjo znanstveno ustanovo za proučevanje Svetega pisma, na Papeški biblični institut v Rim. Tam je v letih 1970—1976 končal študij tudi Jože Krašovec in sicer z doktoratom, kar je prvi primer v zgodovini bibličnega študija na Slovenskem in v Jugoslaviji. V letih 1972—76 je tam končal študij še Marijan Peklaj in v letih 1976—83 Jurij Bizjak. Vsi so bili po končanem študiju takoj pridruženi Biblični katedri: J. Krašovec in M. Peklaj l. 1976, J. Bizjak pa l. 1983, tako da je od tega leta Biblična katedra najbolj popolno zasiedena in to z ljudmi, ki so dosegli visoko biblično usposobljenost na Papeškem bibličnem institutu v Rimu.

Tudi predmetnik se je dopolnjeval. Srž biblične vede je na fakulteti še danes isti, kot je bil na začetku, vendar se je vsebinsko bogatil in po predmetih množil. Če delimo bibliikum v uvod, razlago in biblično teologijo, potem sta bila na začetku uvod in razlaga najbolje zastopana.

Oba profesorja — M. Slavič in A. Snoj — sta predavala uvod, tako splošni (nauk o navdihnjenju, zgodovina kanona in tekstna kritika) kakor posebni (zgodovina nastanka posameznih svetopisemskih knjig). Večji podarek sta dajala posebnemu uvodu. To je videti tudi iz tega, da sta oba pripravila odlična učbenika: M. Slavič skripta *Uvod v Sveto pismo Stare zaveze* (Ljubljana 1940), ki je bil tudi pripravljen za tisk (krtačni odtis je bil že narejen), izdajo pa je preprečila vojna; A. Snoj pa knjigo *Uvod v Sveto pismo nove Zaveze* (1940). Razlaga je bila oprta na najbolj sporočilne knjige Svetega pisma. Slušatelji so izmenično poslušali predavanja iz zgodovinskih knjig

Stare zaveze, pri čemer je bil poudarek na Pentatevhu, in izbrana mesta iz didaktičnih knjig, kjer je bil poudarek na velikih prerokih, ter razlago izbranih psalmov po Vulgati, iz Nove zaveze pa razlago evangelijev in krajših Palovih pisem (Gal, Ef, 1 Tes, 2 Tes) ali izbrana poglavja iz velikih Pavlovih pisem. Razlaga evangelijev je bila harmonična, tako da je bil poudarek na Mateju. Razlaga Apostolskih del in Razodetja pa iz napovedi predavanj ni mogoče razbrati. Biblično teologijo je kot vrh biblične znanosti začel predavati S. Cajnkar, ki je bil vseskozi izredni profesor. Predaval je starozavežno in novozavežno biblično teologijo, posebno pa Pavlovo. Sad teh predavanj je tudi knjiga Misli o svetopisemskih knjigah (Maribor 1962). S prihodom J. Aleksiča pa so bile močno poudarjene biblične realije, tako da se je predmetnik razširil pri uvodu in pri vrhu biblične znanosti.

Slušateljem je bilo vedno omogočeno tudi dodatno poglobljanje v biblični študij. V ta namen so bili seminarji, tako starozavezni (npr. raziskovanje hebrejskih starožitnosti, zgodovine grškega teksta Stare zaveze), kakor novozavezni (npr. raziskovanje pristnosti evangelijev, staroslovenskih bibličnih rokopisov itd.). Pogoste so bile tudi vaje v hebrejskih tekstih. Seminarjev zdaj nimamo, razen občasno proseminar, kjer se slušatelji seznanijo z najbolj osnovnimi oblikami uporabljanja Svetega pisma tako v znanosti kakor v pastoralni, pač pa imamo veliko specialnih predavanj, kjer slušatelji dobijo tudi dovolj napotkov za samostojno raziskovanje Svetega pisma in pisanje pisnih (temporalnih) nalog. Vsako leto navede vsak predavatelj specialno predavanje v enem semestru. Med specialna predavanja uvrščamo tudi občasne celoletne tečaje bibličnih jezikov, tako da se vsak lahko usposobi za nadaljnji študij Svetega pisma ali za doktorat in dogmatične teologije z biblično usmeritvijo.

Profesorji Biblične katedre so se vselej zavedali, da niso samo učitelji, temveč tudi znanstveni delavci. Njihovo znanstveno delovanje se je kazalo predvsem v prevajanju Svetega pisma, saj ga ni mogoče dobro prevesti, če obvladamo samo biblične jezike, temveč je treba poznati tudi biblično miselnost in okolje, v katerem je nastalo. In ker ni mogoče resno delo o Svetem pismu, dokler nimamo dobrega prevoda, so profesorji Svetega pisma takoj ob ustanovitvi fakultete in Biblične katedre mislili na nov prevod Svetega pisma. Odločili so se za prevajanje po izvorniku, kar je bilo za tisti čas, ko je bila Vulgata obvezna oblika Svetega pisma v katoliški Cerkvi, precej smelo dejanje, posebno zato, ker Svetega pisma niso prevajali v znanstvene namene, temveč za javno uporabo vernikov.

Tako je M. Slavič začel sam prevajati Staro zavezo po hebrejskem izvorniku in izdal Pet Mojzesovih knjig in Jozuetovo knjigo (MD) Celje 1939. Z delom je nadaljeval med vojno in pozneje, vendar ni zmožal prevesti vse Stare zaveze sam do časa, ko se je prvič po vojni ponudila možnost, da izide Sveto pismo. Takrat je J. Aleksič prevedel manjkajoče dele in sicer Male preroke po Vulgati. Izdal ga je mariborski škofijski ordinariat (1958) za stoletnico Wolfovega prevoda.

Novo zavezo pa sta prevajala po grškem izvorniku Franc Jere in Gregorij Pečjak, mesta pa, kjer se grški izvornik razlikuje od Vulgate, pa po Vulgati. Njun prevod je A. Snaj strokovno pregledal po izvorniku, ga spravil v sklad z dognanji biblične znanosti in mu napisal uvode v posamezne knjige in opombe. Te so posebno bogate v evangelijih, manj pa v drugih novozaveznih knjigah. Tako je 1925 izšel prvi slovenski katoliški prevod vse Nove zaveze po grškem izvorniku. To je Sveto pismo Novega zakona I. del, ki ga je izdala Bogoslovna akademija v Ljubljani. L.

1929 je izšel še II. del, 1939 pa žepna izdaja in 1948 popravljena in izboljšana izdaja v založbi Družbe sv. Mohorja in Celju, in končno še kot četrti zvezek mariborske izdaje (1961), pri katerem je sodeloval tudi S. Cajncar.

Tudi po koncilu so profesorji biblične katedre dali pobudo za nov prevod Svetega pisma po izvirniku. L. 1981 sta J. Krašovec in F. Rozman, neodvisno drug od drugega to predlagala

nadškofu in metropolitu Alojziju Suštarju, ki je predlog z veseljem sprejel. Prevod Nove zaveze je že končan in je izšel za 400 letnico Dalmatinove Biblije (1984); prevod Stare zaveze pa tudi dobro napreduje.

Profesorji biblične katedre se udeležujejo tudi mednarodnih bibličnih zborovanj in kongresov in tako prenašajo nova biblična spoznanja in dognanja na slovenska tla.

**ALEKSIČ Jakob**, rojen 30. 5. 1897 v Obrežu—Središče ob Dravi. 1920—1924 je študiral teologijo na Lavantinskem bogoslovnem učilišču v Mariboru. Potem se je izpopolnjeval v bibličnih študijah na Teološki fakulteti v Ljubljani; promoviran je bil 1928. 1930/31 je bil na specializaciji na Vzhodnem inštitutu v Rimu, 1936/37 na francoski biblični šoli v Jeruzalemu (Ecole Biblique et Archéologique). 1927—1941 je predaval Novo zavezo na Lavantinskem bogoslovnem učilišču v Mariboru. 28. 3. 1947 je bil z odlokom ministrstva za prosveto LRS postavljen za predavatelja Svetega pisma na Teološki fakulteti v Ljubljani. 1947—1952 je bil na tej fakulteti honorarni predavatelj za biblični študij Stare zaveze, 1952 izredni profesor, 1967 redni profesor, od 1971 profesor v pokoju, vendar je predaval vse do smrti. Po dolgotrajni bolezni je umrl 2. 10. 1980 v Ljubljani.

*Dela:* Nauk sv. Pavla o devištvu s posebnim ozirom na duhovniški celibat, Ljubljana 1925 (doktorska disertacija v rokopisu); Kratka slovnica hebrejskega jezika, Ljubljana 1951, 1962 (ciklostilna izdaja); Kristus in njegovo kraljestvo I—III, Ljubljana 1961 (ciklostilna izdaja); Uvod v razlago Stare zaveze, Ljubljana 1964 (tretja ciklostilna izdaja); Biblična arheologija, Ljubljana 1965 (druga ciklostilna izdaja); Luč Sv. pisma. Uvodni prispevki k razumevanju Svetega pisma stare zaveze, Ljubljana 1965 (ciklostilna izdaja); Splošni uvod v Sveto pismo Stare zaveze, Ljubljana 1967 (druga ciklostilna izdaja); Kratek uvod v razumevanje psalmov, Ljubljana—Maribor 1968/69; Stanovska država, Tiskarna sv. Cirila, Maribor 1933; Erich von Däniken in Sveto pismo, Naše tromostovje, Ljubljana 1971; za izdajo četrtega prevoda celotnega Svetega pisma v Maribo-

ru (1958—61) je pripravil prevod vseh malih preprokov in opombe, pregledal in izpopolnil vse uvode k posameznim knjigam. Sam je napisal naslednje uvode: Svetopisemska prazgodovina v: Sveto pismo Stare zaveze I, 5—13; Uvod v modrostne knjige, v: Sveto pismo Stare zaveze II, 223—235; Splošni uvod v preroške knjige, v: Sveto pismo Stare zaveze III, 7—40. Pripravil je izbor besedil iz Stare in Nove zaveze in jih izdal skupaj z uvodi pod naslovom Malo sveto pismo, Ljubljana 1967.

*Razprave in članki:* Okrožnica Humani generis in svetopisemski študij, v: ZbTF 1 (1951), 69—88 (tipkopis); Štirje evangelijski simboli, v: ZbTF 2 (1952), 74—96 (tipkopis); Novi latinski prevod psalmov, v: ZbTF 3 (1953), 54—81 (tipkopis); Prehistorična arheologija in sv. pismo, v: ZbTF 4 (1954), 100—135 (tipkopis); Judejska puščava je spregovorila, v: ZbTF 5 (1955), 99—148 (tipkopis); Biblična metafizika stvarjenja in sv. Tomaž Akvinski, v: ZbTF 6—7 (1956/57), 40—63 (tipkopis); Mrtvomorski rokopisi — sv. pismo in krščanstvo, v: ZbTF 8 (1958), 72—123 (tipkopis); Sv. pismo včeraj in danes, v: ZbTF (1962), 163—184; Sveto pismo kot verska in zgodovinska knjiga, v: BV 25 (1965), 4—11; Judovstvo v luči ekumenizma, v: BV 25 (1965), 231—253; Božja beseda in faktor časa, v: BV 26 (1966), 79—88; Enotnost obeh zavez, v: BV 27 (1967), 3—20; Leto vere v luči Svetega pisma, v: BV 27 (1967), 170—178; Red božje navzočnosti v sv. pismu, v: BV 28 (1968), 60—79; Slovenski narod v svetopisemski luči, v: BV 29 (1969), 203—215; Progresivni značaj božje besede, v: BV 30 (1970), 135—146; Biblično in zgodovinsko pojmovanje spoznanja, v: BV 35 (1975), 408—414; Sveto pismo — zapis o dialogu med Bogom in človekom, v: BV 38 (1978), 242—254; Krščanstvo in socializem, v: Lipica 51 (1923/24), 15—19; Boljševizem v boju proti Bogu, v: Čas 25 (1930/31), 100—114.

*Drugo:* V letih 1963—1973 je objavil preko 100 člankov s svetopisemsko tematiko v Družini, pozneje pa nekaj člankov v Božjem okolju. Sodeloval je pri ekumenski izdaji Svetega pisma, ki jo je založila Britanska in inozemska biblična družba (1974). Za to izdajo je vsa starozavezna besedila iz prejšnje izdaje na novo pregledal in jih po vsebini bolj smiselno uredil. Sporazumno s pastorem Miseljem je po francoski Jeruzalemski Bibliji priredil kratke opombe.

**BIZJAK Jurij**, rojen 22. 2. 1947 na Colu nad Ajdovščino. Osnovno šolo je obiskoval v domačem kraju, gimnazijo v Vipavi (1966). Na Teološki fakulteti v Ljubljani je diplomiral 1972. Študij je nadaljeval na Pontificium institutum biblicum, kjer je magistriral 1981. Doktorat pa je opravil na Pontificia Universitas Urbaniana 1983. Od 1983 do 1987 asistent na Teološki fakulteti v Ljubljani. Višji predavatelj svetopisemskih ved na isti fakulteti od 1987. Sodelavec prevajalcev za jubilejno izdajo Nove zaveze in prevajalec enega dela uvodov in opomb. Prevajalec enega dela Stare zaveze za prevod, ki je v pripravi.

*Dela:* Proverbi discussi. La traduzione nuova di alcuni proverbi con i riferimenti di Ugarit e di Ebla (disertacija, Roma 1983 (ni izšla v tisk); Job (prevod s kratkimi uvodi v posamezne govore), Ognjišče, Koper 1989; Prevod uvodov in opomb 1 Kor, 2 Kor, Ef, Flp, Kol, Flm za jubilejno izdajo Nove zaveze, Ljubljana 1984.

*Razprave in članki:* 21 krajših člankov in razprav; Jobovo pričevanje, v: BV 44 (1984) 249—260; Sedej in Sveto pismo, v: »Sedejev simpozij v Rimu« (Celje 1988) 159—169; Knjiga vseh knjig, CSS 18 (1984) 2.

*Drugo:* Sveta dežela (prevod spremnega besedila k slikam); Edizioni Plurigraf, Narni—Terni 1983; Kristjan in Sveto pismo, redakcijski pregled prevoda, Koper 1984.

**CAJNKAR Stanko**, rojen 25. 4. 1900 v Savcih v župniji sv. Tomaž pri Ormožu. Gimnazijo je obiskal v Mariboru in Ptuj (1913—1921), teologijo na bogoslovnem učilišču Mariboru (1921—1925), nato na Katoliškem inštitutu v Parizu (1926—1928). Doktorat iz teologije je opravil na Teološki fakulteti v Ljubljani (1938). Bil je profesor bogoslovja na Visoki bogoslovni šoli v Mariboru (1929—1933), profesor verouka na gimnaziji na Ptuj (1933—1941) in v Črnomlju (1944—1945), izredni profesor na Teološki

fakulteti (1947—1977). Umrl je 17. 1. 1977 v Ljubljani, pokopan pa je pri Sv. Tomažu.

*Dela — biblična:* Luč sveti v temi, MD, Celje 1937; Očenaš. Razlaga Gospodove molitve za naš čas, MD, Celje 1940; Misli o svetopisemskih knjigah (Osnutek biblične teologije), Škofijski ordinariat v Mariboru 1962; Jezusov evangelij (vse uvode in opombe pod črto), MD, Celje 1972; Apostolska dela (uvodne misli in Opombe na koncu knjige) MD, Celje 1973; Esej o cerkvenem govorništvu, Ljubljana 1958.

*Dela — beletristična:* Potopljeni svet (drama v štirih dejanjih), Nova založba, Ljubljana 1938; V planinah. Zgodba, MD, Celje 1940; Noetova barka. Roman. Nova založba, Ljubljana 1945; Za svobodo. Drama v štirih dejanjih, MD, Celje 1946; Po vrnitvi. Slovenske večernice, MD, Celje 1947; Od spomladi do zime 1941. Slovenske večernice, MD, Celje 1950; Križnarjevi. Kronika preproste slovenske družine, MD, Celje 1952; Zvestoba. Drama v treh dejanjih. Ljubljana 1954; Sloven iz Petovije. Povest iz 9. stoletja, MD, Celje 1955.

*Razprave in članki:* Osmero blagov, Čas 34 (1939/40) 313—328; Meditacije ob govoru na gori, NP 3 (1951) 9—12, 148—160; 4 (1952) 236—246; 9 (1957) 111—126; Meditacija o Svetem pismu. Knjiž. glas. MD 2 (1957) 1—4; Pojasnilo k vprašanju svetopisemske prazgodovine. Sveto pismo Stare zaveze I, Škofijski ordinariat v Mariboru 1959, 5—13; Uvod v teologijo Nove zaveze, NP 12 (1960) 342—365; Sveti Pavel (Kratek uvod v njegovo teologijo), NP 11 (1959) 357—372; Kratek oris Pavlove teologije, Sveto pismo Nove zaveze, Škofijski ordinariat v Mariboru 1961, 435—453; Opombe k listu Rimljanom, Sveto pismo Nove zaveze, Škofijski ordinariat v Mariboru 1961, 457—497.

*Drugo:* Napisal je še vrsto člankov organizacijske in družboslovne narave, posebno s področja odnosov med Cerkvijo in državo, objavljenih v Novi poti, Glasniku SDD, KolMD, Knjiž. glas MD, SlovIK, Naših razgledih, Novi Mladiki, Znamenju, Zborniku Teološke fakultete ter 600 strani poročil in razlag sklepov II. vatikanskega koncila v Novi poti.

**DRŽEČNIK Maksimilijan**, mariborski škof. Rojen 5. oktobra 1903 v Ribnici na Pohorju. Klasično gimnazijo obiskoval v Mariboru in tu končal dva letnika teologije. Študij je nadaljeval na Gregorijani v Rimu in ga sklenil z doktoratom iz filozofije in teologije. V duhovnika posvečen v Rimu l. 1932. Kaplan v Ribnici na Pohorju in v Celju (1933—1936), prefekt v dijaškem semenišču v Mariboru, docent za moralko na Visoki bogoslovni šoli v Mariboru, nato za Sveto pismo Stare zaveze (1936) ter podravnatelj Bogoslovnega

semenišča. Med vojno izgnan na Hrvaško (Visoko v Hrvaškem Zagorju), kjer je preživel vojna leta. Po vojni ravnatelj mariborskih bogoslovcev v Ljubljani (1945) ter docent za Staro zavezo na TF v Ljubljani (1947). L. 1946 imenovan za mariborskega pomožnega škofa, 1949 administrator, 1960 ordinarij mariborske škofije. Edini slovenski koncilski oče, ki se je udeležil vseh koncilskih zasedanj, kjer se je posebej zavzel za aplikacijo socioloških raziskovanj v pastoralne namene. V času škofovanja obnovil malo (Slomškovo) semenišče, dosegel ustanovitev oddelka TF v Mariboru, si prizadeval za ekumenski dialog (nekaj časa predsednik ekumenskega sveta pri ŠK), gostitelj I. medfakultetnega ekumenskega simpozija v Mariboru l. 1974), ustanovil in podpiral pastoralno-sociološki svet in ustrezno študijsko izobraževanje duhovnikov, si prizadeval za beatifikacijo škofa A. M. Slomška... Umril je v Ljubljani 13. maja 1978, pokopan pa v Mariboru.

*Dela:* *Scrutamini scripturas*, v: Vzajemnost 1939, 169—173; *Metoda bibličnega študija Stare zaveze* (izgubljeno); *Mojzesovo obličje po povratku s Sinaja* (1946, rokopis).

**JERE Francišek**, rojen 2. oktobra 1881 na Panch, Dobrunje pri Ljubljani. Klasično gimnazijo z maturo opravil v Ljubljani l. 1902. Teologijo študiral v Ljubljani 1902—1906, filozofsko fakulteto (klasične jezike) na Dunaju 1907—1910 in 1912 tam doktoriral. Profesor na Škofijski klasični gimnaziji v Šentvidu 1910—1941, nato v Ljubljani 1941—1945, honorarni predavatelj za klasične jezike na Teološki fakulteti v Ljubljani 1933, honorarni knjižničar od 1946. L. 1954 prenehal službo. Umril l. 1958 v Ljubljani.\*

*Dela:* sodeloval pri Doklerjevem Grško—slovenskem slovarju; *Latinske vadnice za I—III. razred gimnazije*; prevod Svetega pisma NZ; prevodi grških cerkvenih očetov.

**KRAŠOVEC Jože**, rojen 20. 4. 1944 v Sodni vasi pri Podčetrtku. 1963—1967 je študiral teologijo na Teološki fakulteti v Ljubljani, 1967—1970 na oddelku iste fakultete v Mariboru. 1970 je dosegel diplomu in licenciat iz teologije. 1970—1973 je študiral na Bi-

bličnem inštitutu v Rimu in dosegel licenciat bibličnih ved. 1973/74 je nadaljeval študij na francoski biblični in arheološki šoli v Jeruzalemu in dosegel diplomu. 1974—1976 je ponovno študiral na Bibličnem inštitutu v Rimu in l. 3. 1976 dosegel doktorat iz bibličnih ved. 1979/80 in 1981/82 je študiral na Hebrejski univerzi v Jeruzalemu in je bil tam 29. 6. 1983 promoviran za doktorja filozofije. 1985/86 je opravil raziskovalno delo v Parizu in je 4. 10. 1986 dosegel doktorat iz teologije na Katoliškem inštitutu in doktorat iz zgodovine religij — religijske antropologije na Sorboni. Od leta 1976 dalje predava eksegezo Stare zaveze in biblično teologijo na Teološki fakulteti v Ljubljani in na oddelku v Mariboru: od 1976 do 1979 kot honorarni predavatelj, od 1979 do 1988 kot docent, od 1988 dalje kot izredni profesor. Od 1980 aktiven član glavnega mednarodnega združenja International Organization for the Study of the Old Testament (IOSOT), od 1986 The American Biographical Institute Research Association in International Biographical Centre (Cambridge, Anglija).

*Dela:* *Die polare Ausdrucksweise im Psalm 139*, v: *Biblische Zeitschrift* 18 (1974), 224—248 (licenciatska naloga na Bibličnem inštitutu v Rimu); *Der Merismus im Biblisch-Hebräischen und Nordwestsemitischen*, Biblical Institute Press, Rome 1977 (doktorska disertacija na Bibličnem inštitutu v Rimu); *Antithetic Structure in Biblical Hebrew Poetry*, E. J. Brill, Leiden 1984 (doktorska disertacija na Hebrejski univerzi v Jeruzalemu); *Seznam svetopisemskih imen*, v: Anton Grabner-Haider in Jože Krašovec s sodelavci, *Biblični leksikon*, Mohorjeva družba, Celje 1984, 15—109; *Lä justice (sdq) de Dieu dans la Bible hébraïque et l'interprétation juive et chrétienne*, Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg Schweiz/Göttingen 1988 (doktorska disertacija na Sorboni in Katoliškem inštitutu v Parizu); *Nekoliko prirejena slovenska izdaja: Božja pravičnost v Svetem pismu in izročilu*, Mohorjeva družba, Celje (pripravljeno za tisk); *Psalmi. Besedilo in razlaga*, prevod besedila J. Krašovec, komentar H. Gross in H. Reiuelt, MD, Celje 1989, 552; *Religiozno izkustvo svetopisemskih pisateljev*, v: Janko Bohak — Jože Krašovec, *Zakaj (ni)sem kristjan*, Mohorjeva družba, Celje 1979, 187—243; *Uvod v Sveto pismo (70 str.)* pripravljeno za izdajo celotnega novega prevoda Svetega pisma.

*Razprave in članki:* *Božja in človeška svetost v Izaijevem preroškem svetu*, v: *BV* 33 (1973), 48—59; *Sintaktična in teološka formulacija v Iz 43, 1—4a*, v: *BV* 33 (1973), 288—295; *Wenn ihr es*

seht, wird euer Herz frohlocken« — Geschichte Jerusalems nach biblisch-archäologischen Zeugnissen, v: Das Heilige Land 106/3 (1974), 36—42; Stilistika antiteze in izkustvo ničnosti pri Pridigarju, v: BV 36 (1976), 482—491; Definicija in izvor retorično-stilistične figure antiteze, v: BV 37 (1977), 11—24; Poetično-molitveni značaj hebrejskih psalmov, v: CSS 11 (1977), 4—6; Antitetični stil v knjigi psalmov, v: BV 37 (1977), 423—448; Osvobajajoče iskanje v Stari zavezi, v: Vera in svoboda, Teologija za laike 2, Ljubljana 1978, 69—85; Aktualizacija Svetega pisma, v: BV 38 (1978), 109—120; Antitetični stil v knjigi psalmov (II. del), v: BV 38 (1978), 430—451; Semantika bibličnih in sodobnih jezikov, v: Znamenje 8/2 (1978), 116—123; Odrešnjaška zgodovina med izkustvom in razglabljanjem, v: BV 38 (1978), 127—142; Heilsgeschichte zwischen Erfahrung und Reflexion, v: Münchener Theologische Zeitschrift 31 (1980), 110—121; Profesor dr. Jakob Aleksič (In memoriam), v: BV 40 (1980), 492—496, 498—499; Kaj je naposled s hudobnim duhom?, v: Kristjani za prihodnost, Teologija za laike 5, Ljubljana 1981, 120—137; S Svetim pismom v tretje tisočletje, v: Kristjani za prihodnost, Teologija za laike 5, Ljubljana, 207—226; Judovska in krščanska razlaga Ps 45 (44), v: BV 42 (1982), 397—406; Božja in človeška pravičnost v hebrejski bibliji, v: BV 43 (1983), 33—57; Merism — Polar Expression in Biblical Hebrew, v: Biblica 64 (1983), 231—239; Kako nam je Bog blizu, v: Vse premorem v njem, Teologija za laike 7, Ljubljana 1983, 234—251; Božja pravičnost v Izaijevi knjigi, v: BV 43 (1983), 391—435; Polarno izražanje v psalmu 139, v: BV 44 (1984), 117—135; Božja pravičnost med mitom, filozofijo in razodetjem, v: BV 44 (1984), 217—236; Je prevod Svetega pisma interpretacija?, v: Naši razgledi 34, št. 3/794 (1985) — 8. febr., str. 71; Božje povračilo na splošno in v Jobovi knjigi, v: BV 45 (1985), 3—22; Kronologija novega prevoda Nove zaveze in načrt za Staro zavezo, v: BV 45 (1985), 95—101; Božje povračilo v Izaijevi knjigi, v: BV 45 (1985), 349—369; Božje povračilo v Ezekijelovi knjigi, v: BV 46 (1986), 39—52; Inkulturacija božje riječi u Svetom pismu, v: Bogoslovska smotra 55 (1985), 297—305; Inkulturacija božje besede v Svetem pismu, v: BV 46 (1986), 119—126; Antitetična zgradba Deborine pesmi (Sod 5), v: BV 47 (1987), 3—17; Božja in človeška pravičnost, v: Za svet zavzeto krščanstvo, Teologija za laike 11, Ljubljana 1987, 69—90; Problem božje pravičnosti v Pridigarjevi knjigi, v: BV 47 (1987), 115—126; Kazen in obljuba v Jeremijevi knjigi, v: BV 48 (1988), 59—70; Kazen in rešitev v biblični prazgodovini, v: BV 48 (1988), 209—226; Božja dobrota za tisoč, kazni za tri ali štiri rodove, v: BV 48 (1988), 357—384; Blagoslov — prekletstvo in obnova v 3 Mz 26 in 5 Mz 28 + 30,1—10, v: BV 49 (1989), 3—23; Der Ruf nach Gerechtigkeit in Gen 18,16—33, v: Die Väter Israels. Beiträge zur The-

ologie der Patriarchenüberlieferungen im Alten Testament, hrgs. M. Görg, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1989, 169—182; Vergebung und neuer Bund nach Jer 31,31—34, v tisku za Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Berlin-New York 1990; Unifying Themes in Ex 7,8—11,10, v tisku za zbornik in Leuven 1990.

*Drugo: prevodi:* 1980—1984 soprodsednik Koordinacijskega odbora za nov prevod Svetega pisma, 1984 — predsednik Koordinacijskega odbora za nov prevod Stare zaveze. Prevedel Knjigo psalmov in Žalostinke. Prevod Psalmi, MD, Celje 1989. Mentorstvo prevoda knjig: Henri Cazelles s sodelavci, Uvod v Sveto pismo Stare zaveze, Mohorjeva družba, Celje 1979; Augustin George in Pierre Grelot s sodelavci, Uvod v Sveto pismo Nove zaveze, Mohorjeva družba, Celja 1982; Anton Grabner-Haider in Jože Krašovec s sodelavci, Biblični leksikon, Mohorjeva družba, Celje 1984; napisal spremno besedo za vse tri knjige.

*Predavanja v tujini:* Od l. 1974 vodi vsakoletna študijska potovanja teologov in izobražencev v Sveto deželo. Zastopa Jugoslavijo na kongresih International Organization for the Study of the Old Testament od 1980. Predaval v Louvainu, na Dunaju, v Regensburgu, v Zagrebu in drugod.

**PEKLAJ Marijan**, rojen 15. avgusta 1943 na Brezovici pri Ljubljani. Po končani gimnaziji je študiral na Teološki fakulteti v Ljubljani (1962—1968). Na Papeškem bibličnem inštitutu v Rimu je študiral od 1972 do 1976 in sklenil za magisterijem iz Svetega pisma (1976). Leta 1976 je postal asistent, 1978 pa honorarni predavatelj pri katedri za Sveto pismo na Teološki fakulteti v Ljubljani. Strokovno se je izpopolnjeval v Jeruzalemu (Izrael) v akademskem letu 1982—1983. Doktorsko disertacijo z naslovom »Sveto pšismo, izročilo in Cerkev v predgovorih Jurija Dalmatina v Biblijo 1584« je branil 1982 na TF v Ljubljani in bil promoviran za doktorja teologije 1984. Leta 1988 je postal habilitiran docent in sedaj kot predavatelj za biblični študij Stare zaveze predava uvod v Staro zavezo in biblično arheologijo.

*Dela:* Sveto pismo, izročilo in Cerkev v predgovorih Jurija Dalmatina v Bibliji 1584. Inavguralna disertacija (razmnožena), Ljubljana 1984, XXVI + 386; Razodetje Boga v novi zavezi (skript), Ljubljana 1985, 58; Biblična arheologija z geografijo (skripta), Ljubljana 1986, 70.

*Razprave in članki:* Ustvarjen po božji podobi (Gen 1,26—27), v: BV 37 (1977) 456—477; Zgodovinska resničnost Svetega pisma, v: BV 39 (1979) 180—191; Dalmatinova Biblija in izročilo, v: BV 44

(1984) 279—291; Strah božji — človekov strah, v: Strah in ljubezen, Tretji dan, Ljubljana 1985, 205—220; »Vi vsi ste pa bratje« (Mt 23,8), v: BV 47 (1987) 213—219.

*Drugo: poljudni članki:* 30 v BO, CSS, Družini, Ognjišču ter 6 ocen v BV, CSS in Zn.

**ROZMAN Francè**, rojen 24. 3. 1931 v Sp. Dupljah, Duplje nad Kranjem. Gimnazijo končal v Kranju (1951), teologijo v Ljubljani (1952—1958) z doktoratom (1962) in biblični študij na Papeškem bibličnem inštitutu v Rimu (1965—1967) z licenciatom. Honorarni predavatelj za uvodni študij Svetega pisma (1968), izredni profesor Nove zaveze (1977), redni profesor (1989). Član Srednjeevropskega bibličnega združenja AMB s sedežem v Klosterneuburgu (1972).

*Dela:* Sveto pismo v spisih Janeza Ludovika Schönlebna, disertacija, ciklostil, Ljubljana 1962; Glejte — Človek, dva cikla razmišljanj o Jezusovem trpljenju, Kranj 1964; Jezusova blagovest, prevod evangelijev po grškem izvirniku, Ljubljana 1979; Marko, novozavezna berila v letu B, Nadškofijski ordinariat v Ljubljani 1987; Sveto pismo — moj vsakdan, Knjižice, Ljubljana—Rakovnik 1988; Sveto pismo Nove zaveze, uvodi in opombe žepne izdaje, Nadškofijski ordinariat v Ljubljani 1989. Kot študijski pripomoček slušateljem sestavil skripta: Splošni uvod v Sveto pismo Stare in Nove zaveze, Ljubljana 1970, 203; Posebni uvod v Novo zavezo, Ljubljana 1971, 355; Posebni uvod v Sveto pismo Stare zaveze, Ljubljana 1972, 294; Razlaga sinoptičnih evangelijev, Ljubljana 1975, 417; Razlaga Pavlovih pisem, Ljubljana 1979, 190.

*Razprave in članki:* Predmet in obseg teologije Nove zaveze, BV 26 (1966) 109—120; Poslanstvo sv. Jožefa v odrešenjski zgodovini, BV 26 (1966) 265—279; Zgodovina začetkov v luči najnovejših odkritij, BV 29 (1969) 52—63; Znamenje na nebu, BV 31 (1971) 188—215; Kritična vrednost svetopisemskega besedila v luči mrtvomorskih rokopisnih najdb, BV 32 (1972) 103—137; Z Markom v liturgično leto B, BV 35 (1975) 389—407; Hudi duh skuša Jezusa, BV 36 (1976) 62—81; Ti si Peter, BV 36 (1976) 365—383; Kritična zanesljivost novozaveznega besedila v slovenski ekumenski izdaji Svetega pisma, BV 37 (1977) 77—94; Zveličavne resnice Jezusove mladosti, BV 37 (1977) 494—525; Življenjska moč evangelija, BV 38 (1978) 255—269; Človek in njegov smoter v Pavlovi teologiji, BV 39 (1979) 304—320; Teološki poudarki Lukovega evangelija, BV 40 (1980) 72—88; Jezusov eshatološki govor, BV 40 (1980) 335—354; Svetopisemska resnica in znanost, BV 42 (1982) 332—352; Sodni postopek proti Jezusu pred judovsko oblastjo, BV

44 (1984) 261—278; Evharistija v izvirnem okolju, BV 46 (1986) 3—24; Kako je Trubar prevajal Sveto pismo nove zaveze, BV 46 (1986) 227—240; Odnos med spoloma v Svetem pismu, BV 46 (1986) 339—352; Krekov prispevek k širjenju Svetega pisma na Slovenskem, BV 48 (1988) 45—52; Marija v Svetem pismu, BV 48 (1988) 251—259.

*Drugo:* Objavil 70 recenzij v BV, BS, CSS, Znamenju..., 42 poljudnih člankov ter še 236 drugih prispevkov. Prevedel vezno besedilo in naslove za Kratko Sveto pismo s slikami, Nadškofijski ordinariat v Ljubljani 1968; evangelije in Jakobovo pismo po grškem izvirniku ter opombe Jn, 1 Tes, 2 Tes in Jak iz TOB za jubilejno izdajo Nove zaveze, Ljubljana 1984; Jeremijevo pismo, Baruha in Devtero Daniela po LXX za novi prevod Stare zaveze; Zgodovina božjega ljudstva, novozavezna slikanica, zvezki 25—30, Družina 1987.

**SLAVIČ Matija**, rojen 27. januarja 1877 v Bučočevcih pri Ljutomeru. Po maturi na klasični gimnaziji v Mariboru je študiral teologijo na mariborskem bogoslovnem učilišču (1897—1901). Študij je nadaljeval na Dunaju, kjer je bil 1905 promoviran za doktorja teologije z disertacijo *Das Ephesier- und Kolosserbriefes Lehre über die Person Christi und sein Erlösungswerk*. Leta 1911 je postal nadomestni, 1913 provizorni in 1916 pravi profesor za biblične vede Stare zaveze na Bogoslovnem učilišču v Mariboru. Tu je predaval do 1920, ko je bil poklican za izrednega profesorja na Teološko fakulteto v Ljubljani. Naslednje leto (1921) je bil imenovan za izrednega profesorja. Za biblično stroko se je specializiral že v času svojega študija na Dunaju, nato pa še 1922 v Rimu na Papeškem bibličnem inštitutu. V stroki se je izpopolnjeval tudi na svojih potovanjih po Egiptu in Palestini v letih 1913 in 1927.

Kot profesor Teološke fakultete Univerze v Ljubljani je služboval od 1920 do 1952, ko je bil upokojen. Vmes je bil v letih 1930—1931 in 1937—1938 dekan Teološke fakultete, v letih 1932—1934 in 1939—1940 pa rektor Univerze v Ljubljani.

Po upokojitvi je še šest let predaval na Teološki fakulteti. Umrli je 25. oktobra 1958 v Ljubljani.

Njegovo življenjsko delo je bilo prevajanje Stare zaveze iz hebrejščine. Na narodnem in političnem področju pa ima zasluge za priključitev Prekmurja k slovenskemu ozemlju v Jugoslaviji. O Prekmurju,

ljudeh in kulturi je napisal knjigo in več razprav. V zvezi s tem je pomembna njegova vloga eksperta na mirovni konferenci v Parizu 1919.

*Dela:* Des Ephesier- und Kolosserbriefes Lehre über die Person Christi und sein Erlösungswerk. Gebrüder Preisschrift, Mayer, Wien 1911, 80; *Archeologiae biblicae summarium*, Typographia s. Cyrilli, Marburgi 1912, 47; Uvod v Sveto pismo Stare zaveze, Ljudska knjigarna, Ljubljana 1945, 290 (knjiga ni nikoli izšla; ohranjen je le vezan izvod lomljenih krtačnih odtisov); Uvod v knjigo psalmov, Ljubljana 1951, 150.

*Prevod:* Pet Mojzesovih knjig in Jozuetova knjiga, Družba sv. Mohorja, Celje 1939, XVI + 650 (sicer je prevedel vse hebrejske dele Stare zaveze razen malih prerokov. Ta prevod so uporabili pri izdaji celotnega Svetega pisma 1959—1961. Kot tipkopi sta izšla v Zborniku Teološke fakultete III, Ljubljana 1953 njegov prevod Visoke pesmi in v Zborniku Teološke fakultete V, Ljubljana 1955 njegov prevod Knjige pregovorov, 30—65).

*Poljudni spisi:* V deželi faraonov, Tiskarna sv. Cirila, Maribor 1914, 1923, 1925, 1927, 101 str.; *Sonn- und Festtageevangelien*, Maribor 1916; *Nedeljski in prazniški evangeliji* z razlago in opomini, Knezoškofijski lav. ordinariat, Maribor 1917, 155 + (4); *Na Sinaj*, Jugoslovanska knjigarna, Ljubljana 1929, 155—234 (skupaj s povestjo Zagorski zvonovi /Reimmichl/).

*Razprave in članki:* 41. in 42. psalm, v: VBV 17 (1914) 43—51; K novi izdaji slovenskega sv. Pisma, v: VBV 18 (1916) 85—104; Ali več ko 4000 let pred Kristusom?, v: VBV 19 (1916) 85—108; Postanek pentatevha, v: BV 1 (1921) 201—233; Non auferetur sceptrum de Juda (Gen 49,10), v: BV 3 (1923) 201—209; Čigav je dekalog?, v: Čas 22 (1927/28) 73—85; »Zaveza« in »Mojzes«, v: BV 16 (1936) 181—195.

*Drugo:* 59 ocen v VBV, BV in Času.

**SNOJ Andrej**, rojen 2. 12. 1886 v Št. Vidu nad Ljubljano. Gimnazijo končal v Kranju (1906), Visoko bogoslovno šolo v Ljubljani (1906—1910), teološko fakulteto na univerzi na Dunaju (1910—1913) z doktoratom iz teologije (1913). Docent na Teološki fakul-

teti Univerze v Ljubljani (1920), izredni profesor na novozavezni študij (1923), redni profesor za isti študij (1937). Umril je 29. 12. 1962 v Ljubljani.

*Dela:* Križem po Palestini, MD, Celje 1938; Uvod v Sveto pismo Nove zaveze, Jugoslovanska knjigarna, Ljubljana 1940; Jezus Kristus, Ljudska tiskarna, Ljubljana 1943.

*Prevodi:* Z.F. Jeretom in G. Pečjakom prevedel po grškem izvirmiku Novo zavezo in prevodu dodal razlago, to je Sveto pismo Novega zakona I. del, Ljubljana 1925 in Sveto pismo Novega zakona II. del, Ljubljana 1929. Oskrbel je 2. natis Nove zaveze kot žepno izdajo v založbi Škofijskega ordinariata v Ljubljani 1939 in 3. izboljšano izdajo Sveto pismo Nove zaveze, DsM Celje 1948 ter 4. izdajo v založbi Lavantinskega škofijskega ordinariata v Mariboru 1961. Prevedel encikliko Pija XII. »Divino afflante Spiritu«, Ljubljanski škofijski list 1944, 17—35.

*Razprave in članki:* Ali je monarhični episkopat apostolska ustanova?, Voditelj 15 (1912) 1—13; Sv. Ignacij Antiohijski o primatu, Voditelj 17 (1914) 343—355; Hierarhija v apostolski dobi, BV 1 (1921) 72—88; Harizme in postanek hierarhije, BV 1 (1921) 264—279; Početek episkopata, BV 2 (1922) 46—56; Staroslovanski prevod evangelijev. Njegov pomen za kritiko in eksegezo svetopisemskega teksta, BV 2 (1922) 105:115; Veteroslavicae versionis evangeliorum pro critica et exegesi sacri textus momentum, Biblica 3 (1922) 180—187; Staroslovanski Matejev evangelij, Razprave Bogoslovne akademije 2 (1922) 36; Novi slovanski prevod Svetega pisma Nove zaveze, BV 4 (1924) 193—212; Krek razlagavec svetega pisma, Čas 20 (1925/26) 179—186; K novi izdaji Vulgate, BV 7 (1927) 81—92; Duh in slog evangelijev, BV 12 (1932) 225—235; Grška predloga staroslovanskih evangelijev, BV 14 (1934) 190—196; Staroslovanski rokopisi v Sinajskem samostanu sv. Katarine, BV 16 (1936) 161—180; Jezusov krst sredi zime, BV 36 (1936) 312—313; Pet ječmenovih hlebov in dve ribi v Jezusovih rokah, Zbornik zimske pomoči (1944) 430—435; Nova okrožnica o Svetem pismu, BV 24 (1944) 291—301; Novozavezna znanost v luči najnovejših bibličnih rokopisnih odkritjih, Zbornik Teološke fakultete, Ljubljana 1962, 213—240.

*Drugo:* Recenzije, pregledi in poljudnoznanstveni spisi, v: BV, Oznanilu, Slovincu, Kraljestvu božjem, Bogoljubu in drugod.



## Katedra za osnovno teologijo

### *Zgodovinski pregled*

Katedra z osnovno teologijo je bila ustanovljena 1. julija 1963, ko so združili stolico za krščansko in primerjalno veroslovje s stolico za osnovno in vzhodno bogoslovje.

Po dosegljivih seznamih predavanj je Franc Grivec začel predavati osnovno bogoslovje (o Cerkvi) v letnem semestru 1920. V zimskem semestru 1922/23 pa je začel Lambert Ehrlich predavati veroslovje. Omenjena profesorja sta imela več pomožnih predmetov in seminarjev na teme v zvezi z glavnima predmetoma. Medtem ko je F. Grivec ostal zvest istemu naslovu in temi (nauk o Cerkvi), je L. Ehrlich svojo temo osvetljeval iz različnih vidikov in temu primerno najavljal glavno predavanje.

Tako je Ehrlich leta 1925/26 predaval apologetiko (s posebnim ozirom na primitivna verstva), 1927/28 verstva (krščanstvo v primeri z drugimi verstvi), naslednje leto pa je to temo še razširil s traktatom o »božjem poslanstvu Kristušovem«. V akad. letu 1934/35 pa je preimenoval glavni predmet v apologetiko.

Do 1940/41 sta omenjena predmeta spadala v filozofsko-dogmatično skupino. Tega leta pa se ta skupina razdeli, osnovno bogoslovje (o Cerkvi) in apologetika pa sta uvrščena v dogmatsko skupino.

Po umoru L. Ehrlicha (26. maja 1942) prevzame njegovo mesto Vilko Fajdiga. Ta je svoj predmet poimenoval v

krščanstvo in primerjalno veroslovje in ga 1970/71 razdelil v dve podskupini: teoretična in praktična (pastoralna) apologetika. Od 1971/72 predava V. Fajdiga samo še pastoralno apologetiko in veroslovje, medtem ko teoretično apologetiko prevzame Franc Rode, ki je že od 1968/69 predaval krščansko in primerjalno veroslovje v Mariboru. V. Fajdiga je nehal predavati 1980, F. Rode pa prevzame še veroslovje in pastoralno apologetiko. Slednji da novo vsebino in jo 1981/82 preimenuje v praktično apologetiko.

Po odhodu F. Rodeta v Rim (1981) nadaljuje njegovo delo Drago Ocvirk. 1984 je ukinjena praktična apologetika, ker je odslej sestavni del osnovnega bogoslovja.

Druga veja današnje katedre za osnovno-bogoslovje, ki jo je vodil F. Grivec, je vsekozi ohranila ime osnovno bogoslovje (o Cerkvi). Grivca je 1963 nasledil Franc Perko.

1971/72 je prišlo do ponovne preazdelitve vsebin in imen. Krščansko in primerjalno veroslovje je po vsebinskih in spremembah postalo osnovno bogoslovje, dotedanje osnovno bogoslovje o Cerkvi pa je postalo nauk o Cerkvi. Ko je bil F. Perko jeseni 1986 imenovan za beograjskega nadškofa, je v zimskem semestru 1987 prevzel njegovo delo Bogdan Dolenc.

Poleg osnovnega bogoslovja in nauka o Cerkvi je pri tej katedri še uvajalni predmet z naslovom uvod v Kristusovo skrivnost in bogoslužje. Po navo-

dilih 2. vat. koncila so uvedli 1970/71 v prvi letnik predmet uvod v Kristusovo skrivnost in zgodovino odrešenja. Slušateljem pomaga razumeti cerkveni nauk, njegovo ureditev in apostolske cilje. Po Statutu iz 1980 je dobil sedanji naslov. Predava ga France Oražem.

### *Predmet osnovnega bogoslovja*

Vodilo osnovnega bogoslovja je Petrovo naročilo kristjanom: »Le kdo vam bo škodil, če boste vneti za dobro. Čeprav bi trpeli za krivico, blagor vam. Nikar se ne ustrašite njihovih groženj! Ne dajte se zbegati! Le Gospoda Kristusa slavite v svojih srcih. Vsak trenutek bodite vsakomur pripravljeni odgovoriti, če vas vpraša za razlog vašega upanja. Vendar pa odgovarjajte krotko in spoštljivo, iz dobre vesti« (1 Pt 3,13—16a).

Naloga osnovnega bogoslovja je torej, da predstavi razloge krščanskega upanja. Pri tem se mora po eni strani trdno opreti na Jezusa Kristusa, križanega in vstalega, ki je vir krščanskega upanja, po drugi strani pa mora upoštevati človeka, kateremu odgovarja. Glede človeka ne smemo zanemariti ne odnosa in pristopa do ljudi, ki naj bosta krotka in spoštljiva, kakor tudi ne razumljivosti in razumskosti, torej »odgovornosti« povedanega. Vse to pa je uresničljivo, prepričljivo in verovno samo v čisto določenih okoliščinah, mimo ali zunaj katerih je naša beseda nepomembna in nesmiselna, ker nerazumljiva in zato tudi nerazumna. Vnetost za dobro po Jezusu Kristusu se namreč preverja in vidi le sredi življenjske vihre (tudi krivic, preganjanja, zanikanja...), ne pa v abstrakcijah, notranjosti ali drugem svetu.

Povejmo še natančneje: osnovno bogoslovje obravnava torej govor o Bogu v okviru krščanstva v njegovi konkretni uresničitvi, tj. Cerkvi, ki seveda živi in deluje v določenih družbenih, kulturnih in zgodovinskih okoliščinah.

Čeprav ni mogoče ločiti govora o Bogu od govorca (Cerkev), kajti ni enega brez drugega, vendarle obravnavamo to problematiko z dveh vidikov: po eni strani obravnavamo ta govor, po drugi pa govorca (Cerkev). Tako se osnovno bogoslovje deli na dva dela: prvi se (za zdaj še) imenuje osnovno bogoslovje, drugi pa nauk o Cerkvi (ekleziologija).

### *1. Osnovno bogoslovje*

Danes se katoličani in protestanti vse bolj strinjajo glede naloge osnovnega bogoslovja (v ožjem pomenu). Oboji menijo, da mora razložiti, kako je mogoče govoriti o Bogu in zakaj je to potrebno. Zato mora po eni strani podati izhodiščne osnove za dogmatiko in sistematično urejeno ekleziološko enciklopedijo, po drugi strani pa nadaljevati klasično apologetiko, ki je osvetljevala svoja izhodišča in svoja metodološka pravila. V tem smislu je osnovno bogoslovje tisto, kar je temeljnega v teologiji.

Osnovno bogoslovje je analogno modernim vedam, ki določajo svoje področje v skladu z določeno dejavnostjo, če izpolnjuje tri pogoje: 1. če določi dostop k svojemu »predmetu« na podlagi posebne in temeljne značilnosti človeške dejavnosti, to značilnost pa omogoča prav njen »predmet«, 2. če se ji posreči osamiti, identificirati in imenovati dano in izkušeno stvarnost, na katero meri, v vsej njeni posebnosti, 3. če razloži pogoje za razumevanje besednega podajanja (komunikacije) te stvarnosti. To pomeni, da osnovno bogoslovje obravnava prakso, iz katere izhaja, izkušnje, ki jih ta praksa omogoča, in možnosti, da te izkušnje poda ter teoretično izrazi.

Hkrati pa je njegova tradicionalna naloga, da izrečno in argumentirano zagovarja teološko dejavnost v določenem družbenozgodovinskem kontekstu. Teološka obravnava temeljev, še zlasti zgodovine vere, doseže na-

mreč svoj namen, kolikor da smisel tej zgodovini za naš čas in nakaže možne aplikacije. Tako je osnovno bogoslovje veda o praksi ali aplicirana veda, seveda pod pogojem, da zgodovinska hermenevtika in sistematična obdelava vzdržujeta tesne odnose s prakso.

Zgodovinsko gledano je osnovno bogoslovje mlada teološka disciplina, ki se je osamosvojila v prejšnjem stoletju. Nastala je kot katoliški odgovor na razsvetlensko zanikanje razodetja. Vendar pa je bil manevrski prostor nove discipline teoretično in institucionalno zelo omejen. Pojem razodetja namreč, ki ima osrednjo vlogo, so si zamišljali kot podajanje resničnih trditvev. Dokazovali so, da je razodetje kot posredovanje neznanih resnic možno in celo potrebno (*demonstratio religiosa*), da je do tega razodetja res prišlo (*demonstratio christiana*) in da je edino Cerkev njegova ohranjevalka in razlagalka (*demonstratio catholica*).

Po koncilu se je začelo bolj plodno obdobje tudi za osnovno bogoslovje, saj je smelo začeti s pridom uporabljati spoznanja različnih ved, predvsem tistih o človeku. Hkrati je prisluhnilo izzivom, s katerimi se sooča sodobno človeštvo. S tem ko je sestopilo s svoje abstraktne samozadostnosti in pravovernosti, vkljenjeni v preživelu racionalnost, se je dialoško pridružilo ljudem v teoretičnem in praktičnem iskanju poti, ki vodijo s tega sveta, kakršen že je, v svet, kjer bo človek (in človeštvo) malo manj bivanjsko in duhovno ogrožen.

Pri nas je prvi začutil potrebo o povezavi med teorijo in prakso v osnovnem bogoslovju Vilko Fajdiga. Poleg teoretične apologetike je začel poučevati tudi praktično ali pastoralno. Tedaj je bila to novost ne le pri nas, marveč v katoliški Cerkvi. Toda avtorju ni uspelo, da bi dal svoji intuiciji zadostno teoretično in metodološko težo, ker takrat še ni mogel (smel?) opustiti neosholastičnega načina razmišljanja.

Ta premik je storil Franc Rode, ki je v osnovno bogoslovje vpeljal zgodovinsko razsežnost razodetja. V zadnjem času pa se poleg zgodovinskosti vse bolj upošteva tudi komunikacijska dejavnost kot nosilka (omogočevalka), ustvarjalka vsega človeškega in seveda tudi krščanskega.

## 2. *Nauk o Cerkvi (ekleziologija)*

Po prvem vatikanskem koncilu (1869/70) se je nauk o Cerkvi razvijal v dveh smereh, ki sta bili navzoči že na koncilu. Večina teologov je še vedno vztrajala na obrambnih stališčih in se osredotočala na papeževu vrhovno oblast, njegovo nezmotljivost in hierarhično ureditev Cerkve. Druga, manjša skupina teologov se je trudila, da bi uravnoveženo predstavila Cerkev kot hkrati vidno in nevidno, skrivnostno stvarnost. Nekako do konca prve svetovne vojne prevladuje v teoloških priročnikih ideja Cerkve, ki sloni na oblasti in naglašaja njeno zunanjo, pravno razsežnost.

Šele med obema vojnama se apologetske teme umaknejo v ozadje in prepustijo mesto obravnavanju notranje resničnosti in dinamizma Cerkve, zlasti povezavi s Kristusom, ki po njej nadaljuje svoje odrešenjsko poslanstvo. Leta 1922 zapiše Romano Guardini: »Priče smo religioznemu dogajanju nepredvidljivih razsežnosti: Cerkev se prebujala v dušah.«

V naslednjih letih preplavi katoliško misel pojem Cerkve kot Kristusovega skrivnostnega telesa, ki postane tipičen za obdobje med obema vojnama. Vodilna misel številnih gibanj v teh letih je duhovna poglobitev. Zanimanje za notranje življenje Cerkve oživi pod vplivom bibličnega gibanja, ki z bogatimi podobami opisuje povezanost med njenimi vidnimi in nevidnimi prvinami (npr. Cerkev kot božji tempelj, božje kraljestvo, božje ljudstvo). Vračanje k spisom cerkvenih očetov

budi zavest, da je Cerkev božje ljudstvo, ki iz krsta in evharistije raste v Kristusovo telo. Liturgično gibanje ozdravlja krščansko duhovnost individualizma, krepí zavest občestva in usmerja k življenju iz božje besede in iz združenja s Kristusom. Iz želje, da bi se čim večjemu številu ljudi omogočila vključitev v življenje Cerkve, oživi misijonsko gibanje. Ekumensko gibanje začne ustvarjati ozračje dialoga in nagiba kristjane, da iščejo skupne, zlasti nevidne prvine v različnih krščanskih Cerkvah. Gibanje Katoliške akcije naglasi zakramenta krsta in birme, ki slehernega kristjana vcepita v Kristusovo skrivnostno telo in mu nalagata dolžnost apostolata. Pod vsemi temi vplivi gradijo teologi nauk o Cerkvi predvsem na ideji Cerkve kot Kristusovega skrivnostnega telesa, pri nas to še posebej velja za Franca Grívca.

Krona tega prizadevanja je okrožnica Pija XII. *Mystici corporis* (O Kristusovem skrivnostnem telesu, 1943), ki pomeni tudi prelom v juridično-hierarhičnim umevanjem Cerkve. Tudi laikom je priznan delež v njej. Kristus — glava in Cerkev — njegovo skrivnostno telo sta ena skrivnostna oseba, »polnost Kristusova«, nekaj enotnega in nedeljivega. Pomanjkljivost okrožnice pa je, da enači skrivnostno telo z rimsko-katoliško Cerkvijo in ne obravnava eklezioLOGIJE drugih krščanskih Cerkva.

Okrožnica je spodbudila teologe k raziskovanju nevidnih prvin Cerkve. Po drugi svetovni vojni mnogi obravnavajo navzočnost in delovanje Svetega Duha v njej. Njeno notranjo edinost vidijo utemeljeno v edinosti Svete Trojice. Ne govorijo več toliko o kvantitativni in geografski vesoljnosti (katolištvu) kot o kvalitativni, ki je v tem, da je zmožna sprejeti vse narode z njihovimi posebnostmi in je odprta za vse pristne vrednote drugih verstev in kultur. V ospredje teoloških razprav vse bolj postavljajo odrešenijsko poslanstvo ško-

fov, duhovnikov in laikov. Cerkev kot celoto pojmujejo kot božje ljudstvo, kot temeljni zakrament (O. Semmelroth, H. Schillebeeckx) in kot občestvo (koinonija) (J. Hamer). Skratka, teologi obravnavajo nauk o Cerkvi bolj z vidika njene notranje vsebine (dogmatično) kot pa z vidika njenih zunanjih, vidnih prvin, kot sta hierarhija in pravo (apologetično).

Kar je I. vaticanski koncil moral pustiti nedokončano — bil je pretrgan zaradi političnih razmer v Italiji — je bilo treba nadaljevati na koncilu, ki ga je leta 1962 sklical papež Janez XXIII. To pa je ravno nauk o Cerkvi, o njeni notranji naravi, prenovitvi, o edinosti kristjanov in o dialogu z današnjim svetom. Drugi vaticanski koncil je bil v resnici »koncil Cerkve o Cerkvi« (K. Rahner), o Cerkvi »navznoter in navzven« (kard. J. L. Suenens).

Dogmatična konstitucija o Cerkvi (*Lumen Gentium*), sprejeta 21. novembra 1964, je sad omenjenega razvoja teologije med konciloma pa tudi sad dela koncilskih očetov in teoloških strokovnjakov. Podaja temeljna načela, ki nam povedo, kako Cerkev na podlagi božjega razodetja umeva sama sebe, svoje najgloblje bistvo, kakršno izvira iz večne skrivnosti troedinega Boga, ki v svoji svobodni ljubezni hoče umne stvari napraviti deležne svojega veličastva in svoje sreče. Ta konstitucija je središčni in temeljno dokument tega koncila in podlaga za vse drugo, o čemer je koncil razpravljal in odločal.

Ključni pojem koncilske eklezioLOGIJE je Cerkev kot občestvo (koinonia, communio): kot »vesoljni zakrament odrešenja« služi globokemu notranjemu zedinjenju ljudi z Bogom in hkrati edinosti človeštva. Je hkrati ineločljivo vidna in nevidna, božja in človeška. V svoji zgodovinski razsežnosti se razodeva kot božje ljudstvo, ki potuje proti svojemu končnemu, eshatološkemu cilju.

V obravnavanju hierarhične zgradbe Cerkve se koncil posveti zlasti škofovski službi in s tem dopolni prejšnji koncil. Novo je načelo zbornosti (kolegialnosti), po katerem ima zbor škofov s papežem in pod njim isto oblast kakor papež. Škofovsko posvečenje je jasno opredeljeno kot zakrament in sicer najvišja stopnja zakramenta svetega reda. Nadalje so ovrednotene krajevne Cerkve (škofije), ki ustvarjajo različnost znotraj katoliške edinosti. Prvikrat v zgodovini koncil posveti celo poglavje laikom in opiše njihovo vlogo v Cerkvi in svetu. Naglasi tudi, da je poslanstvo Cerkve, da vse, ki so vanje včlenjeni, vodi k svetosti. Redovniki imajo prav zato v njej lastno in nenaдомestljivo poslanstvo. Bistvo hierarhičnih služb ni vladanje in gospodovanje, ampak služenje. S koncilom se katoliška Cerkev tudi uradno pridruži ekumenskemu gibanju in si zastavi za enega glavnih ciljev pospeševati obnovitev edinosti med vsemi kristjani.

Pokoncilski nauk o Cerkvi obravnava pozitivne in negativne premike v prenovi. Soodgovornost v krajevni in vesoljni Cerkvi, zlasti vloga laikov, je dobila poglobljeno utemeljitev in se vedno bolj uveljavlja. Cerkev nastopa iz ozkega kroga in namesto obrambe svojih stališč vzpostavlja dialog s sve-

tom, z drugače mislečimi in drugače verujočimi. Vidno mesto v obravnavanju njenega sedanjega trenutka ima tudi prenova cerkvenih struktur v duhu zbornosti (ustanovitev sinode škofov in raznih svetov na ravni vesoljne in krajevne Cerkve).

Odpirajo se nova vprašanja, ki jih narekujejo bodisi razvoj sveta bodisi odnosi znotraj Cerkve. Sem spada sekularizacija, ki prehaja v sekularizem, to je v popolno zanikanje Boga in vsega religioznega. Mlade Cerkve tretjega sveta se ukvarjajo z inkulturacijo krščanstva v njihovo miselnost in razmere. Znotraj cerkvenega življenja stopajo v ospredje vprašanja kot so: odnos med cerkvenim učiteljstvom in teologi, med vesoljno in krajevno Cerkvijo, vloga laikov in žene v Cerkvi. V odnosu Cerkve — svet je vedno aktualnejše vprašanje, kako učinkovito vzpostaviti dialog in premagovati kričeča nasprotja v svetu.

Razmere pri nas narekujejo, da se teologija loteva specifičnih tem, predvsem vprašanj dialoga in sožitja z drugače mislečimi. Med vidnejšimi zastopniki slovenske teološke misli je Franc Perko, ki je v številnih člankih in predavanjih obravnaval široko paleto ekumenskih in eklezioloških tem. Poleg njega so bolj pod dogmatičnim vidikom pisali o teh vprašanjih Anton Strle, Vekoslav Grmič in Anton Štrukelj.

**DOLENC Bogdan** se je rodil 25. 8. 1953 na Četeni ravnih, župnija Javorje nad Škofjo Loko. Po maturi na gimnaziji Poljane v Ljubljani (1972) je študiral teologijo in diplomiral na TF v Ljubljani leta 1979. Naslednji dve leti se je specializiral iz dogmatične teologije in opravil magisterij (1981). Študij dogmatike je nadaljeval na Papeški univerzi Urbaniani v Rimu in leta 1985 dosegel doktorat iz teologije. Kaplanoval je v župnijah Grosuplje (1979—81) ter Novo mesto — Kapitelj (1985—87). Od leta 1987 dalje je honorarni predavatelj nauka o Cerkvi,

teologije nekatoliških Cerkva ter teoloških osnov dialoga. Od leta 1989 je glavni urednik Bogoslovnega vestnika.

*Dela:* Kristjanov odnos do sveta po nauku kardinala J. H. Newmana, Ljubljana 1981 (magistrsko delo, tipkopis); »World« an the Christian attitude to it according to the sermons of John Henry Cardinal Newman, Roma 1985 (disertacija, tipkopis); Teologija laikata 2. vatikanskega cerkvenega zbora, v: BV 47 (1987) 231—240; Nauk kardinala J. H. Newmana o verskem položaju narodov, ki Kristusa še ne poznajo, v: CSS 22(1988) 83—86. Objavil je tudi nekaj prevodov v BV.

**EHRlich Lambert** se je rodil 18. septembra 1878 v Žabnicah v Kanalski dolini in je bil umorjen 26. maja 1942 zjutraj na Streliški ulici v Ljubljani. Njegov oče je bil Ivan, posestnik, gostilničar in lesni trgovec, mati pa Magdalena Mikosch. osnovno šolo je obiskoval v Žabnicah, gimnazijo v Celovcu (1889—97), bogoslovje v Innsbrucku (1898—1902) in v Rimu. V duhovnika je bil posvečen 20. julija 1903. Isto leto je bil promoviran v Innsbrucku za doktorja teologije. Služboval je kot kaplan v Beljaku (1903), stolni kaplan v Celovcu (1903—07), škofov tajnik (1907—10), profesor v celovškem bogoslovju (1910—19). Kot izvedenec za razmere na Koroškem je bil 1919 imenovan v jugoslovansko delegacijo na mirovni konferenci v Parizu. Tam je objavil obsežno poročilo *La Carinthie* (1919). Potem je v Parizu in Oxfordu nadaljeval etnološke in verstveno primerjalne študije zlasti v zvezi s prvotnimi kulturami (1921—21). O tem je napisal knjigo *Origin of Australian Beliefs* (1922). Isti predmet je obravnaval v razpravi *Tribal Initiation and Secret Societies in Australia*, objavljeno v *Compte rendu de la III. Semaine d'Ethnologie religieuse*, 1922. Leta 1922 je postal prof. primerjalnega veroslovja na teološki fakulteti v Ljubljani, kar je ostal do umora.

Ehrlich je deloval v raznih organizacijah. Več let je bil odbornik celovške Družbe sv. Mohorja. Bil je vodilni duh katoliškega prosvetnega dela med koroškimi ljudstvom. 1904 je dal pobudo za ustanavljanje delavskih in izobraževalnih društev. Sam je 1905 ustanovil Slovensko delavsko društvo v Podljudelju. Ustanovil je tudi duhovniško združenje Sodaliteta presvetega Srca Jezusovega in pozneje razne organizacije za podpiranje misijonov. 1913 je v Celovcu izdal knjižico *Aus dem Wilajet Kärnten*, kjer prikazuje, kako se slovenski narod bori za naravno pravo svojega obstoja. 1931 je v Gorici izšel njegov višarski molitvenik *Na sveti poti* (nepodpisan). Zlasti se je zanimal za dijaštvo. Bil je cerkveni zastopnik pri Slovenski dijaški zvezi, pri akademski zvezi, pri akademskem klubu Straža ter pri marjanski kongregaciji za akademike. Večkrat je predaval na dijaških tečajih na Svetih Višarjah.

*Dela:* V nemščini je 1920 napisal v založbi Slovenske krščanske socialistične zveze na Koroškem knjižico o višarski Mariji, 1912 Dr. Aigner

und Lourdes (1912); objavil je tudi dve knjigi: obširno delo *Katoliška Cerkev, kraljestvo božje na zemlji I—III*, Celovec 1919, 1927, 1928; Irska, Celovec 1942.

*Razprave:* Ein angeblicher Kompromiss der katholischen Kirche mit dem Neomalthusianismus, v: Th. pr. *Quartalschrift* 1917; v slovenščini je začel objavljati krajše sestavke v *Koledarjih Mohorjeve družbe* (1909, 1910, 1922, 1925). V Dobrem pastirju je izšlo nekaj njegovih cerkvenih govorov (1913, 1917). Voditelj v bogoslovnih vedah je objavil njegovo razpravo *Kantova kritika naših dokazov za bivanje božje* (1910), v SMI je napisal: *Državni šolski načrti v Jugoslaviji in šolska zakonodaja po drugih državah* (1923). Največ pa je objavljajl v Času: *Veliki pomor XX. stoletja (neomalthuzianizem)* (1914); *Starost človeškega rodu v luči prazgodovine* (1922); *Prazgodovinski grobovi* (1923); *Ruski boljševizem* (1923—24); *Čudež* (1930—31); *Razvojna teorija* (1938—39, 1939—40). V *Bogoslovnem vestniku*: *Predmet in metoda primerjalnega veroslovja* (1922); *Bogovi* (1924, 1925); *Notranje razmerje v anglikanski cerkvi* (1927); *Spiritizem* (1928); *Okultizem v grških orakljih in misterijih* (1928); *Samnizem* (1929); *Magija primitivnih narodov* (1934); *Osební značaj Kristusov* (1935). Vmes je pisal ocene strokovnih bogoslovnih knjig.

*Skripta:* *Theologia fundamentalis* ali *apologetica* (45 + 32 + 18); *De inspiratione* (5); *Veroslovje — De religione in genere* (70 + 147); *Kozmologija ali metafizika sveta* (31 + 39); *Prazgodovinske in protohistorične kulturne dobe* (39).

**FAJDIGA Vilko** se je rodil 22. junija 1903 v Radovljici na Gorenjskem. Mašniško posvečenje je prejel 26. junija 1926. Na Katoliškem inštitutu v Parizu je študiral apologetiko in tam l. 1929 doktoriral z disertacijo *Le probleme moral et sa solution d'après le Bouddha et d'après Jesus-Christ*. Na Institut d'Ethnologie à l'Université de Paris je diplomiral 30. oktobra 1928. Leta 1943 je začel kot docent predavati apologetiko na teološki fakulteti v Ljubljani, kjer je postal izredni profesor 1952, redni pa 1967. Svojo profesorsko kariero na teološki fakulteti je zaključil v akademskem letu 1980/81. Ob njegovi osemdesetletnici se mu je teološka fakulteta oddolžila 22. junija 1983 s posebno zahvalo in priznanjem za njegovo znanstveno, pedagoško in upravno delo v tej ustanovi. Umril je v Ljubljani 5. maja 1984.

Profesor Fajdiga je bil vsestransko angažiran in je opravljal različne dolžnosti v ljubljanski (nad)škofiji in vsej slovenski Cerkvi, od 1966 je bil tudi svetovalec rim-

skega Tajništva za neverne. Bil je glavni urednik več listov: Naša zvezda (8a., 9., 10., 11. letnik), Oznanilo (ves čas) in Cerkev v sedanjem svetu (prvi trije letniki).

*Dela:* Začeti je treba, Ljubljana 1937, 54; Božji otroci, Ljubljana 1940, 128; Pisma o trpljenju, Ljubljana 1940, 100; Moralni čudeži in njihova kriteriološka vrednost, Ljubljana 1942, 99; V žaru stoletnice, Ljubljana 1958 (ciklostil) 107; Marija v življenju Cerkve, Ljubljana 1965 (ciklostil), 184; Teoretična apologetika. Krščansko primerjalno bogoslovje. O znanstvenih temeljih krščanskega verovanja, Ljubljana 1966 (ponatis) 244; De appetibilitate revelationis christianae je izšla v drugi predelani izdaji z naslovom Pot vere, Ljubljana 1964, 302; O zgodovinski podobi najstarejše religije, Ljubljana 1963, 100; Misiologija (druga izpopolnjena izdaja), Ljubljana 1966, 114.

*Razprave, članki:* Fatimska prikazovanja, BV 23 (1943) 172—206; Brahmanizem in krščanstvo, BV 24 (1944) 146—176; Nov in važen dokument, BV 26 (1946) 35—43; Iz Boga — za ljudi — po Cerkvi, BV 26 (1946) 180—189; Problemi teologije verstev, BV 28 (1948) 43—59; Lamaizem in katolicizem, Čas 28 (1948) 303—311; Problemi akomodacije, ZbTF I., 104—134; Ideja najvišjega bitja v zgodovini verstev, ZbTF III., 17—54; Še o predmetu apologetike, ZbTF IV., 72—89; O veri in verstvih, ZbTF VIII., 124—138.

*Drugo:* Poljudni članki, ocene in prikazi (60 enot). Veliko njegovih razprav, člankov in ocen je zaradi težkih poveljnih časov ostalo v rokopisu.

**GRIVEC Franc**, rojen 9. oktobra 1878 v Velikem Lipovcu v župniji Ajdovec na Dolenjskem kot sin kmečkih staršev. Že kot gimnazijec v Ljubljani (1890—98) in nato kot bogoslovec se je živo zanimal za slovanske jezike in književnost. Po duhovniškem posvečenju (1902) je nadaljeval teološke študije v Innsbrucku (1902—1905) in jih sklenil z doktorsko tezo o zgodovinskih poskusih zedinjenja v katoliško Cerkvijo med vzhodnimi Slovani. Po vrnitvi v domovino je krajši čas kaplanoval v Dobu pri Domžalah. Eno leto (1906—07) je bil študijski prefekt, zatem pa do 1919 docent in profesor filozofije in fundamentalne teologije v ljubljanskem bogoslovnem semenišču. Po prvi svetovni vojni so ga poklicali za rednega profesorja vzhodnega bogoslovja na Univerzo v Zagrebu. Leta 1920 se je vrnil v Ljubljano in tu prevzel katedro za traktat o Cerki. Predaval je tudi vzhodno teologijo. Sodeloval je pri oblikovanju Teološke fakultete, ko je leta 1921 začela izdajati znanstveno teološko revijo Bogoslovni vestnik. Češki prijatelji so

ga že leta 1903 povabili na zborovanje teologov in izobražencev v Velehrad. Glavni namen njihovega delovanja je bilo zblizanje med pravoslavno in katoliško Cerkvijo. Do leta 1947 se je Grivec kot predavatelj in organizator udeleževal vseh znanstvenih kongresov na Velegradu. Sam se je ogrel in druge navduševal za cirilmetodijsko misel, ki je gledala v svetih bratih Cirilu in Metodu apostola vesoljne cerkvene edinosti in zastopnika ene, vesoljne Cerkve iz obdobja pred razkolom. V zvestobi njuni dediščini naj Slovani kot most povezujejo krščanski Vzhod in Zahod in s tem izpolnijo svojo posebno nalogo v organizmu Cerkve.

Leta 1924 je napisal prvi slovenski ekleziološki priročnik Cerkev. To je tudi prvi katoliški učbenik, ki obsežneje upošteva pravoslavno pojmovanje Cerkve. Ker je prva izdaja knjige pošla, je l. 1936 napisal knjigo Kristus v Cerki, namenjeno širšemu krogu bralcev. Drugo, popolnoma predelano izdajo knjige Cerkev pa je izdal 1943. Istega leta je izšla okrožnica papeža Pija XII. *Mystici Corporis*, ki jo je Grivec prevedel in opremil s komentarjem.

Leta 1927 je objavil prvo delo o svetem Cirilu in Metodu. Izsledki njegovih raziskav te problematike pred 2. svetovno vojno so zbrani v latinskem prevodu Žitja Konstantina in Metodija (1941).

V letih pred 2. svetovno vojno je z mnogimi razpravami in kritičnimi ocenami živahno posegal v teološke diskusije. Vse bolj je postavljajal v ospredje cirilmetodijsko problematiko: življenje, delo in nauk svetih bratov, bizantinološka in slavistična vprašanja. Dokazal je tesno zvezo naših najstarejših književnih spomenikov in naše zgodovine z delovanjem Cirila in Metoda. Filozofska fakulteta v Ljubljani je l. 1951 izdala njegov popravljeni in z opombami opremljeni slovenski prevod Žitja Konstantina in Metodija. Razprave o njunem življenju in delu je strnil v nemški knjigi Konstantin und Metod, Lehrer der Slaven (1960). Malo pred njegovo smrtjo l. 1963 je Mohorjeva družba v Celju izdala njegovo delo Slovanska blagovestnika sv. Ciril in Metod 863—1963. Franc Grivec je umrl 26. junija 1963 v Ljubljani.

Vodilna misel njegovega teološkega snovanja je bila: Kristus živi in deluje v Cerki kot svojem skrivnostnem telesu, katerega glava je. Grivec je bil navdušen de-

lavec za edinstvo kristjanov, teolog, slavist, zgodovinar in organizator. Na temelju skupne teološke dediščine, ki jo je odkrival v staroslovanskih virih, je skušal preraščati nasprotja med vzhodnim in zahodnim namokom o Cerkvi.

*Dela:* Cerkev, Ljubljana 1924<sup>1</sup>, 1943<sup>2</sup>; Kristus v Cerkvi, Ljubljana 1936; Krščanstvo in Cerkev, Ljubljana 1941; Okrožnica papeža Pija XII., Skrivnostno telo Jezusa Kristusa, pojasnil F. Grivec, Ljubljana 1944; Cerkevno prvenstvo in edinstvo po bizantinskem pojmovanju, Teološka fakultete, Ljubljana 1921 (v slovenščini in latinščini); Slovanska apostola sv. Ciril in Metod, Ljubljana 1927; Žitja Konstantina in Metodija, Celje 1936; Slovenski knez Kocelj, Ljubljana 1938; Konstantin und Method, Lehrer der Slaven, Wiesbaden 1960; Slovanska blagovestnika sv. Ciril in Metod 863—1963, MD, Celje 1963.

*Razprave in članki:* Dopolnila k drugi izdaji knjige Cerkev, v: Zbornik TF III (1953) 124—146; Vzhodno cerkveno vprašanje, v: VB 12(1909) 221—260; F. Dostojevskij in V. Solovjev, v: BV 11(1931) 97—142; Vladimir S. Solovjev in njegovo delo, v: Zbornik TF IX (1959) 1—86; Pravovernost sv. Cirila in Metoda, v: BV 1 (1921) 1—43; Vitae Constantini et Methodii, v: Acta Academiae Velehradensis 17 (1941) 1—127; 161—277 (lat. prevod).

Grivčovo obsežno bibliografijo je delno pričel M. Pantelić v okviru razprave Život posvečen čirilmetodskoj problematici, v: Slovo XIII, Časopis staroslavenskog instituta Zagreb 1963, 184—193. Najpopolnejši seznam pa je uredil Lojze Kovačič DJ v svoji doktorski disertaciji z naslovom Prispevek dr. Franca Grivca k razvoju ekleziozologije v prvi polovici 20. stoletja, Ljubljana 1983, 13—36 (tipkopis). Bibliografijo je razvrstil v pet skupin: a) ekleziozološki spisi (93 enot), b) ekumenski spisi (123), c) ciril-metodijska vprašanja (256), d) književnost slovanskih narodov (96), e) rokopisi ekleziozološkega značaja (11).

**OCVIRK Drago** se je rodil v družini šestih otrok 26. decembra 1951 v Celju. Tam je obiskoval osnovno šolo, maturiral je v Zagrebu in se 1972 vpisal na teološko fakulteto v Ljubljani, kjer je končal tri letnike, narkar je odšel v Pariz in nadaljeval študij teologije. Magisterij je dosegel l. 1980, leta 1984 pa je doktoriral iz teologije na L'Institut catholique de Paris z disertacijo *La foi et le credo. Essai théologique sur l'appartenance chrétienne*. Med študijem teologije je študiral še biblično grščino in hebrejščino ter diplomiral na ELOA (inštitut za poučevanje starih vzhodnih jezikov).

Po opravljenem magisteriju 1980 je postal asistent za krščansko antropologijo na L'Institut catholique de Paris, naslednje leto (1981) pa še asistent za osnovno bogoslovje, nekrščanska verstva in misiologijo na ljubljanski teološki fakulteti. Tako je izmenično predaval zimski semester doma, poletnega pa v Parizu, vse dokler ni bil 1987 imenovan za docenta v Ljubljani.

Poleg številnih predavanj za izobraženec po vsej Sloveniji je še glavni urednik Misijskih obzorij ter zbirke Teološki priročniki pri Mohorjevi družbi.

*Dela:* *La foi et le credo. Essai Théologique sur l'appartenance chrétienne*, Paris, Cerf, Cogitatio fidei 131, 1985, 173.

*Razprave in članki:* *La révélation et le savoir. A partir et en marge de la Constitution Dei Verbum*, v *Lumen vitae*, Bruxelles, ed. française, vol. XXXVI. 1981/2, 149—185; Razodetje in vedenje, BV 41 (1981) 192—223; Racionalnost, simbolni red in krščanstvo, BV 41 (1981), 461—492; Vera v zgodovini in družbi. Prikaz politične teologije J. B. Metzja, BV 42 (1982) 64—81; Nova pota in premiki v teologiji po drugem vatikanskem koncilu, v: 20 let po koncilu, Ljubljana 1984, 74—94; Misijska dejavnost in misel danes, BV 44 (1984) 365—378; Praktična apologetika Vilka Fajdiga, BV 44 (1984) 425—429; Dialog Cerkve s kulturo, BV 45 (1985) 229—243; Teologija osvoboditve v Latinski Ameriki, v: Mohorjev Koledar, Celje 1985, 48—52; Od svetega k Bogu, v: Vrednote, Ljubljana 1986, 7—24; Sveto in religije, BV 46 (1986) 25—38; Krščanstvo med Bogom in svetim, BV 46 (1986) 127—140; Kristus med krščanskim in nekrščanskimi izročili, v: Katoliški misijoni, Buenos Aires 1986.; Nevera vernih in vera nevernih, v: Kateheza v slovenski sekularizirani družbi, Maribor 1987, 1—20 (predelal in dopolnjen članek je izšel tudi v hrvaškem prevodu: Nevjera vjernika i vjera nevjernika, v: Kateheza, Zagreb 1987/4, 98—100); Spreminjanje družbe in religiozni položaj človeka, v: CSS 21 (1987) 98—100; Kristjani v javnosti, BV 47 (1987) 105—113; Uloga redovnika u povijesti i danas, Bilten viših redovničkih predstojnika Jugoslavije, december 1987; Blagodejna »ovdečnost« krščanstva, v: 21. Študijski dnevi, Draga 86, Trst 1987, 107—124; Globinske spremembe v teologiji in njihov pomen za oznanjevanje, v: CSS 22 (1988) 79—83; Najprej človek, v: BV 48 (1988) 409—426; Kristjan pred jutrišnjim dnevom, v: Prelomni časi, Ljubljana 1989, 185—213; Univerzalnost človekovih pravic in univerzalnost vere, v: BV 49 (1989) 187—203; Vera v komunikaciji, v: CSS 23 (1989) 162—166.

Objavljenih je tudi več ocen v BV in poljudnih člankov v Družini, Božji besedi (Toronto) in Misijskih obzorjih, ki jih ureja.



**PERKO Franc** je bil rojen na Krki 19. 11. 1929 kot sin kmečkih staršev. V Ljubljani je leta 1949 končal klasično gimnazijo in se nato vpisal na teološko fakulteto. Duhovniško posvečenje je prejel 29. junija 1953, a zaradi služenja vojaškega roka in 3 letnega zapora je končal teološko fakulteto šele leta 1961. Podiplomski študij je nadaljeval pri prof. Francu Grivcu na ljubljanski teološki fakulteti in ga dovršil prav ob smrti prof. mentorja junija 1963 z disertacijo »Filozofija in teologija sv. Cirila in Metoda«. Že februarja 1964 je bil poklican na teološko fakulteto v Ljubljani kot honorarni predavatelj nauka o Cerkvi in vzhodnega bogoslovja. V letih 1965 do 1968 se je izpopolnjeval na Vzhodnem inštitutu v Rimu, kjer je napravil licenciat iz vzhodnega bogoslovja. Docent je postal leta 1971 in 1976 izredni profesor katedre za osnovno bogoslovje in katedre za dialog. Pet let je bil dekan Teološke fakultete v Ljubljani. Leta 1986 je bil imenovan za beograjskega nadškofa in metropolita. Ob koncu novembra 1989 je bil upokojen kot profesor teološke fakultete. Od leta 1986 je član Mednarodne teološke komisije pri Kongregaciji za nauk vere v Rimu in dolgoletni član Sveta za nauk vere pri JŠK, katerega sedaj vodi kot predsednik.

*Dela:* Teologija sv. Cirila in Metoda, inavguralna disertacija, Ljubljana 1963; Nauk o Cerkvi (razmnoženo), Ljubljana 1971; Eden je Gospod, Ljubljana 1973; Verstva v Jugoslaviji, Celje 1978; Principi ekumenizma (skripta) 1974.

*Razprave in članki:* Božje kraljestvo v dogmatski konstituciji »Luč narodov«, v: »Božje kraljestvo« 1966; Kakšne spremembe zahteva II. vat. koncil v katehizaciji nauka o Cerkvi, v: BV 26 (1966) 169—179; O odgovornosti v Cerkvi v luči dogmatske konstitucije »Lumen gentium«, v: BV 29 (1969) 267—284; Cerkev — institucija in odrešitveno dogajanje, v: BV 30 (1970) 96—110; Krščanski vzhod, obj. v zborniku »V edinosti« 1972; Zgodovina Cerkve v šolskih učbenikih, v: BV 41 (1981) 287—309; Mit napredka, v zborniku »Ali bomo preživeli?«, Celje 1982.

*Drugo:* F. Perko je sodeloval s svojimi prispevki v raznih slovenskih deloma tudi tujih listih, revijah in zbornikih zlasti s področja nauka o Cerkvi, ekumenizma in s področja odnosov med Cerkvijo in družbo. Vseh njegovih člankov je preko 200, poleg tega pa še več poročil in ocen (45). Sodeloval je tudi pri novih izdajah Jugoslovanskega leksikona s prispevki o Cerkvi v Jugoslaviji.

**RODE France** je rojen 23. septembra 1934 v Ljubljani. Leta 1952 maturiral v Buenos Airesu. Od 1954 do 1957 študij filozofije na Visoki teološki šoli v Escobarju (Provinca Buenos Aires, Argentina), v letu 1956/57 študij teologije na Gregorianski univerzi v Rimu, od 1957 do 1960 nadaljevanje študija teologije na Katoliškem Inštitutu v Parizu; leta 1960 licenciat iz teologije. Od leta 1960 do 1963 specializacija iz osnovnega bogoslovja na Katoliškem Inštitutu. Leta 1963 disertacija z naslovom »Le miracle dans la controverse moderniste«.

Leta 1969 postal honorarni predavatelj za misijologijo in zgodovino nekrščanskih verstev na Teološki fakulteti v Ljubljani, pozneje je prevzel še predavanja osnovnega bogoslovja in modernega ateizma. Docent leta 1971, izredni profesor leta 1976. Jeseni leta 1981 odšel v Rim na Tajništvo za neverujoče. Dne 27. julija 1984 dal odpoved na Teološki fakulteti v Ljubljani.

Član Slovenske teološke akademije v Rimu (1981); od 1973 do 1981 konzultor Tajništva za neverujoče v Rimu. Od 1982 do 1987 podtajnik Tajništva za neverujoče, od 1987 tajnik Papeškega sveta za dialog z neverujočimi; od 1987 konzultor Papeškega sveta za Migracije in turizem in Papeškega sveta za interreligijski dialog; od 1987 član »capella pontificia«.

*Dela:* Le miracle dans la controverse moderniste, Paris, Beauchesne, 1965, 287; Uvod v moderni ateizem, Tinje, Dom prosvete, 1977, 199; Teologija zgodovine, Ljubljana, Naše tromostovje, 1977; Živa verstva, Celje, Mohorjeva družba, 1977, 157; Elementi misijologije (skripta), Ljubljana, 1978, 50; Osnovno bogoslovje (skripta), Ljubljana 1979, 269; Obredi uvajanja (skripta za seminar), Ljubljana 1980, 27; Ožarjeno bivanje, Ljubljana, Družina 1982, 206; Kriterij krščanstva v pluralistični družbi, Tinje, Dom prosvete 1977; La morale chrétienne demain (v sodelovanju s kard. Poupardom), Paris—Tournai 1985, 265; La foi et l'athéisme dans le monde, Paris—Tournai 1988, 179.

*Razprave in članki:* Evangélisation et culture chez les Slaves méridionaux, v: Evangélisation et athéisme, Rim, Studia Urbaniana, 1977; Resnično krščanstvo pri nas danes in jutri (prepovedan tik pred izidom). Kasneje objavljen v nemškem prevodu v Frankfurter Allgemeine Zeitung in v angleškem v Keston College Review ter v mnogih slovenskih časopisih v tujini, v: Duha ne ugašajte, Teologija za laike 3, Ljubljana 1979, str. 247—267; Les racines de l'athéisme contemporain, v: L'Eglise devant le défi de l'athéisme contemporain, Paris—Tournai, Desclée 1982, 84—98

(italijanski in portugalski prevod); Correlation entre la science et la non-croyance en pays marxiste, v: Science et foi, Paris—Tournai, Desclée 1982, 138—142; Sécularisation et sécularisme, v: Dictionnaire des Religions (Sous la direction de Paul Poupard), Paris, Presses Universitaires de France, 1984, str. 1536—1537 (španski in italijanski prevod); Der Dialog mit den Nichtgläubenden. Seine Möglichkeit und seine Grenzen, v: Anfragen an den Marxismus und das Christentum, Katholische Akademie Freiburg, BRD, 1985, 42—52; L'Eglise catholique et l'Etat en Yougoslavie 1945—1985, v: Portare Cristo all'uomo, Rim, Studia Urbaniana 1985, 65—83; Vzroki sodobnega ateizma, Znamenje 1974, 413—423; Ateistične razlage o nastanku religije, Znamenje 1975, 26—35; Skrivnost smrti, Znamenje 1976, 115—122; Izkustvo sakralnega in vera, BV 1975, 59; Različni načini verovanja, CSS 10 (1976) 41—46; Neutešljivo hrepenenje, Znamenje 1976, 387—395; Ekumenska usmerjenost sodobnega oznanjevalca, BV 1976, 314—323; Religiozno izkustvo v življenju in naravi, v: Bog v človeški zavesti in življenju, Ljubljana 1977, 20—33; Religiozno izkustvo in pojem Boga, v: Bog v človeški zavesti in življenju, Ljubljana 1977, 34—48; Ali bo krščanstvo izumrlo?, BV 1978, 187—198; Pojmovanje razodetja od 1. do 2. vatikanskega koncila, BV 1980, 209; Cerkev in država v prvih stoletjih, BV 1981, 240—263; Socialisme et reli-

gion en Yougoslavie, v: Athéisme et Dialogue, Città del Vaticano 1983, No 3, 229—232; Il compito della Chiesa di fronte all'ateismo pratico, v: Via, verità e vita, Rivista di pastorale catechistica, Rim, nov.—dic. 1984, 16—23; I rapporti tra Chiesa e Stato in Jugoslavia dal dopoguerra ad oggi, CSEO, Bologna, No 185—190, 1985, 56—65; Il Simposio di Budapest su Società e valori etici, v: Aggiornamenti sociali, Milano 1987, No 1, 19—31; Mille anni di Cristianesimo in Russia (predavanje v Genovi, decembra 1988, neobjavljeno); Crise ou renaissance de l'humanisme, Problèmes de la paix et du socialisme, Prague 1989; Christianisme et bonheur (predavanje v Zagrebu, maja 1989, objavljeno v Athéisme et Dialogue 1989, No 3; Science et foi: une question à suivre, v: Athéisme et Dialogue, 1989, No 3, 51—55; El diálogo filosófico entre teistas y ateos (predavanje v Quito, Ekvador, julija 1989, objavljeno v zborniku); Domaines de collaboration entre l'Est et l'Ouest de l'Europe (predavanje v Strasbourgu, oktobra 1989, objavljeno v Athéisme et Dialogue); La crise de l'idéologie léniniste (predavanje za predstavnike rimske kurije, maja 1989).

*Drugi članki, ocene, prikazi:* približno 50 (v BV, Božjem okolju, Družini, Biltenu, Athéisme et Dialogue, Osservatore Romano, La Revue des deux mondes, itd.). Razna predavanja v Italiji, Franciji, Madžarski, Južni Ameriki in drugje.

Ivan Pojavnik

## Katedra za zgodovino krščanske literature in nauka

Katedra obsega naslednje predmete: patrologijo, zgodovino teologijo in dogem, izbrane patristične tekste, latinščino (I in II).

»Apostolsko izročilo v Cerkvi ob podpori Svetega Duha napreduje. Raste namreč umevanje izročene stvari in besed« (B 8). Zgodovina teologije in dogem proučuje organsko rast umevanja apostolskega izročila v Cerkvi v teku stoletij. Obravnava stari, srednji in novi vek. Posebej se zaustavi ob vesoljnih cerkvenih zborih, ki so kakor vezni členi omenjene rasti. Patrologija je del zgodovine teologije: posveča se študiju cerkvenih očetov, ki so postavili temelje za ves nadaljnji razvoj krščanske nauka. Pri tem se seveda ukvarja tudi z orisom življenja očetov in njihovih del.

V 19. stol. je zanimanje za cerkvene očete privedlo do metodičnega proučevanja krščanske misli v antiki. Njihova dela so izdajali v izvirnem jeziku in v latinskem prevodu. Patrologija je postala učni predmet na teoloških fakultetah. Patristično »gibanje« se je nadaljevalo v 20. stol. Še prej so izdajali spise cerkvenih očetov, a so jih tudi začeli na veliko prevajati v narodne jezike. Najbolj pomembno pa je bilo odkrivanje »duha« očetov. To je obogatilo teologijo in je med drugim pripravljalo pot 2. vat. koncilu. Proučevanje razvoja krščanske misli se je sistematično raztegnilo na srednji in na novi vek. Po 2. vat. koncilu je zgodovina teologije po-

stala reden predmet na teoloških fakultetah.

»Glavni cilj tega koncila ni ta, da bi razpravljali o nekaterih poglavitnih poglavjih cerkvenega nauka in bi tako obširneje ponovili to, kar so učili očetje in starejši in novejši teologi. Pač pa iz prenovljene pritrditve vsemu nauku Cerkve v njegovi celoti... krščanski, katoliški in apostolski duh vsega sveta pričakuje korak naprej v doktrinalnem prodiranju« (Janez XXIII.).

2. vat. koncil je napravil »korak naprej« in je naredil to, kar sta v svoji dobi opravili patristika in sholastika: inkulturacijo evangelija. Koncilski dokumenti vsebujejo nov odsek razvoja krščanske nauka in s tem tudi novo univerzalno sintezo med vero in razumom. Le-ta je temelj tako imenovane »druge evangelizacije« za tretje tisočletje krščanstva.

Janez Pavel II. v konstituciji *Sapientia christiana* (1979) daje teološkim šolam kot glavno nalogo, naj razvijejo novo univerzalno sintezo med krščansko vero in človeško kulturo. To je nelahka naloga, saj predpostavlja temeljito poznanje dvatisočletnega razvoja krščanske nauka, poleg tega pa zahteva tudi upoštevanje in integracijo dragocenih prvin kulture in civilizacije novega veka. Zavedati se namreč moramo, da ne živimo več v antiki ali v srednjem veku.

»Za novo evangelizacijo niso dovolj spomeniki že v preteklosti opravljene

evangelizacije. Za novo evangelizacijo je potrebna nova inkulturacija, ne spomeniki preteklosti, pač pa današnja kultura, kultura današnjih institucij, kultura današnje znanosti, ki je zelo različna od srednjeveške znanosti. Nova inkulturacija bo gotovo različna od one srednjeveške, različna kot so različne npr. prvine in morda še težavnejša. A kolikor težavnejša bo, toliko večji bo izziv« (Janez Pavel II.). Z novo inkulturacijo bo izvršen »aggiornamento« patristike in sholastike, ki bosta zasijali v novi luči. Uresničevanje 2. vat. koncila zahteva, naj teologija stopa po poti lepega, a težavnega »aggiornamenta«.

Katedra za zgodovino krščanske literature in nauka je na teološki fakulteti v l. 1921—24 spadala v filozofsko-dogmatsko skupino, v l. 1924—41 v skupino cerkvena zgodovina, v l. 1941—51 v pravno-zgodovinsko skupino, v l. 1951—71 je bila vključena v zgodovinsko katedro, v l. 1971—77 je bila priključena dogmatični katedri.

Od l. 1977 dalje je samostojna katedra. Od začetka teološke fakultete pa do danes so njene predmete predavali: Josip Srebrnič, Franc Ksaver Lukman, Maksimilijan Miklavčič, Anton Strle in Ivan Pojavnik.

**ČRNILOGAR Otmar**, rojen 15. 11. 1931 v Šebreljah na Tolminskem. Študij na teološki fakulteti v Ljubljani (1951 do 1957), klasične filologije na filozofski fakulteti v Ljubljani od 1959 do 1964. Na teološki fakulteti v Ljubljani predava latinski jezik in sicer v letu 1971—72 ter od 1978/79 dalje. Sedaj je višji predavatelj za latinski jezik. Član Društva za antične in humanistične študije Slovenije.

*Bibliografija:* Kot prevajalec je sodeloval pri prevajanju beril za slovenski Bogoslužni molitvenik (iz latinskega jezika) in pri prevajanju svetopisemskih tekstov za jubilejni prevod Nove zaveze: 1 Kor, 2 Kor, 1 Tim, 2 Tim, Tit, Hebr, 1 Pt, 2 Pt, 1.2.3. Jn. Sedaj pa za nov prevod Stare zaveze prevaja Sirahovo in Modrostno knjigo. *Priročnik: Lingua latina* (1985) za študente teologije.

**FRIC Franc**, rojen 3. aprila 1907 v Ribnici na Dolenjskem. Srednjo šolo in teologijo študiral v Ljubljani; posvečen l. 1931. Na filozofski fakulteti v Ljubljani študiral klasične jezike (dipl. 1940), nato poučeval na Škofijski klasični gimnaziji v Šentvidu. Župnik v Trnovem v Ljubljani (1951), nato v Dupljah pri Kranju, kjer je umrl 1985. Od 1961 do 1971 honorarni predavatelj latinščine na Teološki fakulteti v Ljubljani.

**GLINŠEK Franc**, rojen v Sv. Križu ob Krki l. 1903. Klasično gimnazijo je študiral v Št. Vidu nad Ljubljano in bogoslovje v Ljubljani. Zatem je študiral romanistiko v Ljubljani ter svoj študij dopolnil v Parizu in Rimu. Od l. 1936 je bil suplent in profesor na škofijski klasični gimnaziji v Št. Vidu do ukinitve l. 1945. Nato je stopil v dušnopastirsko delo. Njegovo glavno opravilo je bilo v stolnici, kjer je deloval celih dvajset let. Na teološki fakulteti je poučeval latinščino od 1954 do 1961 ter žive jezike (francoščino, italijanščino).

**ILC Josip**, rojen 19. julija 1900 v Goriči vasi pri Ribnici. Gimnazijske študije je opravil v Ljubljani, kjer je študiral tudi klasično filologijo. Doktoriral je leta 1924 z disertacijo *Motivi v Tibulovih elegijah*. Vse življenje je bil srednješolski profesor klasičnih jezikov. Honorarni predavatelj za latinščino na TF je postal leta 1972. Umrl je leta 1982 v Ljubljani.

**LUKMAN Franc Ksaver**, rojen pri sv. Juriju ob Taboru v Savinjski dolini l. 1880. Po gimnaziji v Mariboru je šel v Collegium Germanicum-Hungaricum v Rim, kjer je na Grego-

rijanski univerzi študiral filozofijo in teologijo (1899—1906). Kot je bila tedaj navada je, iz obeh strok dosegel doktorski naslov. V duhovnika je bil posvečen l. 1905. Kot kaplan je služboval v Slovenski Bistrici (1906—1908), obenem pa je bil vpisan kot slušatelj klasične filologije na univerzi v Gradcu. Za nostrifikacijo teološkega doktorata je l. 1908 predložil teološki fakulteti v Gradcu disertacijo »Die Heilsbedeutung Christi nach den griechischen Apologeten des II. Jahrhunderts«. Od 1908 do 1919 je bil profesor moralne teologije na bogoslovnem učilišču v Mariboru. Leta 1919 je v Jugoslaviji postal referent za verske zadeve pri Narodni vladi za Slovenijo v Ljubljani. Že naslednje leto ga je teološka fakulteta mlade univerze pritegnila za profesorja dogmatike in dogemske zgodovine, po imenovanju J. Srebrniča za škofa pa tudi za patrologijo. Vse to je ostal do upokojitve l. 1952, vendar je predaval še naprej do zadnje zime pred smrtjo. Dogmatične traktate kristologijo, soteriologijo in mariologijo ter nauk o zakramentih je predaval ob latinskem učbeniku F. Diekampa, šele v zadnjih letih je pripravil tudi slovenska skripta. Oris zgodovine Cerkve v prvih treh stoletjih je pripravil za natis, ki pa ni izšel. Študenti so ga uporabljali kot skripta, ki so bila dvakrat razmnožena (1951 in 1958).

Prof. Lukman je v mariborski dobi urejal prvo slovensko teološko znanstveno revijo Voditelj v bogoslovnih vedah (1909—1916). Bogoslovna akademija v Ljubljani je začela izdajati Bogoslovni vestnik, ki ga je Lukman urejal od začetka, to je od l. 1921 pa do l. 1944, ko je začasno prenehal izhajati. V Ljubljani je l. 1923 postal predsednik znanstvenega društva Leonova družba in bil do l. 1931 sourednik njenega glasila Čas. Od l. 1925 do 1945 je bil tudi urednik Slovenskega biografskega leksikona, v katerem je objavil nad 100 življenjepisov. Slovenska akademija znanosti in umetnosti je leksikon sprejela pod svoje okrilje in imenovala prof. Lukmana za svojega dopisnega člana l. 1940. Prejel je tudi razna cerkvena odlikovanja. Petkrat je bil dekan teološke fakultete, v l. 1926/27 pa rektor ljubljanske univerze.

Lukman je bil široko razgledan po teološki literaturi svojega časa. Bil je strokovnjak za starokrščansko slovstvo in za zgodovino teologije v antični dobi. O tem pri-

čajo njegove razprave, ki hkrati razodevajo umirjenega in doslednega misleca. Največ pozornosti in truda je posvetil patrističnemu slovstvu. Bil je tenkočuten prevajalec cerkvenih očetov, ker je temeljito poznal njihovo teološko misel pa tudi klasično filologijo. Lukman je cerkvene očete vztrajno prevajal v slovenščino in si s sodelavci v okviru Bogoslovne akademije prizadeval za natis prevodov. Prevodom je napisal uvod, v katerem je predstavil avtorja, njegov spis in pomen. Pri družbi sv. Mohorja v Celju je 1934 izdal knjigo Martyres Christi, ki prinaša izbor poročil o mučencih. Pripravil je tudi drugo, pomnoženo izdajo, ki je izšla po njegovi smrti pri isti družbi 1983. Osnoval je zbirko Cerkvenih očetov izbrana dela. Začela je izhajati pri Mohorjevi v Celju 1938. Med vojno je izšlo nekaj zvezkov v Ljubljani. Veliko prevodov pa je ostalo v rokopisu. Iz te zapuščine je bilo izdano Gregorija Velikega Pastoralno vodilo (Celje 1984). Prav tako po njegovi smrti je zagledala dan njegova študija Gregorij Veliki in njegova doba (Celje 1980). Lukman je prevajal tudi cerkvene himne iz Rimskega brevirja. Prevod je bil na razpolago kot razmnožena skripta (1954), po njegovi smrti pa natisnjen v Celovcu 1958. V tej zvezi je omembe vredno njegovo glasbeno delo, saj je uglasbil vrsto cerkvenih pesmi. — Prim. Zgodovina slovenske univerze v Ljubljani do leta 1929, 571; Slovenski biografski leksikon I, 685; Letopis Akademije znanosti in umetnosti v Ljubljani I, 169; Letopis Slovenske akademije znanosti in umetnosti IX, 79—81; Nova pot II (1959) 54—59.

**POJAVNIK Ivan**, rojen 7. 1. 1943 v Šempetru pri Gorici, kjer je obiskoval osemletko. Po maturi na novogoriški gimnaziji je 1962 vstopil v boslovske v Ljubljani. Na teološki fakulteti v Ljubljani je študiral v akad. letu 1962/3 in 1964/5, nato pa v Rimu na Gregorijani 1965—1971. Dosegel je licenciat iz filozofije in teologije. V filozofski licenciatski nalogi je obravnaval J. Maréchal, Le point de la métaphysique, v teološki pa sv. Gregorja iz Nise. V duhovnika je bil posvečen l. 1970 v Rimu, nato je eno leto služboval kot kaplan v Postojni. Prof. A. Strle ga je l. 1971 pritegnil k delu pri katedri za zgodovino krščanske literature in nauka. Medtem je študiral vzhodne cerkvene očete in se

osredotočil na sv. Gregorja iz Nise. O njem je tudi napisal disertacijo. L. 1974 je postal asistent, l. 1978 pa docent.

*Dela:* Človek na meji dveh vesolij. Nekateri vidiki iz teološke antropologije sv. Gregorja iz Nise, Ljubljana 1975, 255; Patrologija. Vzhodni cerkveni očetje, 1979, 302 (skripta); Oris mariološkega nauka Janeza Pavla II. 1982, 50 (skripta); Vesoljni cerkveni zbori, 1984, 71 (skripta).

\* *Rokopisi:* Dela v rokopisu v smeri razvijanja nove globalne sinteze med vero in razumom 2. vat. koncila: Il Concilio Ecumenico Vaticano II e nuovi orizzonti mariologici (Drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor in nova mariološka obzorja, 253); L'unità del sapere e l'ordine verticale e quello equatoriale del mondo (Enota védenja in vertikalni ter ekvatorialni red sveta, 41); Il Concilio Ecumenico Vaticano II e la nuova tappa dello sviluppo della dottrina cristiana (Drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor in novi odsek razvoja krščanskega nauka, 402); Il mistero della Chiesa di Cristo e il globo umano secondo il Concilio Ecumenico Vaticano II (Skrivnost Kristusove Cerkve in človeška obla po nauku drugega vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora, 142); La Madonna e la civiltà dell'Amore nell'insegnamento di Giovanni Paolo II. Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Lineamenti della nuova visione globale del mondo (Marija in civilizacija Ljubezni po nauku Janeza Pavla II. Drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor. Očrt nove globalne vizije sveta, 355); Persona e atto (Oseba in dejanje, 70); Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Lineamenti della nuova visione globale dell'uomo (Drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor. Očrt nove globalne vizije človeka, 419); La terra degli uomini e le lingue (Zemlja ljudi in jeziki, 68); Stat crux, dum volvitur orbis. Il mistero della Divina Provvidenza e la sofferenza nel globo dell'umanità (Križ stoji, dokler se obla vrti. Skrivnost božje Previdnosti in trpljenji v obli človeštva, 40); Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Lineamenti della nuova visione globale del mondo nell'insegnamento di Giovanni Paolo II (Drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor. Očrt nove globalne vizije sveta po nauku Janeza Pavla II., 404).

*Razprave in članki:* 4 razprave iz Origenove teologije: Nebeško kraljestvo, v: BV 37 (1977) 24—37; Eksemplarizem, v: BV 37 (1977) 133—147; Relacionalnost stvarstva in človeka, v: BV 38 (1978) 21—35; Izpopolnjevanje in konec sveta, v: BV 38 (1978) 162—186. Tri razprave o Spoznatnosti Boga pri sv. Gregorju iz Nise, v: BV 38 (1978) 452—471; BV 40 (1980) 108—122; BV 41 (1981) 61—78. Vesoljni cerkveni zbor v Carigradu l. 381 in pomen nicejsko-carigrajske veroizpovedi, v: BV 41 (1981) 354—361. Pomen kalcedonskega in 3. carigrajskega koncila, v: BV 43 (1983) 229—248. Uvod v knjigi F. K. Lukman, Kristusovi pričevalci, Celje 1983, str. 9—43. Članki, ocene, prikazi: 11. Sodeloval pri prevodu L. G. de Montforta, Popolna podaritev samega sebe Kristusu po Mariji, Pleterje 1980; pri izdaji F. K. Lukmana, Gregorij Veliki, Celje 1980; priredil novo izdajo F. K. Lukmana, Kristusovi pričevalci, Celje 1983; prevedel himno Akathistos, Ljubljana 1988.

**SREBRNIC Josip**, rojen v Solkanu pri Gorici l. 1876. Študiral je zemljepis in zgodovino na dunajski univerzi, kjer je po diplomii obranil tudi disertacijo. Leta 1902 je vstopil v bogoslovje in kot gojenec Germanika v Rimu (1902—1907) dosegel na Gregorijani doktorat iz filozofije in teologije. L. 1910 je postal profesor cerkvene zgodovine v Centralnem semenišču v Gorici, po prvi svetovni vojni pa je sodeloval pri izdelavi statuta za slovensko Univerzo v Ljubljani in postal l. 1920 na teološki fakulteti redni profesor za starokrščansko književnost in cerkveno zgodovino. V akademskem letu 1922/23 je bil dekan fakultete. Sredi septembra leta 1923 je bil imenovan za škofa na Krku. Srebrničeve razprave iz zgodovinskega področja so bile izvirne in odmevne. Bil je bistar presojevalec zgodovinskih virov. Bralcu je znal stvarno približati dobo, o kateri je pisal. Umril le leta 1966 kot škof na Krku. Prim. SBL III, 429—431.

Anton Strle

## Katedra za dogmatiko

1. Kaj je dogmatična teologija? — »Teologija je prava znanost v pristnem pomenu besede; znanost, ki to, kar je Bog v teku tisočletij človeškemu rodu razodel, kritično preiskuje, znanstveno tolmači in sistematično ureja. Pri tem spoštuje vsako drugo znanost, ker je vsako resnično človeško znanje odsvit božje vednosti. Zato upošteva trdne izsledke drugih, posebno naravoslovnih ved, saj ne more resnica nasprotovati resnici, pač pa se razne stroke človeškega znanja med seboj dopolnjujejo.«<sup>1</sup> To velja tudi za dogmatično teologijo, ki jo večkrat označujejo kot »kraljico teologije«, ker ima neposredno za svoj predmet »odrešensko samorazodevanje troedinega Boga v Jezusu Kristusu in Cerkvi kot Kristusovem skrivnostnem telesu.«<sup>2</sup>

Kjer gre za razodetje, tam gre tudi za vero, ki sprejme razodetje. Tako je jasno, da dogmatična teologija predpostavlja vero. Kljub temu je znanost v polnem pomenu. Kajti »znanost je raziskovanje predmeta z metodo, kakršno zahteva predmet, ne pa s splošno, za vse predmete veljavno metodo, ki more svoj predmet razbiti. Teologija je znanost prav po tem, da ne uporablja metode splošne zgodovine ali splošne psihologije, ampak tisto, ki je določena z naravo njenega predmeta kot razodetja. Takšna narava ni zasebna določitev, ki bi bila z njo subjektivnost raziskovanja priklenjena na predmet, ki pa bi se je bilo treba znebiti, kakor hitro bi šlo za znanost. Teolog namreč samo tedaj in s tem ravna znanstveno,

da vzame naravo razodetja kot nekaj najbolj odločilnega prav v metodo.« Tako R. Guardini.<sup>3</sup>

2. Stanje pred koncilom — Dogmatična teologija v Ljubljani je bila na visoki ravni že prej, preden le 1. 1919 bogoslovno učilišče postalo teološka fakulteta nanovo ustanovljene slovenske univerze. Predaval jo je A. Ušeničnik, ki pa je po nastopu fakultete prevzel filozofijo. Dogmatiko sta prevzela J. Fabijan in Fr. Ks. Lukman. — Lukman je bil tudi mednarodno poznan strokovnjak za patristiko in dogemsko zgodovino in je kristologijo ter nauk o zakramentih stalno zakoreninjal v nauku cerkvenih očetov. S tem je storil mnogo tistega, kar je svežega in zdravo prenavljajočega v Franciji prinesla pristna »Nouvelle théologie« s svojim vračanjem k virom (»ressourcement«): k teologiji velikih cerkvenih očetov, ki je bila v jedru globoka razlaga sv. pisma (tesno povezanega z liturgijo) in naravnana na véliko, univerzalno nalogo Cerkve kot Kristusovega zakramenta v odrešenje sveta.<sup>4</sup> — J. Fabijan, ki je predaval vso ostalo dogmatiko, je bil v mladih in zrelih letih kot kulturno široko razgledan in spekulativno močan strokovnjak zelo dejaven tudi zunaj fakultete, zlasti kot urednik »Časa«. Predaval je sicer nekoliko zapleteno, a imel je odlična skripta; in vedno znova je obračal pozornost tudi na najnovejša vprašanja in tokove v teologiji in na drugih področjih, povezanih z dogmatiko in z apostolsko nalogo Cerkve (o kateri je Fr. Grivec predaval tako, da je

odlično odpiral perspektive poznejšega koncila). Vedno znova je navajal velikega J. H. Newmana, o katerem je znano, kako prežet je bil — zlasti tudi na podlagi poznanja krščanske starodavnosti — z mislimi, ki jih je »uzakonil« 2. vatikanski koncil. V seminarju je J. Fabijan obravnaval med drugim vprašanje o »kerigmatični teologiji«; sprejel je iz nje predvsem izrazitejšo kristocentričnost, ki naj bi bolj zares prežemala zlasti dogmatično teologijo, in se s tem nekako pridružil »novi teologiji«, od katere je tako rekoč že vnaprej sprejel njeno pojmovanje razmerja med naravo in milostjo (H. de Lubac namreč tedaj še ni bil izdal svoje nekaj časa tako zelo napadane knjige »Surnaturel«).<sup>5</sup>

3. Prizadevanja po 2. vatikanskem koncilu — Tako sta naslednika in ob enem z njima še drugi prejela od Lukmana in Fabijana (in še drugih) jasno in modro orientacijo, trdna in hkrati šibka stališča, odprta za pristen razvoj v prihodnosti. »Živa ideja se spreminja, da bi ostala ista« (Newman). Velikemu toku 2. vatikanskega koncila se je bilo mogoče pridružiti z vso iskrenostjo, ne da bi bilo treba razlikovati med besedili in »duhom« koncila, in brez vdajanja »progresivizmu« ali »tradicionalizmu«. Koncilske smernice glede »prenovitve cerkvenega študija« postavljajo v središče »Kristusovo skrivnost«, ki je bistveno skrivnost človekovega odrešenja. »Za tem je treba bogoslovce naučiti, kako so skrivnosti odrešenja vedno navzoče... Uče naj se tudi iskati rešitev težkih vprašanj človeštva v luči razodetja, njegove večne resnice obratno na spremenljive človeške razmere ter jih posredovati sodobnim ljudem na način, ki je zanje primeren« (DV 16,3). Vzporedno z drugimi katedrami teološke fakultete in v sodelovanju z njimi si je tudi katedra za dogmatično teologijo prizadevala in si še naprej prizadeva za prenovo, kakršno je hotel sprožiti v Cerkvi sredi sedanjega sveta

2. vatikanski koncil. Naj bo posebej omenjeno eno, čeprav v nekem oziru postransko, ki pa vendarle razodeva na svoj način duha in voljo ljudi, ki imajo radi »dogmatično« teologijo, a se čisto nič ne vdajajo »dogmatizmu«.

Kljub pičlim sredstvom in različnim oviram je katedra skušala usposablјati svoje slušatelje tudi za solidno znanstveno delo in se ni zanašala le na »mednarodna« učilišča, čeprav se ni niti za trenutek zapirala miselnim tokovom »od zunaj«, saj je bila že od svojih prednikov naučena misliti »s svojo glavo«, a ne »svojejavno«. Tako je bilo na dogmatični katedri po l. 1962 do zdaj izdelanih 13 doktorskih disertacij.

Pri njih je značilen razpon snovi in vprašanj, ki se jih disertacije lotevajo. Največ je (kar je razumljivo in po svoje tudi razveseljivo) takih, ki se lotevajo domače, slovenske snovi: Dve se nanašata na Primoža Trubarja (Oražem in Rajhman) in ena na Dalmatina (Peklaj), torej na 16. stoletje. — Tri obdelujejo b.sl.M. Slomška (Kramberger) in b.sl. Fr. Baraga (Pirš) ter pisatelja I. Cankarja (Koncilija), torej se nanašajo na velike naše može 19. in delno 20. stoletja. Tri disertacije se »soočajo« s tremi velikimi zastopniki svetovne teologije (izmed katerih je eden protestant), in ti so: J. Moltmann (Sorč), H. U. von Balthasar (Štrukelj), K. Rahner (Bosankič). — In še ena skupina (ki pa ni manj pomembna, ker je navedena šele ob koncu): »Odmev verskih resnic in kon troverz v slovenski cerkveni pesmi od začetka do konca 18. stol.« (Smolik), »Oznanjevalno-liturgučna vrednost cerkvene ljudske pesmarice iz l. 1961« (Nadrah). Ena obravnava »teološko antropologijo sv. Gregorja iz Nise« (Pojavnik), ena pa »izkustvo Boga in človeka« pri preroku Jeremiju (Luič).

4. Perspektive za naprej — Če naj bodo vsaj nekoliko nakazane perspektive za prihodnost, je koristno navesti to, kar piše kardinal J. Daniélou:



»Vera vsebuje z ene strani prvino stalnosti, to se pravi: tisto, kar je bilo rečeno v Jezusu Kristusu, je bilo rečeno enkrat za vselej in tukaj ni mogoče ničesar pre-drugačiti. Še več — nekaj, kar je v nekem smislu še bolj paradoksalno — v Jezusu Kristusu, ki je Beseda Boga samega, je Bog povedal vse, kar je imel povedati... Vera ni neka realnost, ki bi jo imeli pravico spreminjati po svojem preudarku. In imamo neodpravljlivo dolžnost protestirati zoper vsako predrugačenje tega, na čemer smo s polno pravico utemeljili svoje življenje. — Z druge strani pa to nikakor ne pomeni, da je krščansko stališče fiksizem, imobilizem (nepremakljivost). Čeprav danosti vere glede njihove vsebine ni dovoljeno spreminjati, jih je vendarle mogoče vedno globlje umevati... Vera ne omejuje raziskovanja. Vera marveč razprostranja raziskovanje, ko mu dodaje novo področje; vera razširja dimenzije stvarnosti. — Kaj je potemtakem teologija? Teologija obstaja v nikdar dokončanem raziskovanju tiste enkrat za vselej dane realnosti, ki se imenuje Jezus Kristus. On nam je bil namreč dan enkrat za vselej. Vendar pa se nam nikdar ne bo posrečilo, da bi izčrpali njegovo polnost, kajti ta polnost presega celotno vesoljstvo. Jezus Kristus sam je vesoljstvo, ki je večje kakor pa vesoljstvo. Nikdar ne bomo dospeli do meja Jezusa

Kristusa. Jezus Kristus nam odkriva novo razsežnost bivanja. Kakor se znano-sti nikoli ne bo posrečilo izčrpati vsebine materialnega vesoljstva, tako tudi mi ne bomo nikdar izčrpali tiste neskončnosti, ki je Jezus Kristus.«<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Dr. J. Ukmar ob priliki podelitve častnega doktorata, v: BV 30 (1970) 49—51, tu 49.

<sup>2</sup> K. Rahner, v: Kleines Theologisches Wörterbuch, Herder, Freiburg i.Br. 12 1980, 85.

<sup>3</sup> R. Guardini, *Menschliche Wirklichkeit des Herrn*, Würzburg 1958, 17. Prim. zdaj *Instructio de ecclesiali theologi vocatione*, ki jo je izdala kongregacija za nauk vere z dne 24. 5. 1990, v: *Os. Rom.*, 27. 6. 1990, 4—5.

<sup>4</sup> Govorili so o »ressourcement biblique, pastri-tique, liturgique«: O tem prim. H. Rondet, *Nouvelle Théologie*, v: *Sacramentum Mundi III* (1969) 816—820.

<sup>5</sup> H. de Lubacova knjiga »Surnaturel« je izšla v Parizu 1947 in je »ravno s pomočjo cerkvenih očetov dala dokončno smrtni sunek 'dvonadstropniškemu mišljenju' neosholastičnega nauka o milosti... ter premagala tako poguben dualizem med naravo in milostjo med zgodovino in razodetjem, med izkustvom in vero v katoliškem mišljenju«. Tako M. Löser, Hans Urs von Balthasar. Ein Porträt, v: *In der Fülle des Glaubens*. Hans Urs von Balthasar-Lesebuch, Herder, Basel—Fr.—Wien 1980, 13—60, tu 14. — Paziti je treba, da »dualizem« ni isto kakor »dualnost«. Mad naravo in milostjo obstaja razlika, a ne ločitev! J. Fabijan je že l. 1943 sprejel disertacijo, ki glede nauka sv. Tomaža o »naravnem hrepenenju po gledanju Boga« zagovarja v jedru isto kakor H. de Lubac.

<sup>6</sup> J. Daniélou, *Vera, ki ne vara*, Katehetski center, Knjižice, Ljubljana 1990, 83—85.

**FABIJAN Janez**, rojen 9. novembra 1889 v gorenjski župniji Besnica pri Kranju. Gimnazijo je študiral v Ljubljani, bogoslovje pa v Rimu in Innsbrucku. Dosegel je doktorat iz filozofije in teologije. V mašnika je bil posvečen v Innsbrucku 16. julija 1916. Leta 1921 je bil nastavljen kot docent za spekulativno dogmatiko na teološki fakulteti novoustanovljene univerze v Ljubljani. Leta 1927 je postal izredni in leta 1937 redni profesor na isti fakulteti. Sodeloval je pri Bogoslovnem vestniku in od leta 1930 urejal

osrednjo katoliško revijo Čas. Z njegovim imenom je bilo povezano delovanje teološke fakultete od začetka. J. Fabijan je bil odličen predavatelj dogmatike, pisec globokih razprav, ocenjevalec in usmerjevalec modroslovnih in teoloških pogledov na svet in življenje, pa tudi voditelj visokošolske mladine in dušni pastir.

*Dela — skripta:* De Deo creatore; De Deo Creatore et Elevante, Traktat o Bogu, De Deo uno et trino; De novissimis; Eshatologija; De gratia; De fide; Uvod v bogoslovje.

*Razprave in članki:* Relativna izvestnost in verski dvom, v: BV 1 (1921) 113—132; Znanstvene osnove katoliške dogme, v: Čas 15 (1921) 7—20; Verske skrivnosti, v: Čas 16 (1922) 19—30; O umskem dokazovanju dogme o izvornem grehu, v: BV 3 (1923) 50—66; Dogma in problem možnosti zveličanja vseh ljudi, v: BV 4 (1924) 238—261; Marija—srednica vseh milosti, v: BV 5 (1925) 1—12, 119—143, 193—216; Ali sega moč Matere božje tako daleč, da grešniku še po smrti lahko pomaga?, v: BV 6 (1926) 217—220; Srednica vseh milosti, v: BV 6 (1926) 301—316; Eshatologija Marka Evgenika, efeškega metropolita, v: BV 7 (1927) 14—34; Dogma in življenje, čas 24 (1929/30) 243—253; Nauk sv. Avguščina o veri, v: BV 12 (1932) 1—27, 235—268; Stola sanctitatis. (Sv. Irenej, Adv. haer. 23.5). O simboliki oblačila za nadnaravne darove, v: BV 23 (1943) 159—171; Nauk sv. Tomaža Akvinskega o milosti (Summa theologiae I—2, 109—114), v: BV 24 (1944) 176—265, O predmetu vere, Zbornik teološke fakultete (tipkan), 1 (1951) 27—39; Sv. Tomaž Akvinski in J. H. Newman, Zbornik teološke fakultete, 8 (1958) 12—26; Problem o možnosti zveličanja vseh ljudi, Zbornik teološke fakultete, 9 (1959) 186—195; Action Française, Čas 21 (1926/27) 217—226; 282—289; Enciklika »Mortalium animos«, v: BV 8 (1928) 157—161, 281—297; Krščanstvo in ideja humanitete, Čas 24 (1929/30) 304—313; Sv. oče Pij XI. za mir in razorožitev, Čas 26 (1931/32) 241—253; Do poslednje točke, Čas 28 (1933/34) 285—292; Razvoj osebnosti v Cerkvi, Čas 29 (1934/35) 17—23; Katoliška akcija in politika, Čas 30 (1935/36) 29—30, 205—208; 31 (1936/37) 21—33; Cerkev in duhovna svoboda, Čas 32 (1937/38) 205—207; Prva okrožnica Pija XII., Čas 34 (1939/40) 9—110; Svoboda Cerkve in svoboda v Cerkvi, Bohinjski teden (Zbornik predavanj akademskega kulturnosocialnega tedna SKAD Zarja v l. 1939), Ljubljana 1940, 4758; Božična poslanica Pija XII., Čas 35 (1940/41) 289—296. Celo ten Fabianov opus obsega: 18 teoloških razprav ter 85 razprav in člankov, ki obravnavajo družbeno, kulturno, svetovnonazorska in druga vprašanja.

*Prevodi:* J. H. Newman, Apologija pro vita sua, Ljubljana 1965 (tipkano).

**GRMIČ Vekoslav**, rojen 4. junija 1923 v Dragotincih — Videm ob Ščavnici. Teologijo študiral v Teološki fakulteti v Ljubljani in diplomiral na isti fakulteti leta 1951. Doktoriral iz teologije na Teološki fakulteti v Ljubljani leta 1961 z disertacijo »Teološka vsebina strahu v eksistencializmu«. Leta 1962 postal honorarni predavatelj za sistematično dogmatiko na Teološki fakulteti v Ljubljani. V zimskem semestru 1965/66 bil na študijskem dopustu v Rimu. Leta

1965 postal na Teološki fakulteti v Ljubljani docent za sistematično dogmatiko, leta 1967 izredni in leta 1972 redni profesor. Od leta 1968 predava na oddelku ljubljanske teološke fakultete v Mariboru. Od leta 1987 glavni in odgovorni urednik revije Znamenje. Je tudi član uredniškega odbora Časopisa za kritiko znanosti. Je član Slovenskega filozofskega društva in član Sveta univerze v Mariboru. Sodeluje pri Enciklopediji Slovenije in ponovno predava na univerzah in različnih ustanovah o vprašanih teologije in religijske filozofije doma in v tujini, predvsem v ZRN in Avstriji.

*Dela:* Teološka vsebina strahu v eksistencializmu, Ljubljana 1961; Med vero in nevero, Celje, MD, 1969; Krščanska osebnost, Ljubljana (Tromostovje) 1970 (brošura); Fr. Rode, Smrt Boga — smrt človeka, Ljubljana (Tromostovje) 1971 (brošura); M. Držečnik, Duhovnikovi sodelavci, Maribor 1971 (brošura); Mali teološki slovar, Celje, MD, 1973; J. Rajhman, Teologija v službi človeka, Tinje 1975; Iskanje in tveganje, 1. in 2. del (Zbirka razprav), Ljubljana (SSD) 1975, Iskanje in tveganje, 3. in 4. del (Zbirka razprav); Ljubljana (SDD) 1975; J. Rajhman, Vprašanja našega časa v luči teologije, Tinje 1978; Resnica iz ljubezni (Kritična razmišljanja), Ljubljana (SDD) 1979; Življenje iz upanja (Razprave in razmišljanja), Ljubljana (SDD) 1981; Humanizem problem našega časa, Trst (Tržaški tisk) 1983; V duhu dialoga — za človeka gre, Ljubljana (Državna založba) 1986; J. Šter — M. Jogan, Družba in socialistična morala, Ljubljana (Državna založba) 1987 (učbenik); Christentum und Sozialismus, Celovec/Klagenfurt (SZI) 1988.

*Razprave, članki in drugo:* Ostali članki, ocene, prikazi itn. — objavljeni v slovenščini: 514 enot, v srbohrvaščini 22 enot, v nemščini 18 enot, v italijanščini 2 enoti, drugo 2 enoti. Navajamo nekaj naslovov: Teologija dialoga Cerkve s svetom, v: BV, 25 (1965) 195—230; Teološki vidiki dela, v: BV, 27 (1967) 89—108; Oblike modernega ateizma, v: BV, 27 (1967) 179—210; Teologija zemeljskih resničnosti, v: Znamenje, 5 (1975) 398—405; Teološke osnove ekumenskega dialoga danes, v: BV, 36 (1976) 301—313; Nevera vernih, v: Znamenje, 6 (1976) 194—199; Vera nevernih, v: Znamenje, 6 (1976) 299—305; Prednost in težave sodobne evangelizacije, v: V edinosti 1977, 76—90; Človekove pravice in krščanstvo, v: Znamenje, 11 (1981) 93—101; Revolucionarnost evangelija, v: Znamenje, 11 (1981) 479—485; Kristjani in samoupravljanje, v: Znamenje, 12 (1982) 101—109; »Aggiornamento« 2. vatikanskega cerkvenega zbora, v: Znamenje, 12 (1982) 301—309; Kristus, središče in cilj zgodovine in vesoljstva, v: BV, 43 (1983) 281—292; Možnosti krščansko-marksističnega dialoga o vprašanih

etike, v: *Anthropos* 1983, 105—116; Cerkev v odnosu do marksizma v našem času, v: *Znamenje*, 13 (1983) 7—15; Možnosti krščansko-marksističnega dialoga o vprašanih etike danes, v: *Znamenje*, 13 (1983) 257—268; Tehnična kultura in versko izkustvo, v: *Teorija in praksa*, 21 (1984) 764—774; Teološka misel po 2. vatikanskem cerkvenem zboru, v: *Znamenje*, 14 (1984) 97—105; Izziv teologije osvoboditve, v: *Znamenje*, 14 (1984) 483—490; Dialoška narava teologije, v: *BV*, 45 (1985) 3, 244—255; Korenine Trubarjeve teološke misli, v: 16. stoletje v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi, obdobja 6, Ljubljana 1986, 129—138; Odrešenje in osvobajanje, v: *Znamenje*, 16 (1986) 110—117; Mistične razsežnosti teologije osvoboditve, v: *Znamenje*, 16 (1986) 481—487; Naravoslovna znanost in morala, v: *Dialogi*, 23 (1987) 115—119; Duhovna ekologija, v: *Znamenje*, 17 (1987) 6, 489—496; Grundzüge einer Theologie des Sozialismus, v: *Arbeitsgemeinschaft Christentum und Sozialismus*, Wien 1982, 67—83; Grundzüge einer Theologie des Sozialismus — Zum Dialog zwischen Christen und Marxisten, v: *Neue Wege*, 77 (1983) 79—89; Kontextuelle Theologie und ihre Bedeutung II, v: *Kritisches Christentum*, 105 (1987) 23—27.

**LAH Avguštin**, rojen 1. 8. 1949 v župniji sv. Lenart pri Veliki Nedelji. Gimnazijo obiskoval v Mariboru. Teologijo študiral v Ljubljani in Mariboru 1968—1975. Vmes odslužil vojaško obveznost. Po 5 letih kaplanovalja specializiral dogmatično teologijo v Rimu na Gregorijani in dokončal z disertacijo Teološko vrednotenje marksističnega odgovora o smislu življenja pri Milanu Machovcu 1986. Od 1987 naprej asistent za dogmatično teologijo na oddelku Teološke fakultete v Mariboru.

*Dela:* Valutazione teologica della nozione marxista di Milan Machovec sul senso della vita e della morte, Rim 1987.

*Razprave in članki:* Gesù per gli atei. Il valore della cristologia atea di Milan Machovec, Rim 1982 (mag. naloga); Osnovne Poteze Jezusa pri Milanu Machovcu, *Znamenje* 5 (1987) 470—471; Sodobni teologi o Mariji, *BV* 38 (1988) 289—292.

**NADRAH p. Anton Franc**, rojen 10. aprila 1937 na Mleščevem, župnija Stična, kot prvi otrok kmečke družine z desetimi otroki pokojni materi Ani, rojeni Kavšek, in očetu Francu. Osnovno šolo in gimnazijo obiskoval v Stični, kjer je 20. junija 1957 maturiral.

Od 1957 do 1965 obiskoval teološko fakulteto v Ljubljani. Doktorat iz dogmatične teologije je opravil na Teološki fakulteti v Ljubljani pod vodstvom profesorja dr. Antona Strleta. Naslov doktorske disertacije: Oznanjevalno-liturgična vrednost Cerkvene ljudske pesmarice iz leta 1961. Kot delni natis je disertacija izšla v tisku v Ljubljani 1969. V jeseni 1969 odšel za eno leto nadaljevat študij v Rim, kjer je obiskoval zlasti specialna predavanja znanih profesorjev na Gregorijani in S. Anselmu. L. 1970 honorari predavatelj dogmatike na teološki fakulteti v Ljubljani. Kot izredni profesor za dogmatično teologijo se je zaradi predstojniške službe v Cistercijski opatiji v Stični ob koncu študijskega leta 1983/84 odpovedal službi predavatelja na Teološki fakulteti v Ljubljani.

*Dela:* Cerkvene ljudske pesmi v liturgiji, Oznanjevalno-liturgična vrednost Cerkvene ljudske pesmarice iz leta 1961, inavguralna disertacija, delni natis, Cistercijski samostan v Stični, Ljubljana 1969; *Odrešenik Jezus Kristus*, Družina, Ljubljana—Stična 1984.

*Razprave in članki:* Pomen laikov v pogledu na verski čut celotne Cerkve, v: *BV* 29 (1969) 304—320; Nekatera današnja vprašanja iz nauka o sv. evharistiji, v: *BV* 31 (1971) 38—49; Pomen karizem v teologiji in življenju Cerkve, v: *BV* 32 (1972) 55—97; Evharistija kot zakrament bratstva, v: *BV* 35 (1975) 69—91; Evharistija kot vir veselja in sreče, v: *BV* 35 (1975) 209—228; Evharistija in življenje, v: *BV* 36 (1976) 153—162; Redovništvo kot karizma v službi Cerkve, v: *BV* 36 (1976) 344—354; Krst otrok v življenju Cerkve, v: *BV* 37 (1977) 155—166; Marijino deviško spočetje Jezusa, resnica ali mit?, v: *BV* 38 (1978) 406—429; Evharistija kot vir in vrhunec misijonarske dejavnosti Cerkve, v: *BV* 39 (1979) 399—410; Redovniška skupnost v luči vere, v: *BV* 40 (1980) 123—136; Razvoj bistvenega birmanskega obreda, v: *BV* 40 (1980) 355—367; Apostolski vidovi redovničkov života danes, Zbornik radova šestog redovničkov tjedna, Zagreb 1980, 25—33; Osrednji pomen Kristusovega vstajenja za našo vero, v: *BV* 42 (1982) 319—330; Kako spoznati zgodovinskega Jezusa, v: *BV* 42 (1982) 407—427; Marija v nauku sv. Bernarda, v: *BV* 48 (1988) 119—133.

*Drugo:* Za študente Teološke fakultete napisal 5 skript, za slušatelje teološkega tečaja pa 1 skripta. Objavljal v različnih revijah preko 50 člankov, okrog 20 ocen različnih knjig. Kot zadnje večje delo knjigo o duhovnih poklicih *Za božjim klicem* (Katehetski center, Ljubljana 1989).

**PLEMENITAŠ Franc**, rojen 19. 3. 1922 v Rogiški Slatini. Gimnazijo obiskoval v Mariboru, teologijo študiral v Rimu in bil 5. 4. 1947 tam posvečen v duhovnika. Leta 1949 je doktoriral na Urbanianiz iz teologije in istega leta dosegel magisterij iz filozofije v Milanu. Od leta 1968 honorarni predavatelj, od 1973 docent za dogmatično teologijo Teološke fakultete v Ljubljani na oddelku v Mariboru. Kot duhovnik je služboval na več mestih na avstrijskem Koroškem do leta 1959, ko se je vrnil v domovino. Doma je deloval pri Sv. Magdaleni v Mariboru, Sv. Miklavžu ob Dravi, v Rušah, pri Sv. Ožbaltu ob Dravi in Kapli, v Kamnici pri Mariboru in nazadnje pri Št. Janžu na Dravskem polju in tam umrl 24. 11. 1989 zadet od srčne kapi.

*Dela:* Controversia sunomiana de conceptu agennesiae, (tesi ad lauream), Roma 1949.

*Razprave in članki:* Kristus Bog in človek, v: BV 31 (1971) 54—67, Skupno in splošno duhovništvo, v: BV 32 (1972) 15—26; Kriza molitve, Zn 5 (1975) 419—426; Prenova in teologija, Zn 6 (1976) 491—500; Sodobno izkustvo Boga, Zn 7 (1977) 129—137; Bog in Odrešenik, Zn 7 (1977) 280—289; Izkustvo svetega v Svetem pismu, Zn 7 (1977) 502—510; Vera in strah, Zn 8 (1978) 148—154; Upanje vernih, Zn 8 (1978) 204—212; Alienacija, emancipacija in vera, Zn 8 (1978) 393—401; Bog Nove zaveze, Zn 9 (1979) 22—29; Dopolnitev naravnega človeka v Bogu, Zn 9 (1979) 196—204; Krščanstvo in vera v prihodnost, Zn 10 (1980) 26—36; Moltmannovo razumevanje križa in osvoboditve, Zn 10 (1980) 320—341; Milost kot osvoboditev in svoboda, Zn 11 (1981) 318—327; Odrešenje in osvobojenje človeka, v: BV 43 (1983) 249—262.

**SORČ Ciril**, rojen 8. maja 1948 v Štomažu na Vipavskem. Teologijo študiral na TF v Ljubljani od 1967 do 1973. Magisterij iz teologije opravil na isti fakulteti leta 1976; leta 1980 pa je prav tam doktoriral z disertacijo soočenje z Moltmannovo teologijo upanja. Od leta 1985 je honorarni predavatelj dogmatike na TF v Ljubljani. Leta 1987 dosegel naslov habilitiranega docenta. V akad. letu 1988/89 na enoletnem študijskem izpolnjevanju v Rimu. Docent 1989.

Soočenje z Moltmannovo teologijo upanja, Družina, Vipava 1980, 268; Prihodnost sveta in človeka. Eshatologija, Družina, Ljubljana 1987, 207.

*Razprave in članki:* Teilhard de Chardin — odstranjevalec pregraje med vero in znanostjo, v: BV 30 (1970) 265—283; Teilhard de Chardin

o »večni ženskosti«, v: BV 33 (1973) 130—138; Moltmannov pogled na človeka, v: BV 37 (1977) 200—207; Kaj je z vero pri zakramentih?, v: CSS 15 (1981) 36—38; Revolucionarne prvine krščanskega upanja, v: Poslednja revolucija (Zbornik predavanj s teološkega tečaja o aktualnih temah za študente in izobražence 1981/82), Ljubljana 1982, 97—119; Ustvarjeni za veselje, v: BV 42 (1982) 200—214; Teološki pogled na igro, v: BV 42 (1982) 301—318; Bogoslužje — prostor različnih služb, v: CSS (1983) 12—14; Krščanstvo — vera veselja, v: CSS 18 (1984) 71—73; Sprava - božje in človeško delo, v: CSS 19 (1985) 73—75; Ekološki problem v luči teologije, v: BV 46 (1986) 325—338; Marija v koncilskih in pokoncilskih dokumentih cerkvenega učiteljstva, v: BV 48 (1988) 267—287.

*Drugo:* Šest ocen v BV, 8 v BO in drugih revijah.

**STRLE Anton**, rojen 21. januarja 1915 v Osredku pri Sv. Vidu nad Cerknico. Gimnazijo z maturo je končal v Škofovih zavodih v Ljubljani (1936), nato je nadaljeval študij teologije na Teološki fakulteti v Ljubljani (1936—1942), v duhovnika posvečen l. 1941. Doktorat iz teologije je dosegel na TF v Ljubljani z disertacijo Naravno hrepenenje po nadnaravnem smotru po nauku sv. Tomaža Akvinskega (1944). Kot duhovnik je najprej opravljal razne vzgojne službe (prefekt v Marijanišču 1940—1942, semeniški duhovnik 1942—1943, ponovno prefekt v Marijanišču 1943—1944, profesor verouka v Novem mestu 1944—1945), nato je bil kaplan pri sv. Petru ter stolni vikar v Ljubljani. Od 1947 do 1952 v zaporu. Župnijski upravitelj v Planini pri Rakeku (1952—1958). Od 1957 honorarni predavatelj za dogmatiko na TF v Ljubljani, kjer je 1958 postal docent, 1967 izredni in 1972 redni profesor. Leta 1985 je stopil v pokoj. Ves čas pomaga v pastoralnem delu (fjavorje nad Ljubljano, Dravlje in Preska, od 1966 pri sv. Trojici v Ljubljani). Prosinodalni in sinodalni eksaminator, škofijski cenzor, nekaj časa član doktrinalne komisije pri Jugoslovanski škofovski konferenci, od 1974—1979 član Mednarodne teološke komisije, svetovalec za versko terminologijo pri Slovarju Slovenskega knjižnega jezika (SAZU). Kot mentor je vodil 10 disertacij in preko 100 magistrskih in diplomskih nalog.

*Dela:* Naravno hrepenenje po nadnaravnem smotru po nauku sv. Tomaža Akvinskega, Ljubljana 1944, 56; Zakramenti I, Ljubljana 1962, 269

+ 4 (ponatis 1968, prenovljena izdaja 1970, 272); Kristologija in soteriologija I—II, Ljubljana 1962, 280 + 3; 249 (ponatis I in II 1967; predelana in dopolnjena izdaja: I 1971, 327 + 2; II 1972, 235 + 3); Zakramenti II, Ljubljana 1963, 273 + 4 (ponatis 1968, prenovljena izdaja 1971, 292 + 5); Mariologija, Ljubljana 1964, 353 + 7 (ponatis 1968, prenovljena izdaja 1970, 161 + 2); Zakramenti III, Ljubljana 1965, 271 + 6; Zakrament sv. zakona, Ljubljana 1965, 16; Osnovne resnice o Kristusu in Mariji, Ljubljana 1966, 104 + 6; Pot k Bogu, Ljubljana 1966, 32; Uvod v metodiko znanstvenega dela, Ljubljana 1966, 102 + 6 (izpopolnjena izdaja 1971, 91); Kristusova milost, Ljubljana 1968, 267 + 41 + 12; Delovanje Svetega Duha po zakramentih, Ljubljana 1968, 48 + 3; Nauk o odrešenju po Jezusu Kristusu, Maribor 1968, 137 + 7; O skrivnosti Boga. De Deo uni-trino, Ljubljana 1971, 395 + 9 + 11; Teološka antropologija, Ljubljana 1971, 350 + 47 + 12; O veri, upanju in ljubezni, Ljubljana 1972, 289 + 6; Patrologija. Zahodni očetje, Ljubljana 1973, 81 + 3; Odpustki, Ljubljana—Rakovnik 1974, 79; Skrivnost Boga, Ljubljana 1977, 307; Vera Cerkve. Dokumenti cerkvenega učiteljstva, Celje 1977, 531 + 8; Teološka antropologija II. Kristusova milost, Ljubljana 1977, 247 + 4; Eshatologija. Smrt in večno življenje, Ljubljana 1978, 193 + 5 + 3; Teološka antropologija I, Ljubljana 1984, 215 + 4 + 13; V tretje tisočletje z Marijo, Maribor 1988, 120; Vem, komu sem veroval. Vera in razodetje, Ljubljana 1988, 226; Krščanska eksistenca, Ljubljana 1988, 140 + 3 + 13; Živo upanje, Izbrani spisi 2, Ljubljana 1990, 381—497. Lojze Grozde, mladec Kristusa Kralja, Ljubljana 1944, 123.

*Razprave in članki:* razprave in pregledi obsegajo 140 enot, članki, ocene, predstavitve in uvodi pa 205 enot.

*Drugo:* Prevodi okrožnic/dokumentov Mediator Dei et hominum (1947), Haurietis aquas in gaudio (1958), Ecclesiam suam (1965), Mysterium fidei (1965), 2. vatikanski cerkveni zbor (C, CS, E, VS, VC — sam ali s sodelav.), Eucharisticum mysterium (1967), Duhovniški celibat (1969), O evangelizaciji današnjega sveta (1976 v sodelov.) in dr. — Prim. 381—497.

**ŠTRUKELJ Anton**, rojen 4. januarja 1952 v Dobu pri Domžalah. Gimnazijo dokončal na Srednji verski šoli v Vipavi (1966—1970). L. 1970 vstopil v ljubljansko bogoslovno semenišče in bil 29. 6. 1976 posvečen v duhovnika. L. 1978 diplomiral na Teološki fakulteti v Ljubljani. Isto leto prav tam napravil licenciat iz teologije. 13. 12. 1980 doktoriral na Teološki fakulteti v Ljubljani. Na

Papeškem vzhodnem inštitutu v Rimu je l. 1984 napravil licenciat iz vzhodne teologije. V akademskem letu 1984/85 začel predavati dogmatiko na Teološki fakulteti v Ljubljani kot honorarni predavatelj. Od 1987 dalje je docent za dogmatično teologijo in ekumenizem. Dejavno se udeležuje mednarodnih teoloških in marioloških ter ekumenskih simpozijev. Od l. 1984 dalje tajnik Slovanskega ekumenskega sveta in član Sveta za ekumenizem pri BKJ. Poleg navedenih knjig in znanstvenih razprav je napisal še 67 člankov in 4 recenzije. Prevedel je 7 knjig in 18 člankov. Ureja Izbrane spise prof. dr. Antona Strleta in ekumenske publikacije. Je tudi v uredniškem odboru BV.

*Dela:* Življenje iz polnosti vere. Teologija krščanskih stanov pri Hansu Ursu von Balthasarju, Ljubljana 1981, 384; ponatis Ljubljana 1986; Neizrekljivi dar, Maribor 1986, 84.

*Razprave in članki:* Teologija prosilne molitve pri Karlu Rahnerju. Diplomsko naloga na TF v Ljubljani 1976, rok. 37 + II; Kontemplacija in akcija pri Hansu Ursu von Balthasarju. Licenciatsko delo na TF v Ljubljani 1978, rok. 95 + VI; Kontemplacija in akcija pri Hansu Ursu von Balthasarju, v: BV 39 (1979) 61—79; Oznanjevanje odrešenja s pogledom v prihodnost, v: Isus Krist jedini Spasitelj svijeta. Zbornik radova Petog ekumenskog medjufakultetskog simpozija održanog v Zagrebu od 28. 9.—1. 10. 1982, KS Zagreb 1983, 155—159 (ponatis v: BV 44 (1984) 166—170); Johann Ludwig Schönleben — ein Förderer der marianischen Verehrung (1618—1681). Predavanja na IX. mednarodnem mariološkem in XVI. mednarodnem marijanskem kongresu na Malti od 8.—18. 9. 1983. Objavljeno v: De cultu Mariano saeculis XVII—XVIII. Acta congressus mariologici-mariani internationalis in republica melitensi anno 1983 celebrati, vol. IV, Romae 1987, 403—423; La beauté spirituelle des icônes, Pontificium Institutum Orientale Roma 1984, rok. 9; La comprensione ecumenica nell' ecclesiologia ortodossa del teologo serbo Juštin Popović. Teza za licenciat v vzhodni teologiji, Pontificium Institutum Orientale Roma 1984, rok. 76 str.; Odrešenje — vzpostavitev občestva ljudi z Bogom in med seboj, predavanje na pastoralnem tečaju, 1985, rok. 20, razmnožila Pastoralna služba Maribor; Skrivnost božje bližine, v: Vrednote. Zbornik predavanj 10, Ljubljana 1986, 158—169; Institucija in avtoriteta v Cerkvi, v: BV 47 (1987) 43—56; »Šmarnice« — une devotion mariale du mois de mai typiquement slovene. Predavanje na X. svetovnem mariološkem kongresu v Kevelaerju od 10. do 18. 9. 1987. Izide v napovedanem zborniku. Prevod: Šmarnice — značilna slovenska majniška pobožnost, v: BV 48 (1988) 147—153; Marija in edinstvo kristjanov, v: BV 48 (1988) 241—250;

## Katedra za moralno teologijo

Ob ustanovitvi Teološke fakultete je moralna teologija spadala v moralno-pravno-pastoralno skupino. Predaval jo je Josip Ujčić 8 ur tedensko po klasični razdelitvi: *De principiis in De praeceptis*.

V akademskem letu 1920/21 so bila predavanja (1 uro na teden) *De dignitate morali corporis humani*, ki so se ponavljala na dve ali tri leta. Isto leto so bila v okviru moralne teologije uvedena tudi predavanja iz sociologije; predaval je Aleš Ušeničnik. Po treh letih je bila pridružena filozofiji. V letu 1923/24 so bila poleg rednih predavanj *De praeceptis Ecclesiae* (3 ure) tudi izbrana vprašanja iz moralne filozofije za doktorande in etična vsebina prvega evangelija za slušatelje vseh fakultet (2 uri). V letu 1925/26 pride do razdelitve: *De principiis* v tretjem letniku (3 ure), *De officiis hominis christiani* v četrtem in petem letniku (4 ure). Seminar: *Casus practici* (2 uri) za višje letnike.

V zimskem semestru 1932/33 je J. Ujčić v sklopu moralne teologije predaval tudi etiko (3 ure). Že naslednje leto pa je bila pritegnjena k filozofiji, predavatelj pa je ostal isti.

Ker je J. Ujčić v začetku leta 1937 odšel za nadškofa v Beograd, je v akad. letu 1937/38 začel predavati moralno teologijo kot honorari predavatelj Ignacij Lenček. Poleg rednih predavanj (napovedal je posebno moralno bogoslovje — človekove dolžnosti do Boga, do sebe in do bližnjega) je v spe-

cialnih predavanjih in seminarjih večkrat obravnaval socialne kreposti. Hkrati z Lenčkom je bil imenovan za honorarnega predavatelja tudi Alojzij Zupan, predaval je etiko, ki je bila spet pridružena moralni teologiji.

V akademskem letu 1940/41 je bilo iz moralne pravne in pastoralne skupine izločeno pravo in bilo pridruženo zgodovinski skupini. Tako je ostala moralno pastoralna skupina.

Maja 1945 je I. Lenček odšel v tujino. Za rednega profesorja moralne teologije je bil 7. septembra 1946 imenovan Josip Jeraj, prej profesor iste stroke na Visoki bogoslovni šoli v Mariboru. Predaval je izmenično osnovno in posebno moralno bogoslovje v 4. in 5. letniku (4 ure tedensko). Specialna vprašanja kažejo, da se je veliko pečal z etično filozofskimi vprašanji. Tako je npr. v zimskem semestru 1947/48 imel predavanje *Nauk antične, sholastične in moderne moralne filozofije o etični normi*. Specialna predavanja 1950/51 pa razodevajo že sodobnejše gledanje na moralno teologijo: *Evangeljska moralna*. Vsa leta je imel redno tudi seminar iz moralne teologije (kazuistiko). Slušateljem je za pomoč pri študiju pripravil skripta iz moralne teologije po Noldinu.

V akademskem letu 1950/51 je bila moralna teologija pridružena katedri za pravo.

J. Jeraj je predaval moralno teologijo tudi po upokojitvi (1952) do 1962/63. Ker je zdravstveno zelo opešal, je v le-

tu 1963/64 moralno teologijo supliral J. Janžekovič, v letu 1964/65 pa V. Fajdiga. Jeraj je umrl 19. januarja 1964.

24. septembra 1965 je bil za honorarnega predavatelja moralne teologije imenovan Štefan Steiner in jo je v jeseni istega leta začel predavati, leta 1968 tudi na oddelku v Mariboru. Predaval je 4 ure tedensko ciklično v 4. in 5. letniku.

V tem času so se pri študiju moralne teologije začeli močneje odkrivati novi vidiki. Do zdaj je bila moralna teologija preveč filozofska etika in premalo teologija. Njen predmet je bil preveč specifikacija in klasifikacija posameznih grehov, premalo pa krščansko življenje v svoji vzvišenosti in lepoti. To poslanstvo moralne teologije kratko, a jasno opredeli odlok 2. vat. koncila o duhovniški vzgoji. »Posebna skrb se naj posveti spopolnjevanju moralne teologije, ki naj svojo znanstveno razlago bolj zajema iz nauka Svetega pisma in tako pojasnjuje vzvišenost poklicanosti vernikov v Kristusu in njihovo dolžnost, da v ljubezni obrodijo sad za življenje sveta« (DV 16). Moralna teologija želi biti v stalnem stiku s človekom in njegovim konkretnim položajem in mu pomagati, da hodi za Kristusom v osebni veri in ljubezni.

Vse te nove težnje v moralni teologiji je Š. Steiner bistro in modro presajal v naš duhovni prostor. To že s svojimi skripti Človekov poklic v Kristusu (osnovno moralno bogoslovje, Ljubljana 1970) in Človekovo življenje v ljubezni Kristusu (Ljubljana 1971). Skripta po zasnovi, razdelitvi, novih pogledih in rešitvah sodobnih moralnih vprašanj ne razodevajo le strokovnjaka s posluhom in razumevanjem za sodobne moralne stiske, premike in vzore, temveč tudi modrega, praktičnega svetovalca za oznanjevanje moralne teologije. Še bolj pronicavega in široko odprtega razlagalca zapletenih moralnih vprašanj se je izkazal v mnogih

drugih razpravah zlasti ob okrožnici *Humanae vitae*, hkrati pa jasnega in praktičnega vodnika spovednikom in dušnim pastirjem ter razgledanega informatorja o premikih in prizadevanjih v moralni teologiji. S tem je seznanjal svoje slušatelje tudi z vsakoletnimi specialnimi predavanji.

Ko je bil z novim statutom leta 1973 preurejen študij na fakulteti po smernicah 2. vat. koncila, so bila tudi katedre bolj smiselno urejene, nastala je samostojna katedra za moralno teologijo. Za predstojnika katedre je bil izvoljen Š. Steiner. Glavna predmeta sta: osnovna moralna teologija in posebna moralna teologija, stranska pa krščanski socialni nauk in kazuistika. Vse je predaval Š. Steiner: glavna predmeta ciklično v 4. in 5. letniku po 4 ure na teden, kazuistiko v 6. letniku dva semestra po 1 uro na teden, krščanski socialni nauk v drugem letniku po 2 uri na teden en semester.

Z novim statutom leta 1980, ki ureja teološki študij po navodilih apostolske konstitucije »*Sapientia christiana*«, je bila katedri za moralno teologijo pridružena duhovna teologija kot glavni predmet (3 ure na teden I semester) in zgodovina krščanske duhovnosti kot stranski predmet (2 uri na teden I semester). Tako sta bila pridružena tej katedri oba profesorja duhovne teologije — v Ljubljani France Oražem, v Mariboru Jože Rajhman. Po smrti (5. 7. 1981) prof. Steinerja je bil za predstojnika katedre za moralno teologijo izvoljen France Oražem.

Vsa predavanja iz moralne teologije v Ljubljani in Mariboru je v letu 1981/82 prevzel asistent Matija Babnik, krščanski socialni nauk pa Janez Juhant. V zimskem semestru 1982/83 je v Ljubljani predaval moralno teologijo Rafko Valenčič, v poletnem M. Babnik v Ljubljani in Mariboru (tu za oba semestra 8 ur tedensko). V akademskem letu 1983/84 je vso moralno teologijo v Ljubljani supliral R. Valenčič, v Mari-

boru pa novoizvoljeni honorarni predavatelj Vinko Škafar. Naslednje leto je V. Škafar tudi v Ljubljani prevzel vsa predavanja iz moralne teologije razen kazuistike, ki jo je imel R. Valenčič. V akademskem letu 1988/89 sta prevzela predavanja moralne teologije novoizvoljena asistenta, ki sta uspešno končala v Rimu študij te stroke: v Ljubljani Anton Mlinar, v Mariboru Ivan Štuhec. Hkrati je bil za asistenta pri moralni katedri izvoljen Karel Bederšnjak, ki naj bi predaval moralno teolo-

gijo predvsem na Teološko-pastoralnem tečaju. Od leta 1987/88 predava za J. Rajhmanom v Mariboru duhovno teologijo in zgodovino krščanske duhovnosti asistent Alojz Pirnat.

Novi premiki v poučevanju duhovne teologije imajo pri nas močan odmev. Postala je bolj teološka in konkretnjša v vrednotenju človekovega vsakdanjega življenja. Posveča se ne samo duhovnosti redovnikov in duhovnikov, temveč tudi laikov.

**BABNIK Matija**, rojen 13. februarja 1945 v Ljubljani. Klasično gimnazijo z maturo je končal v Ljubljani l. 1964. Eno leto je študiral na fakulteti za gradbeništvo in geodezijo. Leta 1966 se je vpisal na TF in študij končal 1972. Po kaplanski službi v Kočevju in tajniški službi na nadškofijskem ordinariatu v Ljubljani je odšel v Rim, kjer je na Akademiji Alfonziani (Lateranska Univerza) študiral moralno teologijo in opravil magistririj. Hkrati je študiral krščansko arheologijo. Po vrnitvi v domovino je bil imenovan za asistenta pri katedri za moralno teologijo (1980). Predaval je do konca akad. leta 1982-83.

*Razprave in članki:* Socialni nauk Cerkve v encikliki Janeza Pavla II. Redemptor hominis, v: CSS 14 (1980) 12-14; krajši zapisi v revijah in časopisu.

**BEDERNJAK Karel**, rojen 28. 5. 1942 v Črenšovcih v Prekmurju. Po končani škofijski gimnaziji v Pazinu se je vpisal na Teološko fakulteto v Ljubljani. Za duhovnika je bil posvečen 29. 6. 1967 v Mariboru. Že naslednje leto je naredil magistririj s specializacijo iz moralne teologije pri prof. Steinerju z razpravo Moralni zakon situacije v koncilskih odlokih. Doktoriral je z disertacijo Anton Jurij Luby, razsvetlenski moralist, l. 1972 v Zagrebu pri prof. Kuničiču. Po doktoratu se je specializiral v moralni teologiji na Alfonsiani v Rimu in študij končal z magistririjem.

Zdaj predava moralno teologijo na oddelku v Mariboru in na katehetskem tečaju. Hkrati je župnik pri Sv. Juriju ob Pesnici, sodeluje pa tudi na škofijskem sodišču kot sodnik.

*Dela:* Poleg doktorske disertacije, ki je bila le delno objavljena, je napisal priročnik iz moralne teologije za laike z naslovom S Kristusom v osvobojeno življenje, Maribor 1988.

*Razprave in članki:* Izkustvo v moralni teologiji, v: BV 43 (1983); Samooudtujitev kot filozofski in moralnoteološki pojem, v: BV 44 (1984); Sprava v antropološki perspektivi, v: BV 45 (1985); Situacija kot objektivni in subjektivni moment moralnosti, v: BV 45 (1985); Pravičnost kot osebna vrednota, v: BV 49 (1989); Sprava kot temeljna razsežnost krščanske biti, Zbornik predavanj na katehetskem tečaju na Mirenskem Gradu, 1984; Pokora je potrebna tudi danes, v: CSS 1985; Zmoremo več, kot smemo, v: CSS 1985. Ostali manjši sestavki so bili objavljeni v CSS in v Družini.

**JERAJ Josip**, rojen 16. 2. 1892 v Rečici ob Savinji. Od 1911—1915 študiral teologijo v Mariboru; 1915—1917 nadaljeval teološki študij na teološki fakulteti v Gradcu in promoviral z disertacijo Ist das Deuteronomium zur Zeit des Königs Josias und der Priesterkodex in nachexilischer Zeit verfasst? 1919—1941 profesor moralne teologije na Visoki bogoslovni šoli v Mariboru; 1946—1964 redni profesor moralne teologije na Teološki fakulteti v Ljubljani. Umrll 19. 1. 1964 v Ljubljani.



*Dela:* Vzor-človek ali osebnost kot ideal, Maribor 1922, 78; Ob skrivnih virih, Maribor 1924, 103; Narodni prerod, Maribor 1925, 84; Državljska vzgoja. Vzgojiteljem mladine, Maribor 1926, 88; Socialno vprašanje, Maribor 1928, 212; Duševna podoba mladosti, Ljubljana 1930, 235; Sociologija, Maribor 1932, 188; Naša vas. Oris vede o vasi, Ljubljana 1933, 207; Cerkevna zgodovina. Oris z domorodnega vidika, Maribor 1935, 288; Vzori slovenskih fantov, Ljubljana 1937, 68; Slovenci in Jugoslavija, Maribor 1940, 75; Korporacijski red in družbena reforma Jugoslavije, Maribor 1941, 80.

*Razprave in članki:* Mednarodno pravo in moderna pravna veda, v: Čas 12 (1918) 167—173; Morala in politika, v: Čas 12 (1918) 269—277; Prerod človeštva in slovenstva, v: Čas 18 (1923—24) 165—275; Maks Scheler in sholastična filozofija, v: Spomenica ob 70-letnici lavantinskega bogoslovnega učilišča v Mariboru, Maribor 1929, 40—64; Psihologija kmečkega otroka, v: Čas 28 (1933—34) 18—27; Verski in pravni razvoj kmečkega otroka, v: Čas 28 (1933—34) 87—91; Aristotelov nauk o etični normi, v: ZbTF IV (1954) 48—55; Platon, Poslednji dnevi Sokrata, v: ZbTF VI—VII (1956—57) 220—230; Novejše metodične spremembe v obravnavanju moralne teologije, v: Zbornik razprav Teološke fakultete, Ljubljana 1962, 241—250.

*Drugo:* Razen tega je priobčeval članke v Vzajemnosti, Slovenskem učitelju, Socialni misli, Našem domu, Mladosti, Slovenskem gospodarju, Nedelji in še kje.

**LENČEK Ignacij**, rojen 18. 7. 1907 v Ljubljani. 1926—1932 študiral teologijo na Gregorijani v Rimu. 1928 doktorat iz filozofije in 1932 doktorat iz teologije; 1936 postal honorarni in 1938 docent moralne teologije na Teološki fakulteti v Ljubljani; 1945 odšel v inozemstvo in potem predaval teologijo v Pragli, Briksnu, Adrogué (Argentina). Umrli je 10. 4. 1974 v Gradcu.

*Razprave in članki:* Knaus-Oginova teorija in npravna načela, v: BV 17 (1937) 23—41; Dobiček kot brezdelni dohodek, v: BV 17 (1937) 217—250; Cerkevni odloki proti sterilizaciji, v: BV 20 (1940) 157—163; Rasa in morala, v: BV 20 (1940) 269—283; »Moderna evtanazija«, v: BV 21 (1941), 90—96; Npravna obveznost npravnih zakonov, v: BV 22 (1942) 138—154.

*Drugo:* Objavil je še celo vrsto člankov v Naši zvezdi, Vzajemnosti, zlasti pa v inozemskih: Duhovno življenje, Družabna pravda, Katoliški misijoni itd.

**MLINAR Anton**, rojen 25. decembra 1952 v Novi vasi pri Žireh. Gimnazijo obiskoval v letih 1967—1971 v Vipavi, kjer maturira 1971. Istega leta se vpiše na Teološko fakulteto v Ljubljani in vstopi v ljubljansko semenišče. V duhovnika posvečen 29. junija 1977; eno leto je nedeljski kaplan v Mirni peči. Diplomira l. 1978. V letih 1978—1981 kaplanuje v Kamniku, nato eno leto (1981—82) v Ljubljani pri Sv. Petru. L. 1982 odide na študij v Rim, kjer se specializira v moralni teologiji. L. 1985 dokonča magistriraj. 1988 doktorira pri prof. Bernhardu Häringu z nalogo »Die Heilkraft des Menschlichen«. Po vrnitvi domov je takoj imenovan za kaplana v Novem mestu — Kapitelj, nato za asistenta pri katedri za moralno teologijo (1988) in višjega predavatelja (1989).

*Dela:* Die Heilkraft des Menschlichen, Ein Beitrag zum Verständnis des kranken Menschen in der medizinischen Anthropologie und dem anthropologischen Denken Viktor von Weizsäckers, Rim 1988, 461.

*Razprave in članki:* Človek kot subjekt in vrednota, v: CSS 19 (1985) 162—164; Pastoracija podeželja, Avstrijski pastoralni tečaj 1979, CSS 1980, 31; Pastoracija otrok, Avstrijski pastoralni tečaj 1981, CSS 1988, 62—63; Nekaj misli o spoznanju v vesti, CSS 1988, 124—126; Medicinska etika in deontologija Janeza Milčinskega, v: CSS 19 (1985) 191—193; Paul Spoken in njegov prispevek k medicinski etiki, v: CSS 19 (1985) 195—196.

**ORAŽEM France**, rojen 5. 8. 1930 v Globeli, župnija Sodražica. 1951—1958 študiral teologijo v Ljubljani (vmes od marca 1953 do septembra 1954 služil vojaški rok); 1965 (februarja) promoviral na Teološki fakulteti v Ljubljani z disertacijo Dogmatični nazori Primoža Trubarja in njegova odvisnost od početnikov reformacije; 1967—1969 študiral v Rimu duhovno teologijo na Pontificio Istituto di Spiritualità del Teresianum z diplomom Magister in re spirituali; 1969 je bil imenovan za honorarnega predavatelja duhovne teologije na Teološki fakulteti v Ljubljani; 1973 docent, 1984 izredni in 1987 redni profesor; 1983 je bil imenovan za ravnatelja bogoslovnega semenišča v Ljubljani. Urednik Božjega okolja (1976), Zbirke Božje okolje, Teološke knjižnice.

*Dela:* Krščanska duhovnost. Uvod v teologijo duhovnosti, Ljubljana 1980; Svet bogoslužnih znamenj, Ljubljana 1985; Leto Kristusove skriv-

nosti. Zgodovina in duhovnost bogoslužnega leta, Ljubljana 1989.

*Razprave in članki:* Evharištija v luči sv. Trojice, v: BV 32 (1972) 158—165; Kontemplativno in aktivno življenje, v: BV 32 (1972) 167—174; Duhovništvo vernikov, v: BV 32 (1972) 228—240; Nekaj misli o karakterju svetega reda, v: BV 34 (1974) 99—110; Psihologija in duhovno življenje, v: BV 35 (1975) 16—25; Temna noč Janeza od Križa, v: BV (1975) 246—256; Ob stoletnici rojstva dr. Janeza Zoreta, v: BV 36 (1976) 46—52; Znamenja časov spozavamo v luči vere, v: 36 (1976) 200—210; Novi poudarki molitvenega bogoslužja, v: BV 37 (1977) 266—274; Delovanje Svetega Duha v zgodovini odrešenja, v: BV 42 (1982) 9—26; Notranji grad Terezije Avilske, v: BV 42 (1982) 456—471; Slomšek in evharištija, v: Zbornik simpozija ob 120—letnici smrti Antona M. Slomška, Ljubljana 1983, 56—64; Delovanje Svetega Duha v bogoslužju, v: BV 44 (1984) 137—145; Delovanje Svetega Duha v zakramentih, v: BV 47 (1987) 89—103; Razlikovanje duhova u savremenim zbivanja, v: Vreme Duha Svetoga — vreme Crkve, Beograd 1986, 48—53; Trubarjeve pesmi pod kerigmatično duhovnim vidikom, v: BV 46 (1986) 247—257.

*Drugo:* Objavil je še nad 150 poljudnoznanstvenih člankov, poročil in ocen v BV, CSS, BO in CG.

**PIRNAT Lojze**, rojen 28. 9. 1947 v Celju. Študij teologije v Ljubljani in Mariboru od 1966 do 1973, postdiplomski študij duhovne teologije na Gregorijani v Rimu, kjer je doktoriral 1984. Asistent na TF od 1987, višji predavatelj od 1989.

*Dela:* Lotta di classe e amore cristiano nei scritti di Giulio Girardi. Un approccio dal punto di vista spirituale, Roma 1978 (licenciatska naloga); Per una spiritualità dell'amore per i nemici. Un tentativo di tematizzazione attraverso alcune teologie recenti, Roma 1983 (disertacija).

*Razprave in članki:* Ljubezen do sovražnikov ali razredni boj?, v: Strah in ljubezen, Zbornik 9, Ljubljana 1985, 99—108; Mesto ženske v Cerkvi in teologiji, v: Za svet zavzeto krščanstvo, Zbornik 11, Ljubljana 1987, 91—100; Gnidovec — ravnatelj vzgojnega zavoda, v: Gnidovec simpozij v Rimu, Celje 1989, 83—88.

**STEINER Štefan**, rojen 22. decembra 1926 v Beltincih. L. 1947 maturiral na gimnaziji v Murski Soboti; istega leta se kot gojenec mariborskega semenišča vpiše na Teološko fakulteto v Ljubljani, kjer diplomira l. 1953. L. 1953 posvečen v duhovnika mariborske škofije. V letih 1954—1956 kaplan v

Slovenskih Konjicah; 1956—1958 pri Sv. Rešnjem Telesu v Mariboru. V letih 1958—1965 je v Rimu na specializaciji katehetike, pastoralke in moralke. 1965 postane honorarni predavatelj moralne teologije in župnijski upravitelj na Gomilskem; l. 1968 docent, 1972 izredni profesor za moralno teologijo in nekaj časa izseljeniški duhovnik v Berlinu. L. 1978 je prvič in l. 1980 drugič izvoljen za dekana Teološke fakultete. Po enoletni hudi boleznii umre 5. julija 1981.

*Dela:* Il problema catechistico in Slovenia dopo il 1945, Estratto della tesi per il conseguimento della Laurea, Roma 1967, 96; Človekov poklic v Kristusu (skripta), Ljubljana 1966—68, 256 (izpopolnjena izdaja 1974, ponatis 1975); Človekovo življenje v Kristusovi ljubezni (skripta), Ljubljana 1967—1969, 243; Oznanjevalna teologija (skripta), Maribor 1969, 45; Homiletika (skripta), Maribor 1971; Ko se poročata ljubezen in seks, Celovec 1974, 144; Uvod v moralno teologijo, Celje 1977, 149; Rodovitna in odgovorna ljubezen, Ljubljana 1978; Krščanski socialni nauk, Ljubljana 1981.

*Razprave in članki:* Liturgija — neusahljiv vir za oznanjevanje božje besede, v: BV 25 (1965) 61—67; Pojem dušnega pastirstva v dokumentih 2. vatikanskega cerkvenega zbora, v: BV 26 (1966) 204—216; Reconciliatio amicitiae, v: BV 27 (1967) 223—232; Poslušalci in pridiganje, v: BV 27 (1967) 261—286; Uvod v okrožnici »Humanae vitae«, Posredovanje človeškega življenja, Ljubljana 1968, 3—18; Moralni in pastoralni nauk episkopatov k okrožnici »Humanae vitae«, v: BV 29 (1969) 64—84; Spovednik in problem kontracepcije po izidu »Humanae vitae«, v: CSS 2 (1969) 73—80; Pokoncilski kairós moralne teologije, v: BV 29 (1969) 321—332; To troje, CSS 1969, 225—226; Krščanstvo na zatožni klopi spolne inkvizicije, v: BV 30 (1970) 243—255; Oznanjevanje božje besede — nujno sredstvo odrešenja, CSS 1970, 35—39; Gradnja in prenova Cerkve v luči teologije, v: CCS 4 (1970) 135—139; Ali sme dr. J. Kuničič kritizirati francoske škofove?, v: BV 31 (1971) 92—117; Ne na umanjevanje nego za uzveličanje snage i životnosti Papine enciklike »Humanae vitae«, Služba božja 1971, 329—353; Krščanska zakonska ljubezen, V dvoje, Ljubljana 1972, 53—74; Krščansko urejanje rojstev, V dvoje, Ljubljana 1972, 141—160; Ali sme dr. J. Kuničič kritizirati francoske škofove? (2. del), v: BV 32 (1972) 310—329; Metoda dr. Jordana Koničiča, Služba božja 1972, 244—259; Neznanstvenost rodi krivice, Služba božja 1973, 42—61; Kongregacija za verski nauk je rešila »jugoslovanski primer«, v: CSS 7 (1973) 86—88; Skupinska zakramentalna odveza pri nas ni potrebna?, v: BV 33 (1973) 149—164; Epilog dr. Jordana Koničiča, Bogoslužje

slovska smotra 1973, 291—305; Življenje s Kristusom, shema za celotno šolsko moralno teologijo, v: BV 33 (1973) 315—339; Patološka gledanja in drže v nravnem življenju katoličanov, v: CSS 8 (1985) 45—49; Narava pastoralne teologije, v: BV 36 (1976) 1—14; Umetna osemenitev in oploditev s stališča katoliškega moralnega nauka, v: BV 39 (1979) 24—30; Osnovna ideja Okrožnice Janeza Pavla II. »Redemptor hominis«, v: BV 39 (1979) 255—275.

*Drugo:* Poleg tega je napisal še 44 razprav in člankov, 44 drugih prispevkov, sodeloval je v pripravi veroučnih učbenikov in prevodih. Po smrti je izšla zbirka njegove religiozne lirike (Pesmi, Ljubljana 1986).

**ŠTUHEC Ivan — Janez**, rojen 17. 11. 1953 v Celju. Po končani osnovni šoli v župniji Mala Nedelja (Bučkovci) in Ljutomeru obiskoval Gimnazijo v Ljutomeru in maturiral 1973. Eno leto bil vpisan na ljubljanski Pravni fakulteti. Od jeseni 1974 do pomladi 1976 na služenju obveznega vojaškega roka. Med tem prepis na ljubljansko Teološko fakulteto in vstop v bogoslovje kot škofijski bogoslovec mariborske škofije. Leta 1981 diplomiral na isti fakulteti pri prof. dr. Štefan Steiner z nalogo »Vpliv okrožnice »Rerum novarum« na osrednje katoliške revije: Rimski katolik (1889—1896), Katoliški obzornik (1897—1906) in Čas (1907)«, ter bil 29. 6. 1981 posvečen v duhovnika. Eno leto kaplan v Slovenski Bistrici in v akad. letu 1982—83 poslan na podiplomski študij v Rim. Po dogovoru z ordinarijem dr. Francem Kramergerjem vpisan na papeško univerzo Gregoriano, kjer je dosegel v letu 1984—85 licenciat iz moralne teologije pri prof. Klausu Demmerju »Die Lehre vom »Gerechten Krieg« und das zweite vatikanische Konzil«. Izbral argument za doktorsko tezo iz pokoncilske moralno-teološke debate pod vodstvom prof. Sergia Bastianela z naslovom »Verantwortliche und freie sittliche Entscheidung des Gläubigen« (Eine moraltheologische Untersuchung bei einigen deutschsprachigen Autoren) in jo zagovarjal 11. 06. 1988.

Poljudno znanstvene in druge spise objavlja v slovenskih krščanski revijah in časopisih.

*Dela:* Verantwortliche und freie sittliche Entscheidung des Gläubigen. Eine moraltheologische Untersuchung über die sittliche Entscheidung bei einigen deutschsprachigen Auto-

ren. Dissertatio ad Lauream, Rom 1988; Die Lehre vom 'Gerechten Krieg' und das zweite vatikanische Konzil. Arbeit zur Erlangung des moraltheologischen Lizentiats bei Moderator Prof. Klaus Demmer, Rom 1984.

*Razprave in članki:* Vpliv »Rerum novarum« na slovensko katoliško socialno misel, v: Revija 2000, 21—22 (1982) 52—60; Poljski mislec upanja, v: Revija 2000, 31—32 (1986) 112—114; Od gore Tabor do Getsemani, v: Zbornik Draga 1985; Od pogreba stare do krsta nove kulture, v: Zbornik »Prelomni časi«, Ljubljana 1989; Kritično-analitična predstavitev »Sociologije« dr. J. Jeraja v luči novejših spoznanj socialnega nauka Cerkev, za Zbornik ob 130 letnici visokega šolstva v Mariboru (v tisku); Laiki — nosilci družbenega življenja. Predavanje na teološkem tečaju 1990 v Ljubljani in Mariboru (v tisku).

**ŠUŠTAR Alojzij**, ljubljanski nadškof in metropolit, veliki kancler TF. Rojen 14. novembra 1920, Grmada pri Trebnjem. Gimnazijske študije je dokončal v Škofovih zavodih (1940), teološke v Ljubljani (eno leto) in na Gregorijani v Rimu, kjer je dosegel magisterij iz filozofije in doktorat iz teologije (1949). V duhovnika je posvečen l. 1946. V Švici je bil najprej kaplan v St. Moritzu, profesor verouka in filozofije v Schwyzu, profesor moralne teologije ter rektor semenišča in Visoke bogoslovne šole v Churu, škofov vikar. Poleg pastoralnega in pedagoškega dela je bil pet let (1971-1976) tajnik Sveta evropskih škofovskih konferenc (CCEE). L. 1977 se je vrnil v domovino in bil 23. 2. 1980 imenovan za ljubljanskega nadškofa in metropolita. Je podpredsednik ŠKJ in CCEE. Na Teološki fakulteti v Ljubljani je od 1977 do 1980 predaval pri katedri za moralno teologijo kot predavatelj-gost.

*Dela:* Gewissensfreiheit, Einsiedeln 1967, 80 (prevodi: v italijanščino 1969, hrvaščino 1982); China und Vietnam: Herausforderung unseres Gewissens, Einsiedeln 1967, 89; Gewissensbildung, Einsiedeln 1968 (prevod: v hrvaščino 1983); Prenova v Cerkvi. Delo za prenovo ob zgledu škofijskih sinod, MD, Ljubljana 1980, 183; Zakrament sprave (s Š. Steinerjem), Ljubljana 1979, 105; Pismo slovenski mladini, Ljubljana 1985, 81; Kako prav živeti, Ljubljana 1988, 40; Na razpotjih časa (izbor člankov), Ljubljana 1986, 296; razprave in članki v številnih domačih in tujih zbornikih, revijah in časopisih.

**TRUHLAR Karel Vladimír**, rojen 12. septembra 1912 v Gorici. Živel je v Divači, na Jesenicah, nato v Ljubljani, kjer konča klasično gimnazijo in začne teološke študije. Študij filozofije in teologije nadaljuje na Gregorijani v Rimu, tam opravi magistrerij iz filozofije in doktorat iz teologije. Po vrnitvi v domovino nekaj časa spiritual v Bogoslovnem semenišču, l. 1945 zapusti domovino. Stopi v Družbo Jezusovo (1946), nato dolgoletni profesor duhovne teologije na Gregorijani in ustanovitelj Instituta za duhovno teologijo na isti univerzi. Leta 1974 se kot upokojeni profesor vrne v domovino z željo, da bi prispeval k duhovni rasti slovenskega naroda. V tem času profesor — gost pri katedri za moralno teologijo. L. 1976 ponovno zapusti domovino in 7. januarja 1977 umre v vasi Lenchmos v severni Italiji. Pokopan je v Ljubljani 11. januarja 1977.

*Dela:* Der Vergöttlichungsprozess bei Vladimir Solowjew, PUG, Roma 1941, 51; De experientia mystica, PUG, Romae 1951, XVI + 252; Antinomiae vitae spiritualis, PUG, Romae 1958, VI + 281; Structura theologica vitae spiritualis, PUG, Romae 1958, VIII + 219; Problemata theologica de vita spirituali laicorum et religiosorum, PUG, Romae 1960, 157; Labor christianus. Initiatio in theologiam spiritualem systematicam de labore, Herder, Romae 1961, 173; Christuserfahrung, Herder, Rom 1964, 161; Fuite du monde et conscience chretienne d'aujourd'hui, Herder, Rome 1965; Teilhard und Solowjew. Dichtung und religiöse Erfahrung, Freiburg im Br. 1966, 115; L'ora dei laici, Borla, Torino 1966, 132 + IV; Pokoncilski katoliški etos, MD, Celje 1967; Cristo, nostra esperienza, Queriniana, Brescia 1968, 155; Katicizem v poglobitvenem procesu, MD, Celje 1970, 206 + II; Concetti fondamentali della teologia spirituale, Queriniana, Brescia 1971, 153; Lessico di spiritualità, Queriniana, Brescia 1973, VIII + 757; Leksikon duhovnosti, MD, Celje 1974. Op.: Našteta so le glavna dela, mnoga pa so izhajala v ponatisih in prevodih oziroma priredbah.

**UJČIČ Josip**, rojen 10. 2. 1880 v Starem Pazinu (Istra). Teologijo je študiral v Gorici (1898—1902); nadaljeval študij na Dunaju kot gojenec Avguštejnaja (1903—1906); 1908 promoviral z disertacijo *Historia glagolicae specialis cum respectu ad decreta pontificia* (1908); predaval moralko v Gorici (1907—1912); ravnatelj v Avguštejnaja (1912—1919); supliral moralno teologijo na teološki fakulteti dunajske univerze (1913—1915); honorarni predavatelj moralne teologije na teološki fakulteti v Ljubljani, 1921 izredni in 1927 redni profesor na teološki fakulteti v Ljubljani. Leta 1936 je bil imenovan za nadškofa v Beogradu. Umrl 24. 3. 1964 v Beogradu.

*Razprave in članki:* Bajus Mihael o odpustnem grehu, v: BV 1 (1921) 280—283; Družina, v: BV 6 (1926) 230—234; Država in katoličan, v: BV 8 (1928) 150—157; Civilni zakon in obveznost v vesti, v: BV 8 (1928) 165—169; Sv. Frančišek Saleški: odnos do Ivane Frančiške Chantal, v: BV 5 (1925) 64—69; Gledališče, v: BV 5 (1925) 235—249; Nauk o odpustnem grehu, v: BV 1 (1921) 58—72; 133—155; 280—293; Biblični teksti o odpustnem grehu, v: BV 2 (1922) 1:20; 116—130; 259—275; Higiena, v: BV 3 (1923) 278—284; Janez Krizostom o zmernosti, v: BV 9 (1929) 255—274; Kazenski zakonik kraljevine Jugoslavije, v: BV 10 (1930) 174—187; Materinstvo, v: BV 4 (1924) 264—270; Mistika, v: BV 2 (1922) 68—75; Moda in luksus, v: BV 5 (1925) 153—166; Morala »moška« in »ženska«, v: BV 7 (1927) 220—228; Parlamentarizem in katoličan, v: BV 8 (1928) 288—294; Religioznost apostola Pavla, v: BV 11 (1931) 61—70; Popolnost v svetu in samostanu, v: BV 4 (1924) 65—78; O človeškem telesu, v: BV 6 (1926) 325—336; Vdove v Cerkvi, v: BV 7 (1927) 40—50; 123—228; Problem greha in krivde pri starih filozofih, v: Čas 14 (1920) 58—70; Mezdna pogodba, v: Čas 23 (1929) 30—34; Pripravil je 10. izdajo učbenika E. Müller, *Theologia moralis I.* 1923 (skupaj z J. Seiplom), za II. del je zbral le gradivo.

*Stanko Ojnik*

## Katedra za cerkveno pravo

Na Teološki fakulteti v Ljubljani je katedro za cerkveno pravo prvi zasedel Gregorij Rožman. Cerkveno pravo je predaval 6 ur tedensko in sicer po Zakoniku cerkvenega prava, ki je stopil v veljavo leta 1919. Z uvedbo zbornika cerkvenega prava je bilo predavanje zelo olajšano, kajti Cerkev je zahtevala, da so predavanja v glavnem usmerjena na razlago Zakonika cerkvenega prava. Ustanovljena je bila posebna kardinalska komisija za avtentično razlago kanonov, ki je sproti razreševala sporna vprašanja. V akad. letu 1924/25 se uvede cerkveno sodno postopanje po 2 uri na teden.

Leta 1930 prevzame katedro Alojzij Odar, ki poleg razlage zakonika uvede nov predmet: nauk in vaje o interpretaciji. Predavati začne tudi državno cerkveno pravo in uvede seminar: ničnostne zakonske pravde. V akad. letu 1939/40 se uvede predmet Cerkev in država, tako da naraste število tedenskih ur na osem. Profesor Odar posega na vsa področja cerkvenega in družbenega življenja, njegova posebna zasluga pa je slovenski prevod Zakonika cerkvenega prava, ki je v glavnem njegovo delo. Dovoljenje za prevod je izdala interpretacijska komisija z dne 15. julia 1943 pod številko I., se pravi, da smo Slovenci dobili prevod pred vsemi drugimi narodi.

Po vojni je predaval cerkveno pravo Vinko Močnik. Njegova odlika je bila odlično poznavanje vseh odgovorov in

terpretacijske komisije in pa nenadkriljiva pronicavost v kazuistiki, po čemer je zaslovel po vsem nemško govorečem svetu.

Po njegovi upokojitvi sta predavanja iz cerkvenega prava kratko suplirala Anton Tstenjak in Jože Pogačnik. Nato je predavanja prevzel Vigilij Alt OFM Cap., ki je predaval pravo v latinščini, vendar zaradi bolezni le krajši čas.

Leta 1967 začne predavati Stanko Ojnik. To je pokoncilsko obdobje, ko se pripravljajo velike reforme cerkvenega prava, ki dozori v nov Zakonik cerkvenega prava, ki ga izda papež Janez Pavel II. leta 1983. Istega leta smo Slovenci že začeli s prevajanjem. Imenovana je bila prevajalska in redakcijska komisija pod predsedstvom Stanke Ojnika. Pri redakciji je na prošnjo metropolita Alojzija Šuštarja sodelovala tudi Slovenska akademija znanosti in umetnosti, v katero sta bila imenovana prof. Alojzij Finžgar in prof. Ciril Kržišnik.

Papež Janez XXIII. je že leta 1959 hkrati napovedal vesoljni cerkveni zbor in prenovo cerkvenega zakonika. Prve cerkvene zakone so ozdajali koncili, zgodovina Cerkve nam spričuje tesno povezanost med koncili in zakonodajo. Z novim zakonikom smo dobili sistematično urejeno in lepo zaokroženo preudarno zakonodajo, ki je preoblikovana po zahtevah 2. vat. cerkvenega zbora. Dne 4. marca 1977 je dejal Pavel

VI.: »Ne gre zgolj za izboljšanje prejšnjega zakonika s tem, da se vnese boljše razvrščena snov, da se doda, kar je potrebno, in opusti, kar je odveč. Pač pa mora zakonik postati življenjski princip pokoncilске Cerkve.«

Proti spiritualističnim in zgolj pastoralnim prizadevanjem pokoncilске evforije je cerkveno pravo, zvesto izročilu, ostalo načelno pri pravni naravi zakonov. Zakonik ne more biti samo zbirka pastoralnih in pobožnih navodil, ampak je sestav obveznih določil. Na drugi strani pa je bilo potrebno cerkvenemu pravu tuje tendence, ki so izključno poudarjale, da je Cerkve pravno popolna družba, »societas perfecta«, omejiti tako, da bodo jasno prišli do veljave teološki temelji cerkvenega prava. Cerkevno pravo se razlikuje od civilnega. Upoštevati mora notranje področje, naravne in nadnaravne kreposti kot so ljubezen, zmernost, človečnost. Pravičnost mora biti sad dobrohotnosti. »Aequitas canonica« ni zgolj naravna pravičnost, je nekaj več; biti mora prepojena z evangelijskim duhom, da ne postane »summum ius — summa iniuria«, dosledna pravica — skrajna krivica.

Razdelitev snovi je sicer formalno vprašanje, vendar pa osnove, na kateri je zgrajena, kažejo določeno usmeritev, ki je za pravni red zelo pomembna. Stari zakonik je obsegal pet knjig. Poleg splošnih navodil še knjige o osebah, stvareh, postopkih in kazni. Razdelitev je bila povzeta po starem rimskem individualističnem pravu: *personae — res — actiones*. Čeprav nova razdelitev ni povsem pretrgala s staro, je tretja knjiga, ki je govorila o stvareh (od Evharistije pa do denarja), zdaj razdeljena v tri knjige, in sicer pod vidikom cerkvenega poslanstva: služba božje besede, služba posvečenja in cerkveno premoženje. Tako smo dobili sedem knjig v naslednjem zaporedju: splošne določbe, božje ljudstvo, služba božje besede, služba posvečenja,

cerkveno premoženje, sankcije v Cerkvi, postopkovno pravo.

Cerkve je v iskanju svoje podobe zopet odkrila sebe kot potujoče božje ljudstvo in zbornost kot skrivnostni *communio*.

Osrednjega pomena je tudi pravna opredelitev pravic in dolžnosti vernikov. Cerkve ne bi mogla biti verodostojna v boju za človekove pravice, če tega ne bi uredila v lastnem domu. Kristjanove pravice temeljijo v človekovem dostojanstvu in božjem otroštvu in ne samo v volji zakonodajalca. Izboljšan je postopek za varstvo osebnih pravic, pa tudi postopek, ki naj poravnava krivice, ki jih je zagrešila uprava. Kazensko pravo je urejeno tako, da čimbolj upošteva dostojanstvo človekove osebe.

Stari zakonik je izhajal iz filozofsko pravnih osnov pravno popolne družbe, Cerkve je bila prikazana kot neenaka družba.

Takoj na začetku knjige o božjem ljudstvu novo pravo poudarja enakost vseh vernikov, ki je utemeljena v krstu in birmi. Cerkve ni več enostransko opredeljena po hierarhičnih strukturah. V prvem delu druge knjige so našteje pravice in dolžnosti vseh vernikov, laikov in klerikov. Gre za prvi sistematični poskus pravno urediti pravice vernikov ne glede na to, kakšno službo v Cerkvi opravljajo. Zakoni o osnovnih pravicah so bili prvotno pripravljene za cerkveno ustavo, kjer bi imeli še večjo težo, ker pa ustave še nimamo, so jih uvrstili v zakonik.

Načelo subsidiarnosti je upoštevano tudi v razmerju med vesoljno Cerkvijo in škofovskimi konferencami, med splošnimi zakoni in območno zakonodajo; slednja ima številne kompetence. Na vseh cerkvenih področjih: regijah, delnih Cerkvah, župnijah je najprej govora o skupnosti vernikov. Povsod je najprej opisan del božjega ljudstva, ki so mu cerkvene službe sa-

mô v pomoč za ohranitev edinosti s Cerkvijo in Kristusom.

Vodstveno službo moramo gledati v celotnem kontekstu, koncil ne govori o vodstveni, učiteljski in posvečevalni oblasti »potestas«, ampak se uporablja izraz »munus«. Zakramenti se ne obravnavajo samo kot sredstva posvečenja, ampak so vgrajeni v bogoslužna dejanja, pri katerem je udeleženo vse božje ljudstvo. V sinodalne in posvetovalne ustanove je lahko izvoljen vsak, čeprav so v glavnem samo na posvetovalni ravni, vendar je treba reči, da cerkveni predstojnik, ki bi ravnal proti soglasnemu sklepu svoje skupnosti, hodi po nevarni poti lastne izključitve.

Pomemben poudarek je na delnih Cerkvah, ki niso samo upravne enote. V njih je pričujoča celotna Cerkev z vsem svojim bistvom, dokler so v edinosti z vesoljno Cerkvijo. Škofje imajo vso redno oblast. Zelo je to vidno pri spregledih. Prej so imeli škofje samo to, kar

jim je Rim dovolil, sedaj pa vse, kar ni pridržano. Iz sistema pooblastil smo prešli v sistem rezervacij, ki so za skupnost vesoljne Cerkve nujno potrebne. Namen novega prava je uvesti koncilске odloke v življenjsko prakso Cerkve in zopet vzpostaviti pravni red in varstvo. Res pa je, da pravo ne more uresničiti vseh možnosti, ki jih dopušča določena teologija. Upoštevati pa moramo tudi to, da je koncil načel veliko vprašanj, ne da bi jih dokončno razrešil.

Po teh vodilnih smernicah se raziskujejo in predavajo cerkveno pravni instituti na katedri za cerkveno pravo nas Teološki fakulteti v Ljubljani. Omeniti pa moramo tudi ustavno pravo SFRJ, predmet ki obravnava pravno in družbeno ureditev v okolju, v katerem bodo slušatelji delovali.

Viden delež pri katedri imata tudi asistenta Alojzij Snoj od leta 1987 in Borut Košir od leta 1988.

**ALT p. Vigilij (Ivan)**, rojen 16. 5. 1915, Pobrežje, sv. Vid pri Ptuju. Noviciat 25. 7. 1934, Škofja Loka; slovesne zaobljube 21. 11. 1939, Škofja Loka; mašniško posvečenje 7. 7. 1949, Ljubljana. Doktor filozofije 1944, Rim, Gregoriana in kanonskega prava 1947, Rim, Gregoriana; profesor iuris regularis Romae, Collegium S. Laurentii a Brundisio de Urbe, 30. 10. 1949 — 29. 9. 1958. Vrnitev v domovino 4. 12. 1959, Škofja Loka; samostanski vikar 14. 3. 1960, Škofja Loka. Župnik pri sv. Jožefu na Studenicah pri Mariboru 1960; prosinodalni sodnik na škof. sodišču v Mariboru (1960); prvi Custos Provinciae Illyriae, 11. 7. 1961; honorarni predavatelj cerkvenega prava na Ljubljanski teološki fakulteti (1964—1967); gvardijan v Škofji Loki (1964); promotor iustitiae ljubljanske škofije, 17. 12. 1964. Umrl 15. 8. 1976 v Ljubljani.

*Dela:* De potestate magistri spiritus ad normam can. 588, Romae 1949 (doktorska teza iz kanonskega prava); Enchiridion de statibus perfectionis, Rim 1949; De la connaissance de Dieu dans la Philosophie de Francois Veber, La the-

orie des Objects, Blois 1952 (doktorska teza iz filozofije); Methodologia seu modus ius canonicum discendi, scribendi, docendi, Romae 1954.

*Razprave in članki:* Zasebna lastnina v nauku sv. Tomaža Akvinskega, v: BV 15 (1965) 313—321; Commentationum iuris franciscani excolendi: Ius Seraphicum (urednik od 1955—1958).

**KOŠIR Borut**, rojen 21. aprila 1954 na Jesenicah. Osnovno šolo obiskoval v Trziču, gimnazijo v Ljubljani na Poljanah, kjer je l. 1973 maturiral. Teološke študije je opravil na TF v Ljubljani in l. 1980 diplomiral z (naloga: Zgodovina škofijskega sodstva). V duhovnika je posvečen 29. 6. 1979. Nato je bil dve leti kaplan v Novem mestu in dve leti v Ljubljani pri sv. Petru. Študij cerkvenega in civilnega prava v Rimu (1984—1988) na Lateranski univerzi: magisterij je opravil l. 1987 (naloga: Il Concordato tra la Santa Sede e il Regno di Jugoslavia del 1935), doktorat pa 28. junija 1988 (disertacija: La struttura arcidiaconale nella Archidiocesi di Ljub-

ljana). Jeseni 1988 imenovan za asistenta za kanonsko pravo na TF v Ljubljani, kjer je sedaj višji predavatelj. Opravlja še druge službe: kaplan, medškofijski asistent za študente, sodnik pri Nadškofijskem cerkvenem sodišču v Ljubljani, član Komisije Pravičnost in mir ter Pravnega sveta pri SPŠK.

*Dela:* Zgodovina škofijskega sodstva, Ljubljana 1979 (diplomska naloga); Il Concordato tra la Santa Sede e il Regno di Jugoslavia del 1935, Rim 1986 (magisterialna naloga); La struttura arcidiaconale nella Archidiecesi di Ljubljana, Rim 1988 (doktorska teza); Sveta hierarhija v novem Zakoniku cerkvenega prava, Ljubljana 1989 (skripta za študente); 125; Učiteljska služba Cerkve in Stvarno pravo Cerkve, Ljubljana 1988 (skripta za študente), 230.

*Razprave in članki:* Služba škofovih vikarjev kot osnova za pravno obdelavo službe arhidiaconov v Ljubljanski nadškofiji, v: BV 49 (1989) 61—68; Kulturna in verska podoba Ljubljanske nadškofije v Gnidovčevem času, v: Gnidovčev simpozij v Rimu, Celje 1989, 7—18; Delo z mladino — karizma ali dolžnost, v: CCS 17 (1983) 33; Pravica za spovedovanje v Zakoniku cerkvenega prava, v: CSS 20 (1986) 192; Novosti, ki jih v zakonsko pravo prinaša kan. 1098, v: CSS 22 (1988) 157; Mašni darovi, v: CSS 22 (1988) 186; Kolikokrat smejo verniki k obhajilu isti dan, v: CSS 23 (1989) 30—31; Verniki in sredstva družbenega obveščanja v ZCP, v: CSS 23 (1989) 60—61; Pavlinski privilegij, v: CSS 23 (1989) 91—92.

**MOČNIK Vinko**, rojen 10. januarja 1889 pri sv. Antonu v Slov. goricah. Bogoslovje je študiral v Mariboru, kjer je bil ordiniran 30. junija 1919. Kaplan v Loki pri Zidanem mostu od 1919 do 1922. Promoviran za doktorja teologije v Zagrebu (1923), doktorat iz kanoničnega prava na Lateranu (1927). Profesor v mariborskem bogoslovju od 1922 do 1941. Med vojno pregnan v Beograd, kjer je opravljal službo oficijala cerkvenega sodišča. Redni profesor v Ljubljani 7. 9. 1945. Umrli 24. 12. 1969 v Ljubljani.

*Dela:* Prvi pojmi (skripta), Ljubljana 1950; Zakonsko pravo (skripta), Ljubljana 1955 (1968); Kazensko pravo (skripta), Ljubljana 1969.

*Razprave in članki:* V Theologisch-praktische Quartalschrift (Linz): Päpstlicher Segen — können Weihbischöfe delegiert werden? 1931, 803—809; Wann und wie die gerichtliche Berufung angemeldet, beziehungsweise eingeführt werden kann? 1932, 361—365; Weihbischof und Messkanon, 1932, 811—815; Das Klagerecht des

Promotor iustitiae bei vis et metus, 1934, 145—149; v Zborniku teološke fakultete I—II (Ljubljana): Župnik in župna maša, 1951, 58—68; Pooblastitev za poroko, 1951, 159—165; O zadržku zakonitega sorodstva, 1952, 186—192. Sicer pa je objavil: 19 razprav in 7 poročil v Theologisch-praktische Quartalschrift, Linz (od 1931 do 1940); 13 razprav v Zborniku Teološke fakultete v Ljubljani in več razprav v BV od 1922 do 1967); pisal je tudi v Apollinaris 1959 (III—IV) (3 razprave); v Novo pot (1951 do 1957); pravno filozofsko razpravo v spomenici ob 70 letnici lavantinskega bogoslovnega učilišča, Maribor 1929.

**ODAR Alojzij**, rojen 19. junija 1902 v Jereki v Bohinju. Ljudsko šolo je obiskoval v Bohinjski Bistrici (1908—1913) in Gorici (1913—1914), gimnaziju v Šentvidu nad Ljubljano (1914—1922), teologijo v Ljubljani, kjer je ordiniran l. 1926 ter promoviran za doktorja teologije l. 1928. Nato je služboval kot kurat v ženski kaznilnici v Begunjah (1918—1929); študije cerkvenega prava je nadaljeval v Rimu (1929—1930); l. 1931 je postal docent cerkvenega prava na Teološki fakulteti v Ljubljani. V maju 1945 je odšel v izgnanstvo najprej v Italijo, nato v Argentino, kjer je umrl 20. 5. 1953 v Buenos Airesu.

*Dela:* Cerkevno pravo — Kleriki (1942); Cerkevna oblast in njene funkcije (1943); Zakonsko pravo (1937); Temelji organizacij (1937). Prevod Zakonika cerkvenega prava (1943).

*Razprave in članki:* V Bogoslovnem vestniku je objavil tele razprave: Cerkvni in jugoslovanski kazenski zakonik (1930); Kazen za sokrivce v cerkvenem pravu (1931); Dušni pastirji ekspoziti zlasti v ljubljanski škofiji (1931); Značaj zakona v italijanskem konkordatu (1932); Vprašanje o cerkvenih davkih (1933); O časti in dobrem imenu v kanonskem pravu (1933); Versko-politična zakonodaja v kraljevini Jugoslaviji (1934); Sodbe Rimske rote v zakonskih pravih (1934); Pravni značaj katoliške akcije (1935); Škof in redovništvo (1936); Katoličani in različne vere (1938); Postopek za ničnostne zakonske pravde pri škofijskih sodiščih (1938); Stolnina posebej v ljubljanski škofiji (1938); Cerkevne določbe o tisku (1939).

Prim.: SBL II, Ljubljana 1933—1952.

**OJNIK Stanko**, rojen 30. novembra 1932 pri Sv. Marjeti niže Ptuja. Teološko fakulteto je obiskoval v Ljubljani. Posvečen 29. junija 1956 v Mariboru. Kaplan v Trbovljah (1956—1960). Škofijski tajnik (1960—1967).



Doktorat iz teologije v Ljubljani 1962, doktorat iz cerkvenega prava na Lateranu 1967, diploma pravne fakultete v Zagrebu 1972. Honorarni predavatelj na TF v Ljubljani 1967, docent 1969, izredni profesor 1972. Škofov vikar za sodne zadeve v Mariboru 1970; predsednik Sveta za pravna vprsanja pri SPŠK.

*Dela:* Izvor in razvoj religije v luči zgodovine, Ljubljana 1961; La position juridique de l'Eglise en republike Slovenie, Rim 1967; Ustavno pravo katoliške Cerkve (skripta), Ljubljana 1976, 1989; Zakon ustanova in zakrament, Ljubljana 1977; Uvod v cerkveno pravo (skripta), Ljubljana 1977; Novosti v Zakoniku cerkvenega prava, Maribor 1983; Ustanove posvečenega življenja, Ljubljana 1985; Cerkevna učiteljska služba in premoženje, Ljubljana 1985; Zakonsko pravo, I. del, Maribor 1986; Postopkovno pravo, Ljubljana 1986; Ustavno pravo katoliške Cerkve, I. del, Ljubljana 1989.

*Razprave in članki:* Spregled o splošnih cerkvenih zakonov, BV 27 (1967) 255—260; Pravni predpisi o bogoslužnem sodelovanju z nekato-liškimi kristjani, BV 28 (1968) 106—116; Vodstvo krajevne Cerkve, BV 29 (1969) 95—104, 346—359; Namen zakonske zveze, BV 33 (1973) 40—47; Človekove pravice v krščanski luči, Znamenje 1973, 490—494; Kristjanove osnovne pravice, Znamenje 1974, 143—148; Verska svoboda v mednarodnem pravu, BV 1973, 280—287; Cerkevna sodna praksa, BV 34 (1974) 309; Apostolsko pismo o mešanih zakonih, BV 34 (1974) 11—114; Delo za obnovo cerkvenega prava, BV 34 (1974) 142—155; Ustavne prvine katoliške Cerkve, BV 36 (1976) 506—520; Pravni položaj, laikov, BV 37 (1977) 50—66; Naravno pravo kot osnova družbenega življenja, BV 39 (1979) 341—356; Veljavnost zakona in nezrelost, BV 39 (1979) 447—462; Pravni položaj Cerkve v Sloveniji, BV 40 (1980) 89—107; Premiki v zakonskem pravu, BV 42 (1982) 159—169; Cerkev in država, BV 42 (1982) 183—199; Kako živeti zakon z drugače mislečim, Zbornik predavanj, Ljubljana 1983, 125—141; Temeljna predstava novega Zakonika, BV 43 (1983) 149—158; Novi zakonik — nadaljevanje ali konec koncila? Zbornik predavanj, Ljubljana 1984, 127—136; Cerkveno-pravno in politično ozadje Metodovega poslanstva, Slavistična revija, Maribor 1986, 77—83; Kirchenrechtlicher und politischer Hintergrund für die Sendung des Methodius, Recht im Dienste des Menschen, Graz (Styria) 1987, 184—191.

*Drugo:* Prevod Zakonika cerkvenega prava (s sodelavci), Ljubljana 1983.

**POGAČNIK Jožef**, ljubljanski nadškof in metropolit, veliki kancler TF. Rojen 28. septembra 1902 v Kovorju pri Trziču. Klasično gimnazijo z maturo je končal v Ljubljani l. 1922. V Innsbrucku je študiral filozofijo in teologijo, promoviral l. 1929. V duhovnika posvečen l. 1927. Kaplan v Kranju (1929-1932), Trnovem v Ljubljani (1932-1935), ravnatelj Marijanišča in katehet na učiteljskiču (1935-1945), kanonik stolnega kapitlja (1945), v zaporu (1946-1950), generalni vikar (1959), pomožni škof (1963), kap. vikar in nato ljubljanski nadškof (1964) in prvi slovenski metropolit (1968). Udeležil se je dveh koncilskih zasedanj. V akad. letu 1962/63 je predaval cerkveno pravo. Častni doktor TF v Ljubljani (1980). Umril 25. marca 1980.

*Bibliografija:* Vodilo Marijinih kongregacij, Ljubljana 1943, 172; molitveniki, liturgični priločniki, katekizmi, razprave s področja moralke, liturgike...

**ROŽMAN Gregorij**, ljubljanski škof, rojen 9. marca 1883 v Dolinčičah, župnija Šmihel pri Pliberku na Avstrijskem Koroškem. Sin Franca in Terezije, r. Glinik. Maturiral z različnim uspehom 1904. Posvečen v duhovnika 21. 7. 1907 v Celovcu, 27. 6. 1912 doktoriral na Dunaju, kjer je bil gojenec Avguštinca. Profesor moralne teologije in cerkvenega prava na teološkem inštitutu v Celovcu. 1919 povabljen v Ljubljano za profesorja cerkvenega prava na novoustanovljeni univerzi. Na Teološki fakulteti začel predavati takoj po novem letu 1920. Imenovan za škofa pomočnika cum iure successionis 17. 3. 1929 in posvečen v škofa 14. 7. 1929 v Ljubljani, slednjič 29. ljubljanski škof od 1. avgusta 1930. 5. maja 1945 si je z mnogimi drugimi duhovniki svoje škofije izbral izgnanstvo v Avstriji, 1948 odšel v Švico in še istega leta naprej v Združene države Amerike. 30. avgusta 1946 ga je vojaško sodišče v Ljubljani obsodilo (v odsotnosti) na odvzem prostosti s prisilnim delom za dobo 18 let, na izgubo političnih in državljskih pravic za dobo 10 let po prestani kazni in na zaplembo celotne imovine. Vrhovno sodišče JA je sodbo potrdilo in ga obsodilo še na izgubo državljanstva, izguba političnih in državljskih pravic pa se zniža na pet let. Umril je v Clevelandu (ZDA) 16. 11. 1959 in pokopan v Lemontu kot ljubljanski škof.

Do imenovanja za škofa koadjutorja oziroma nastopa ordinarija ljubljanske škofije (1920 predavatelj, od 1924—29 izredni profesor cerkvenega prava) se je udejeval s profesuro in s to zvezanim znanstvenim in publicističnim delom. Objavljal je večinoma v BV (glej Kazalo štiriindvajsetih letnikov BV 1921—1944, Ljubljana 1953, str. 7, 14—15), bil duhovni vodja telovadne organizacije Orel, po njenem razpustu pa se je ves posvetil drugim cerkvenim organizacijam, posebno nastajajoči Katoliški akciji. V izgnanstvu je skrbno še naprej opravljal dušno pastirstvo razseljenih Slovencev po vsem svetu, jih obiskoval, pisal pastirska pisma in jih opogumljal.

Prim.: Letopis celovške in ljubljanske škofije, Slovenski biografski leksikon II, v Ljubljani (1933:1952), J. Kolarič, Škof Rožman I—III, Celovec 1967—1977.

**SNOJ Alojz**, rojen 25. 5. 1946 v Zagorju ob Savi, študiral teologijo od 1965 do 1972 v Ljubljani, posvečen 29. 9. 1971. Specializacija iz obojnega prava na Institutum utrius-

que iuris na Papeški lateranski univerzi v Rimu. Magisterij iz kanonskega (1981) in rimskega prava (1982). Doktoriral z disertacijo *La condizione giuridica della Chiesa cattolica in Slovenia* dal 1945 in poi, Rim 1986. Asistent pri katedri za cerkveno pravo od 1987—89, od 1989 višji predavatelj pri isti katedri. Član Komisije Pravičnost in mir pri SPŠK od njene ustanovitve, član Pravnega sveta pri SPŠK, branilec vezi pri Nadškofijskem cerkvenem sodišču od 1986. Pastoralna služba: 1971—72 duhovni pomočnik v Radovljici; 1972—74 kaplan v Trziču; 1974—79 nadškofijski rajnik v Ljubljani; 1986—88 duhovni pomočnik v Šmartnem pod Šmarno goro; od 1988 dalje župnik v župniji Ljubljana-Moste.

*Dela*: *La condizione giuridica della Chiesa cattolica in Slovenia* dal 1945 in poi, disertacija, Rim 1986.

*Razprave in članki*: *Naloga laikov v novem ZCP*, v: BV 47 (1987) 251—254; *Ustava SFRJ in človekove pravice*, v: BV 49 (1989) 247—250; v Družini objavljen *Pogovor ob Predlogih Predsedstva SFRJ za ustavne spremembe* (1987, št. 11). V pripravi skript za študente cerkvenega prava: *uvod v cerkveno pravo*.

## Katedra za oznanjevalno teologijo

Katedra za oznanjevalno teologijo (KOT) je bila na Teološki fakulteti v Ljubljani ustanovljena 25. decembra 1969 s sprejemom Statuta TF. Po tem Statutu spadajo h Katedri za oznanjevalno teologijo naslednje stroke: katehetika in homiletika, ki sta glavna predmeta, psihologija (od leta 1987 pri katedri za pastoralno teologijo), pedagogika, retorika in stilistika ter praktična katehetika. Od leta 1988 je predstojnik katedre Alojzij Slavko Snoj.

### *I. Katehetično območje*

1. Pred Statutom (1969) so stroke oznanjevalne teologije spadale pod tako imenovano moralno-pastoralno skupino predmetov. Teh skupin je bilo več in so se od 1919 do 1969 menjale vsaj šestkrat. Obsegale so filozofsko, dogmatsko, biblično, moralno-pravno-pastoralno in zgodovinsko skupino. Vzrok za menjave je bila od države priznana Uredba Pravoslavne teološke fakultete v Beogradu, ki naj bi služila za osnovo uredbe vseh teoloških fakultet v Jugoslaviji, tudi katoliških. Tako so se morale katoliške teološke fakultete prilagajati pravoslavni, kar pa ni šlo brez težav. Prav spreminjanje skupine predmetov to dokazuje.

2. Razvoj oznanjevalnih strok. Že Škofijsko bogoslovno učilišče v Ljubljani, ki je do 1919 šolalo duhovnike ljubljanske škofije in je 1919 prešlo v Teološko fakulteto Univerze v Ljubljani, je v svojem učnem načrtu imelo katehetiko, homiletiko in pedagogiko. Bi-

li so to »stranski« predmeti, ki so jih predavali predmetni učitelji.

Zaradi ustanovitve Katehetskega tečaja na Teološki fakulteti v Ljubljani 1964 in zaradi možnosti ustanovitve katehetskega inštituta na isti fakulteti se je pokazala potreba, da bi dotedanja predmeta katehetiko in pedagogiko spremenili v stolico. To se je po dolgotrajnih razmišljanjih zgodilo 28. junija 1968. Pedagogika je po dve uri tedensko v 3. letniku, katehetika pa po dve uri tedensko v 4. letniku.

Ker je Anton Trstenjak 25. septembra 1967 odpovedal predavanja iz psihologije na stolici za filozofijo in ker je za sodobno antropološko usmerjeno oznanjevanje nujno potrebna psihologija, je bila v sklopu katehetike, pedagogike in praktičnih vaj uvedena splošna psihologija in psihologija razvojne dobe. Od leta 1987 spada h katedri za pastoralno teologijo.

Namesto katekizemskih vaj v Bogoslovnem semenišču v Ljubljani so bile 1968 uvedene na TF praktične vaje iz katehetike v 5. letniku, ki obsegajo dve uri vaj tedensko in določeno število hospitacij pri izkušenih katehetih.

Na prošnjo slušateljev — mnogi so srednjo šolo končali na Hrvaškem — je bil leta 1969 uveden poseben predmet retorike in stilistike, predvsem v prid homiletike.

### 3. Predavanja in predavatelji

#### a) *Katehetika*

Predavatelj katehetike v Škofijskem

bogoslovnem učilišču (Institutum dioecoesanum studiorum theologicorum) v Ljubljani je bil v zadnjem letu njegovega obstoja 1918/19 France Ušeničnik. V prvem letu novo ustanovljene TF v sklopu Univerze v Ljubljani je bil 1919 imenovan za predmetnega učitelja katehetike Josip Demšar. To službo je opravljal vse do 25. maja 1965, ko je predavanja prevzel Valter Dermota.

Ker je za vse teološke fakultete v Jugoslaviji veljal statut pravoslavne teološke fakultete v Beogradu in je v tem statutu bila stolica za filozofijo povezana s pedagogiko in metodiko, je bil za predavatelja pedagogike in metodike verouka izbran Anton Trstenjak, ki katehetike in pedagogike nikdar ni predaval, napisal pa je habilitacijsko delo Metodika verouka, ki so ga bodoči profesorji verouka na srednjih šolah uporabljali za strokovni izpit na katehetskem področju neposredno pred 2. svetovno vojno. Katehetiko pa je še naprej predaval Josip Demšar (1877—1980).

Valter Dermota je začel predavati katehetiko v akademskem letu 1964/65 najprej na katehetskem tečaju pri katehistinjah in nato še na TF. Poleg predavanj so slušatelji dobili na voljo strokovno literaturo: J. A. Jungmann, Katehetika (1966), V. Dermota, Katehetske metode (1966), V. Czonka, Zgodovina katehetike (1970), V. Dermota, Katehetika (1978), V. Dermota, Označevalna in zakramentalna katehetika (1984).

Leta 1984 je začel predavati katehetiko Alojzi Slavko Snoj, ki je pripravil novo strokovno snov: Uvod v katehetiko (1985) in Kateheza v cerkvenem občestvu (1987).

#### b) Pedagogika

France Ušeničnik je na Škofijskem bogoslovnem učilišču poleg katehetike predaval še pedagogiko. Na novo ustanovljeni TF pa je prevzel stolico za pastoralno bogoslovje in prepustil pedagogiko svojemu nasledniku Josi-

pu Demšarju, ki je na Filozofski fakulteti v Ljubljani doktoriral iz tega predmeta pri Karlu Ozvaldu, vendar pa pedagogike ni predaval.

Leta 1968 začne pedagogiko predavati Valter Dermota, ki je pripravil Pedagogiko (1973), Verska vzgojna sredstva (1983) in Poglavlja iz teorije krščanske vzgoje (1984). Od leta 1985 predava pedagogiko France Škrabl.

#### c) Psihologija

Poleg predavanj je Valter Dermota pripravil naslednje priročnike: Rast k samostojnosti (1970), Uvod v dinamično psihologijo (po Georges Cruichon — 1977), Duševno življenje otroka in mladostnika (1982), Uvod v psihologijo (1983) in Diferencialna psihologija (1986). Od leta 1986 predava psihologijo Vinko Potočnik.

#### 4. Praktične vaje iz katehetike

Vaje slušatelji opravljajo od leta 1968 pod različnimi voditelji: Dermota, Snoj, Slapšak, Škrabl. Obsegajo teoretična didaktična in metodična načela za verouk in katehezo, obiskovanje hospitacij ter pripravo in izvedbo praktičnih katehez. Od leta 1985 je voditelj teh vaj Alojzij Slavko Snoj.

#### 5. Seminarji, specialna predavanja

Poleg praktičnih vaj katedra vedno pripravlja tudi seminarje in specialna predavanja, ki neposredno ali posredno zadevajo katehetiko in versko vzgojo. Sem sodijo npr. teme o vzgoji duhovnih poklicev, avdiovizualnih sredstvih, filmski vzgoji itd.

## II. Homiletično območje

I. Kratek oris razvoja predavanj — Homiletika (z nekdanjim poimenovanjem cerkveno govorništvo) je bila ob ustanovitvi fakultete po tradiciji v sklopu pastoralne teologije kot del pastoralne didaktike skupaj s katehetiko (prim. npr. prvi fakultetni učbenik,

Fr. Ušeničnik, Pastoralno bogoslovje, Ljubljana 1919, 175—306). Predavali pa so jo ves čas od ustanovitve TF posebni predavatelji. Ta formalna povezanost s pastoralko je ostala do prvega pokoncilskega Statuta TF (1969), ki ga je fakultetni svet pripravil v duhu koncilskega odloka o duhovniški vzgoji oziroma dokumenta »Normae quaedam« (1968) Kongregacije za katoliško vzgojo. S Statutom je bila ustanovljena posebna Cathedra theologiae praedicationis, zdaj imenovana Cathedra theologiae kerymaticae. Na to spremembo je glede homiletike posebno vplivala liturgična prenova, ki je zlasti homiliji v ožjem pomenu dala poseben poudarek, tako z novo ureditvijo branja božje besede pri bogoslužju v novih leksionarjih v domačem jeziku, zlasti pa s Predhodnimi navodili, ki so bila še poglobljena v novi izdaji leta 1981 (prim. slovensko izdajo v knjižici Božja beseda pri bogoslužju, Ljubljana 1983). V soglasju s temi smernicami se je cerkvenemu govorništvu, tradicionalni homiletiki, dodal poseben traktat kot nov uvodni predmet v teologiji božje besede (*De verbo Dei*) z naslovom oznanjevalna teologija. Pobudo in prva skripta je pripravil Štefan Steiner kot predavatelj homiletike na mariborskem oddelku (1969 in ponatisi).

S Statutom iz leta 1969 in kasnejšimi redakcijami (1973, 1980, potrditev je prišla 1987) so se ustalila predavanja, kakor se zdaj imenujejo, namreč: retorika kot poseben predmet in stilistika — v 1. in 2. letniku, in šele v višjih letnikih homiletika z uvodnim traktatom o božji besedi — oznanjevalna teologija. Tako je dobilo oznanjevanje na TF, posebno pri bogoslužju, avtentično osnovo in nove smernice.

## 2. Predavanja in predavatelji

### *Oznanjevalna teologija in homiletika*

Mihael Opeka (1871—1938), doktor fil. in teol., stolni kanonik in tam dolgo-

letni glavni pridigar je bil honorarni predavatelj od leta 1919 do 1937. Imel je po dve uri predavanj v 2. letniku z naslovom cerkveno govorništvo, v 5. letniku pa po eno uro praktičnih vaj, vzornih nastopov, ki jih je ocenjeval sam in tudi vsi slušatelji. Bil je odličen govornik, pravi retor, vzornik cerkvenega govorništva mu je bil P. Segneri, ki ga je tudi slušateljem priporočal v posnemanje in pri prvem vzornem nastopu zahteval sestavo govora po njegovih govorih. Za življenjske podatke, delo in bibliografijo glej SBL II, 226—227, kasneje je izšlo še nekaj knjig njegovih govorov.

Alojzij Košmerlj (1899—1974), stolni vikar, nato župnik pri Sv. Petru v Ljubljani do 1945, umrl v Argentini, je nadaljeval teorijo in prakso kanonika Opeka v letih 1938/39—1944/45. Življenjski podatki: prim. Okrožnica Nadškof. ordinariata št. 8/1974, 52. Homiletična bibliografija: nekaj pridig v Praedicate od 6 (1934) do 13 (1941).

Stanko Cajnkar (1900—1976), izredni profesor za biblično teologijo, je predaval predmet pod različnimi naslovi (retoriko kot pravila govorništva, homiletiko kot pravila cerkvenega govorništva). Od 1952/53 do 1962/63 je imel le minimalno število ur v 1. ali 2. letniku. Življenjski podatki in bibliografija pri biblični katedri, izrazito homiletičen pa je Esej o cerkvenem govorništvu, Ljubljana (Nova pot) 1958.

Janez Oražem, docent in kasneje izredni profesor pastoralne teologije, liturgike in asketike, je namesto Cajnkara prevzel 1964/65 uvod v cerkveno govorništvo (po eno uro v 1. letniku), z letom 1968/69 pa homiletiko, ki je bila uvedena z novim statutom kot posebna disciplina v 4. letniku (po dve uri). Predaval je do 1982/83, ko je bilo sklenjeno, da se ta predavanja prestavijo v 6. letnik. Izrazito homiletična bibliografija obsega več objavljenih pridig v Praedicate od 9 (1937) do 12 (1940), pripravljane pridigarskih načrtov, ure-

janje in izdelovanje pridigarских osnutkov v razmnoženinah v letih od 1945 do 1955 (anonimno); prim. poročilo v CSS 9(1971)116—117, nekaj predavanj na raznih tečajih npr. 1967 na tečaju TF z naslovom *Mysterium paschale* in kerigma, za predavanja pa delna skripta.

Na mariborskem oddelku je predavanja homiletike vzporedno predaval Štefan Steiner.

Od leta 1986/87 so predavanja oznanjevalne teologije in homiletike v

5. oziroma 6. letniku. V Ljubljani predava Alojzij Slavko Snoj, na mariborskem oddelku pa Ivan Rojnik. Slednji prav tam ciklično predava katehetiko in pedagogiko, vodi pa tudi praktične vaje iz katehetike.

#### *b. Retorika in stilistika*

Od leta 1969/70 predava retoriko in stilistiko Mirko Mahnič v 1. in 2. letniku (po eno uro tedensko).

**DEMŠAR Josip**, rojen 12. marca 1877 v Škofji Loki. Po končani ljudski šoli v Škofji Loki (1883—1887) je obiskoval klasično gimnazijo v Ljubljani (1887—1895) in po maturi študiral v ljubljanskem bogoslovju (1895—1899). Od 1899 do 1903 je kaplanoval v Kočevju in od 1903 do 1905 opravljal službo prefekta v dijaškem konviktu Alojzijevejšču v Ljubljani. Hkrati je bil vpisan na teološki fakulteti dunajske univerze, kjer je doktoriral 1905. leta. Nato je bil profesor verouka, nemščine in latinščine ter vzgojitelj na škofijski gimnaziji v Št. Vidu nad Ljubljano (1905—1914) ter profesor verouka na Državnem učiteljsišču v Ljubljani (1914—1932). Medtem je na filozofski fakulteti v Ljubljani študiral psihologijo in pedagogiko. Študij je končal l. 1926 z doktoratom iz filozofije. Iz političnih vzrokov je bil leta 1932 upokojen in je leta 1933 postal ravnatelj Uršulinskega učiteljsišča v Ljubljani, kjer je deloval do leta 1945. Tu je poučeval pedagogiko in metodiko. Pouk verouka na učiteljsišču in praktični nastopi v verouku bodočih učiteljev so Demšarja usposobili za predavatelja pedagogike in metodike verouka na Teološki fakulteti v Ljubljani, kjer je kot honorarni predavatelj deloval od leta 1933 do 1963. Teološka fakulteta v Ljubljani pa mu je leta 1970 podelila naslov častnega doktorja. Poleg znanstvenega dela je bil zgled pravega kateheta — pričevalca. To se je kazalo v njegovem poučevanju verouka in pridiganju, polnem globoke krščanske ljubezni do Boga in do bližnjega. Umril je 30. maja 1980 v 104. letu starosti.

*Bibliografija:* Štiriletna dušnopastirska praksa v Kočevju je Demšarja postavila v stik s katehetsko problematiko (od učenja katekizma na pamet k psihološko-didaktično oblikovanim učnim enotam) in dveletno vzgojno delovanje v Alojzijevejšču z mladinskimi gibanji na začetku 20. stoletja. Študij na Dunaju mu je omogočil poznavanje katehetskih pobud, bodisi dunajske kakor Münchenske katehetske metode. Svoje katehetske in vzgojno znanje je izpopolnjeval na katehetskih kongresih, 1907 in 1909 v Münchenu, 1912 na Dunaju (izredno pomemben za slovensko katehezo), 1925 v Berlinu, 1927 v Hamburgu, 1929 v Halleju. Za slušatelje Teološke fakultete je napisal skripta *Katehetika in pedagogika* (1956). V Slovenskem učitelju in Bogoslovnem vestniku pa je napisal nekaj člankov o katehetskih vprašanjih. Ob znanstvenem obravnavanju katehetskih vprašanj na Državnem učiteljsišču in Uršulinskem učiteljsišču v Ljubljani ter na Teološki fakulteti, je ostal v tesni povezavi s praktično katehezo tako, da je pisal tudi v liste Angelček in Vrtec.

**DERMOTA Valter Bruno**, rojen 25. 9. 1915 v Gornji Radgoni in doraščal pri sv. Juriju ob Ščavnici, kjer je obiskoval osnovno šolo ter 1927 vstopil v realno gimnazijo v Murški Soboti. Po mali maturi nadaljeval gimnazijo v Ljubljani in po šestem razredu vstopil v noviciat salezijancev na Radni, naredil prve redovne zaobljube in nadaljeval gimnazijske študije. 1935 so ga poslali v Rim, kjer je na Gregorijanski univerzi študiral filozofijo in po licenci-magisteriju (1938) prišel za vzgojiteljskega pripravnika v salezijanski

zavod v Veržej. Po enem letu je nadaljeval vzgojiteljsko prakso na Radni. Leta 1940 se je vpisal na Teološko fakulteto v Ljubljani in po izbruhu vojne 1941 odšel na PAS (Papeški salezijanski Ateneji) v Turinu, kjer je do 1944 študiral teologijo in nato na isti univerzi pedagogiko in katehetiko. V Fogli-zu-Turin je na tamkajšnji redovni gimnaziji poučeval filozofijo in pedagogiko. Leta 1948 je po želji predstojnikov šel v Španijo, kjer je na redovni šoli v San Fernando-Madrid poučeval filozofijo in pedagogiko. Leta 1950 je prišel na gimnazijo v La Coruni, kjer se je posvetil predvsem vzgoji gimnazijev in poučeval filozofijo, l. 1953 pa za duhovnega vodjo na Srednji tehnični šoli v Bilbao, kjer je poučeval verouk. 1957 je odšel v Unterwaltersdorf in se vpisal na dunajsko univerzo, kjer je 1963 naredil doktorat na temo *Der Begriff der Hochschulreife*. Istega leta se je vrnil v Ljubljano, kjer je od l. 1964 predaval katehetiko na Teološki fakulteti, nato pedagogiko in psihologijo razvojne dobe. Sodeloval je pri ustanovitvi Pastoralno katehetskega tečaja na TF, bil član Katehetskega sveta pri Škofovski konferenci Jugoslavije, član Medškofijskega katehetskega sveta Slovenije, Katehetskega sveta ljubljanske nadškofije, organizator Mirenske katehetske šole, predavatelj na katehetskih prireditvah doma in v tujini ter član mednarodnih katehetskih združenj in združenj za mladino.

*Dela:* De materialismo apud Karl Marx (1937); Le concezioni caratteriologiche di Rodolfo Al-lers (1947); *Der Begriff der Hochschulreife*, Wien 1962; *De theoria critica cognitionis, Ontologia, Ethica* (skripta 1947); *Pedagogia* (1947); *Allgemeine Pädagogik, Salesianische Pädagogik, Entwicklungspsychologie* (1961); *Strukturwandel der Jugend nach dem zweiten Weltkrieg* (1961); *Dermota—Jungmann, Katehetika* (1966); *Katehetske metode* (1966); *Katehetika* (1978); *Oznajevalna in zakramentalna katehetika* (1984); *Vzgojna sredstva* (1970); *Pedagogika* (1973); *Poglavja iz teorije krščanske vzgoje* (1983); *Verska vzgojna sredstva* (1983); *Rast k samostojnosti* (1970); *Duševo življenje otroka in mladostnika* (1982); *Uvod v psihologijo* (1983); *Diferencialna psihologija* (1986); *Rast ob materi* (1977); *Vzgojiteljem o vzgoji* itd. *Prevodi:* Direktorij katehetske pastorale francoskih škofij (1964); *Sploški katehetski pravilnik* (1972); več učbenikov Fritza Oserja.

*Razprave in članki:* nad šestdeset razprav in člankov v domačih in tujih strokovnih revijah.

**KOŠMERLJ Alojzij**, rojen 25. julija 1899 v Sodražici. Gimnazijo je končal v Ljubljani in po maturi vstopil v ljubljansko bogoslovje. Duhovnik je postal l. 1922. Kaplanoval je tri leta v Šentrupertu, prav toliko časa na Trebelnem, nato je bil imenovan za stolnega vikarja in kaplana. Po odhodu M. Opeka je postal stolni pridigar. Kot župnik pri Sv. Petru v Ljubljani je predaval tudi homiletiko na Teološki fakulteti od 1938—1945. Po odhodu v emigracijo je od 1948 do 1950 predaval liturgijo, ascetiko in homiletiko v Argentini. Medtem je opravljal še druge službe. Slovel je kot izvrsten govornik. V homiletični reviji *Praedicate* je od 1934 do 1941 objavil nekaj pridig. Umril je 22. julija 1974 v Argentini. (Prim. Okrožnica Nadškofijskega ordinariata v Ljubljani, 8 /1974/ 52.)

**MAHNIČ Mirko**, rojen 23. septembra 1919 v Bohinjski Bistrici. Obiskoval je klasično gimnazijo in Filozofsko fakulteto v Ljubljani; dobro leto profesor na gimnaziji, zatem pri filmu, nato nad 30 let v gledališču (*Drama, Ljubljana*); od 1950 do 1970 tudi hon. predavatelj na Akademiji za igralsko umetnost, od 1970 dalje predavatelj na Teološki fakulteti v Ljubljani. V pokoju od l. 1980.

*Dela:* esejistika — Upanje, Spet upanje, Klici, Slovo; strokovno — Živa slovenščina; vzgojno — O našem govorjenju, Vedenje do sebe...; Kako pa govoriš; leposlovno — Turnik (MK), Devet mesecev (MD), Križev pot (rokopis), Cestninarjev rod I. del (rokopis); dramatika (izvirna dela) — glej Repertoar slovenskih gledališč 1967 (in dodatki); radijske igre in priredbe — nad 50 izvirnih radijskih iger, nad 50 priredb literarnih del za radijske igre.

*Razprave in članki:* strokovno gledališke — Dokumenti sloven. gledališkega muzeja (od 1964 dalje), Gledališki list Drame Lj (od 1948 do 1980), nekaj tudi v *Gled. listih MGL, Maribor, Trst, Jesenice*. Članki v *Delu, Primorskem dnevniku, Družini, CSS, Jeziku in slovstvu...*; študije o Prešernu, Kreku, Gregorčiču, Slomšku, Mahničju (objavljeno deloma); predavanja v glavnem o jeziku, govorjenju, umetnosti in kulturi v Sloveniji, v Trstu, Gorici, Celovcu, Rimu, Luxemburgu. Predavanja na radiu in na TV (serija o govorjenju).

*Drugo:* gledališke režije — v Drami Ljubljana, MGL, Trstu, Mariboru (glej Repertoar slovenskih gledališč 1967 z dodatki); delo pri slovenskem filmu — redakcija žurnala (*Obzornik*), režija dveh dokumentarcev, sodelovanje pri scenaristiki (dramaturg pri Triglav filmu), lektor pri mnogih celovečernih filmih.

**OPEKA Mihael**, rojen 26. septembra 1871 na Vrhniki. Gimnazijo je obiskoval v Ljubljani (1882—90). Vstopil je v ljubljansko bogoslovje, študij je nadaljeval na Gregorijani v Rimu (1891—98) ter ga končal z doktoratom iz filozofije in teologije. Kot duhovnik (1897) je kaplanoval v Moravčah (1898—99). Nato je bil prefekt v Alojzijevišču in istočasno pomožni učitelj verouka na ljubljanski realki (1899—1903). 1904 je postal profesor, poučeval je tudi italijanščino. Leta 1915 je bil imenovan za deželnega šolskega nadzornika. 1919 je bil upokojen in 1920 je postal stolni kanonik in honorarni predavatelj homiletike na Teološki fakulteti do 1937. Od 1920 do 1932 je bil stolni pridigar v Ljubljani. Kot literat se Opeka zavzema za enotnost med različnimi smermi v slovenskem kulturnem prostoru. Zato se odteguje Mahničevemu radikalizmu in tudi moderni ter ostaja na strani klasicistične šole, kar je razvidno iz nekaterih njegovih literarnih ocen. Kot govornik se zgleduje po klasičnih vzorih zadnjih stoletij, zlasti po Pavlu Segneriju. Umrli je 26. februarja 1938.

*Bibliografija:* Opeka je že v dijaških letih objavljaval pesmi v Domačih vajah v Alojzijevišču, Ljubljanskem zvonu, Domu in svetu ter Koledarju Mohorjeve družbe. Objave so pod različnimi psevdonimi. Pomembnejše retorične distihe in poznejše pesmi je objavil v zbirki Rimski verzi (1916), ima pa še nekaj drugih proznih prispevkov in prevodov. Od 1900 do 1912 je bil leposlovni urednik Doma in sveta. Za Katoliški obzornik je napisal več razprav. Spomine na študij v Rimu je zbral v knjigi Iz mojih rimskih let (1935). V Voditelju v bogoslovnih vedah je objavil razpravo o filozofičnem grehu (1900), kot stolni pridigar je v 25 zvezkih izdal okrog 400 govorov, ki jih je imel v ljubljanski stolnici od 1921 do 1933. — Prim. SBL VI, 227.

**ROJNIK Ivan**, rojen 18. arila 1947 v Celju. V Mariboru je obiskoval državno gimnazijo. Na Teološko fakulteto v Ljubljani se je vpisal 1966, kjer je končal dva semestra. Po odloženem vojaškem roku je nadaljeval študij v Rimu na papeški univerzi Propaganda Fide, kjer je dosegel licenciat iz filozofije in bakalaureat iz teologije. Na Salezijanski univerzi v Rimu pa je dosegel doktorat iz pedagoških ved v katehetski smeri. Naslov disertacije: L'analisi della »Relazione pedagogica« nella catechesi giovanile secondo Jean Le Du. Honorarni predavatelj za kate-

hetiko in homiletiko na mariborskem oddelku od 1978, 1988 docent. Vsa leta predava na teološko-pastoralnem tečaju s katehetsko specializacijo.

*Dela:* L'analisi della »Relazione pedagogica« nella catechesi giovanile secondo Jean Le Du; Poglavja osnovne katehetike. Skript za predavanja iz katehetike, Maribor 1985, 77.

*Razprave in članki:* Osnovne teme kateheze, v: Znamenje 15 (1985) 223—232; Nekaj podatkov o razvoju in načrtovanju holandske kateheze, Ljubljana 1977, 234—256; Je verska vzgoja še lahko učinkovita, v: Živeti za smrt, Ljubljana 1980, 187—199; Komunikacija in manipulacija, v: Znamenje 13 (1983) 41—48; Identiteta in usposabljanje italijanskih katehistov, v: Znamenje 14 (1984) 144—153; Dialoško-ekumenska razsežnost oznanjevanja, v: BV 45 (1985) 256—269; Meddosebni odnosi kot osnova medsebojnega spoznavanja, komuniciranja in rasti v zakonu (La relazioni interpersonali come basi della comunicazione e sviluppo nel matrimonio). Il compito di abilitazione. 1986, 30.

**SNOJ Alojzij Slavko**, rojen 19. 8. 1942 v Ljubljani. Teološki študij, ki ga je začel v Ljubljani, je nadaljeval v Turinu in ga končal z diplomom in magisterijem iz teologije na Salezijanski papeški univerzi v Rimu 1970, ko je tudi postal duhovnik. Katehetsko izpopolnjevanje je nadaljeval leta 1975 na Inštitutu za katehetiko in homiletiko v Münchnu ter v Centru za avdiovizualna raziskovanja in komunikacijo v Lyonu. Oboje je diplomiral leta 1977. Po vzgojiteljski, katehetski in župnijski službi je leta 1982 promoviral na Teološki fakulteti v Ljubljani z disertacijo Kateheza kot celostni vzgojno izobraževalni proces. Od 1982 do 1984 je bil misijonar v Zairu. Obenem je predaval na Salezijanskem filozofskem inštitutu v Lubumbashijhu. Že pred odhodom v Afriko in takoj po vrnitvi je bil asistent (1973) pri katedri za oznanjevalno teologijo in nato honorarni predavatelj (1985). Leta 1986 se je habilitiral s študijo o dejavnih kateheze v Trubarjevih delih. Od leta 1987 je docent. Predava katehetiko in homiletiko (1984), vodi praktične vaje iz katehetike (1985). Je predstojnik Teološko-pastoralnega tečaja (1987) in predstojnik Katedre za oznanjevalno teologijo (1988), predsednik Medškofijskega katehetskega sveta (1987) in član ter sodelavec na raznih domačih in mednarodnih znanstvenih zborovanjih.



*Dela:* Kateheza kot celostni vzgojno izobraževalni proces, (KC), Ljubljana 1982; Uvod v katehetiko, (KC), Ljubljana 1985; Osnovni dejavniki kateheze v cerkvenem izročilu in v katehizmih Primoža Trubarja, Ljubljana 1986 (habilitacijska naloga); Kateheza v cerkvenem občestvu, (KC), Ljubljana 1987; Govorništvo, (Poslovna skupnost), Ljubljana 1988; Prerajeni v Duhu — duhovne vaje, Ljubljana (Salezijanski inšpektorat) 1989.

*Prevodi — priredbe:* Kirche, Gemeinschaft offen für alle getragen von Christus, Ekipno izdelan katehetski model, Olten (Walter) 1979; G. Greshake, Biti duhovnik (Salezijanski inšpektorat), Ljubljana 1986, priredba; A. Rosenberg, Odkrivajmo simbole, MD, Celje 1987. Prevod in spremna beseda; K. Rahner, Problemi mladih, (KC), Ljubljana 1987, priredba; Zbornik s simpozija o problemih mladih, (KC); Ljubljana 1988; Verujem, (KC), Ljubljana 1989. Priredba belgijskega »katehizma za odrasle«; Osnutek načrta za katehezo, (MKS), Ljubljana 1989.

*Razprave in članki:* Neki faktori koji danas utječu na religiozno doživljavanje i izražavanje, v: Kateheza 7 (1985) 57—63; Naši katehetski viri in učbeniki do razsvetljenstva, v: BV 45 (1985) 43—62; Naši katehetski viri in učbeniki od razsvetljenstva do srede dvajsetega stoletja, v: BV 45 (1985) 389—410; Naši katehetski viri in učbeniki od petdesetih do sedemdesetih let, v: BV 46 (1986) 53—66; Osnovni dejavniki kateheze v katehizmih Primoža Trubarja, v: BV 46 (1986) 259—269; Kateheza o izbiri in opravljanju poklica, v: Katehetski tečaj 1985, Maribor, Mirenski Grad—Maribor 1985, 2—49; Predavanja na seminarju profesorjev verouka slovenskih srednjih šol v Trstu, (MKS), Ljubljana 1985; Težave in možnosti kateheze v naši sekularizirani družbi, v: CSS 21 (1987) 106—108; Potreba in pomen načrta za katehezo, v: Kateheza na Slovenskem danes in jutri, (MKS), Ljubljana 1988, 89—105; Pedagogika prihodnosti je pedagogika razuma, srca in duha, v: BV 48 (1988) 167—173; Oznanjevanje (pridiga in kateheza) o Mariji danes, v: BV 48 (1988) 303—313.

*Drugo:* Poleg tega je v Sejalcu (1978—1981) objavil 36 pridig, drugod pa še 13 člankov, 7 recenzij ter nad 30 prikazov in publicističnih zapisov. Sodeloval je pri sestavljanju nekaterih katehetskih priročnikov, predava pri Poslovni skupnosti na seminarjih za prosto in javno nastopanje, je odgovorni urednik salezijanskih publikacij in izdaj MKS ter član uredniškega sveta CSS.

**ŠKRABL France**, rojen 8. 6. 1940 v Žičah pri Slovenskih Konjicah. Gimnazijo je obiskoval v Zadru, teologijo je študiral na Teoloških fakultetah v Ljubljani in Gradcu, kjer je leta 1968 diplomiral. Na Pedagoški fakulteti Papeške salezijanske univerze v Rimu je študiral katehetiko in leta 1982 doktoriral z disertacijo Pastoralne e catechesi di fronte alla non credenza moderna. Od leta 1983 do 1987 je bil asistent pri Katedri za označevalno teologijo na Teološki fakulteti v Ljubljani, kjer je sedaj višji predavatelj za pedagogiko. Je voditelj salezijanskega Katehetskega centra v Ljubljani in urednik teološke, katehetske, družinske in mladinske zbirke ter serije Knjižic. Je član L'Equipe européenne de Catéchèse, Europäisches Forum für Religionsunterricht, Medškofijskega katehetskega sveta in Komisije MPS za verski tisk.

*Dela:* La comunità familiare come »oggetto« o/e »soggetto« dell'educazione alla fede. Esercitazione di Licenza. Razmnoženo, Roma 1976, 113; Pastoralne e catechesi di fronte alla non credenza moderna. Una ricerca sulla letteratura teologico-cattolica della Germania (RFT) durante il periodo post-conciliare. Tesi di Laurea. Razmnoženo 1981, 353; Katehetski leksikon (v pripravi).

*Razprave in članki:* II. vatikanski koncil in moderna nevera, v: BV 43 (1983) 468—476; Mladina, sekularizem in kateheza, v: BV 44 (1984) 380—392. Prevod v hrvaščini: Mladež, sekularizam i kateheza, v: Kateheza 4/3 (1984) 40—48; Teološka, antropološka in metodološka načela v načrtu za katehezo v sekularizirani družbi, v: Kateheza na Slovenskem danes in jutri, razmnoženo, Ljubljana 1988, 116—139. Prevod v hrvaščino: Teološka, antropološka i metodološka načela u planiranju kateheze u sekulariziranom društvu, v: Kateheza 8/4 (1988) 38,52; Vzgojno-verska in katehetska skužba kršćanske družine kot domače Cerkve, v: CSS 14 (1980) 60—62; Odgojno-vjerska i katehetska služba kršćanske obitelji kao domače Crkve. Mirenski grad 1980, v: Kateheza 11/2 (1980) 35—38; Veroučni načrt od 5. do 8. letnika, v: CSS 17 (1983) 182—184; Uvajanje otrok v zakrament sprave, v: CSS 18 (1984) 21—23; Vzgoja za razumevanje drugače mislečih, v: CSS 18 (1984) 43—44.

*Drugo:* S sodelavci pripravil katekizme od 5. do 8. letnika. Prav tako je pripravil več prevodov pastoralnih in katehetskih priročnikov.

## Katedra za liturgiko

Samostojna katedra za liturgiko je bila na Teološki fakulteti v Ljubljani ustanovljena šele leta 1969.

V začetku delovanja fakultete jo je v okviru pastoralne teologije predaval Franc Ušeničnik (1866—1952), ki sodi med prvo sedmerico rednih profesorjev, imenovan za stolico pastoralnega bogoslovja že 1919 leta. V uvodu v knjigo *Pastoralno bogoslovje*, ki je 1919 izšla kot (najbrž) prvi učbenik nove univerze, je že zapisal, da bi bilo bolj pravilno, če bi imeli posebno stolico za liturgiko in bi od moralnih vprašanj glede zakramentov ločili »strogo liturgične reči«. Šele jeseni 1932 je v napovedih predavanj liturgika navedena kot poseben predmet, vendar je oboje poučeval Ušeničnik sam. Leta 1932 je izšel pastoralni učbenik v novi izdaji brez liturgike, ki jo je obdelal posebej in je knjiga *Katoliška liturgika* izšla leta 1933. Po tej knjigi je sam predaval do upokojitve 1937, nato pa do poletja 1939 kot honorarni predavatelj. Knjigo je stalno izpopolnjeval in že kot upokojenec pripravil novo izdajo, ki jo je oddal v Ljudsko tiskarno še med vojno. Kot *Katoliška liturgika*, druga, predelana in pomnožena izdaja, je izšla v založbi škofijskega ordinariata v Ljubljani šele 1945 (tiskarna Ljudske pravice) (kakor se je tedaj začela imenovati nekdanja *Katoliška*, potem *Jugoslovan*ska in *Ljudska tiskarna*).

O tej knjigi je zapisal Janez Oražem: »Njegova 'Liturgika' je naša prva znanstveno obdelana in posebej izdana si-

stematična liturgika, ki bo lahko še dolgo podlaga liturgičnemu študiju, vsaki nadaljnji znanstveni izdaji in morebitnim knjigam za ljudsko rabo (prim. tipkani Zbornik teološke fakultete 2/1952, 59). Dolgo je bila v rabi tudi zato, ker v povojnih letih ni bilo mogoče objaviti nove knjige, priznati pa je treba, da je ustrezala tudi zahtevam, ki jih je glede poučevanja liturgike 1963 postavil koncil, ko je v konstituciji o svetem bogoslužju naročil, da je treba razlagati bogoslužje »z bogoslovnega, zgodovinskega, duhovnega, pastoralnega in pravnega vidika« (B 16). Liturgika na ljubljanski teološki fakulteti že v Ušeničnikovi dobi ni bila samo pouk o ceremonijah — obredih, kot je bila na marsikateri bogoslovni šoli.

Ušeničnikov naslednik na stolici za pastoralno bogoslovje vključno z liturgiko je postal semeniški spiritual Ciril Potočnik (1894—1950), ki je začel poučevati liturgiko leta 1939 in je do smrti uporabljal kot učbenik Ušeničnikovo knjigo, najprej prvo, nato pa drugo izdajo.

Tudi Potočnikov naslednik Janez Oražem (1910—) v povojnih letnih ni mogel misliti na nov učbenik. Uporabljal je celo Potočnikovo izvod Ušeničnikove *Liturgike*, v katerem sta oba uporabnika vpisovala nove podatke, pravila, dognanja na uvezane prazne liste. Ker je bil J. Oražem imenovan za honorarnega predavatelja šele 1951, je po Potočnikovi smrti eno leto supliral liturgiko kanonist Vinko Močnik. Pasto-

ralnoliturgična vprašanja je J. Oražem predaval še v sklopu pastoralnega bogoslovja po Ušeničnikovem učbeniku in ob moralnih normah, razloženih v Noldinovi latinski knjigi *Summa theologiae moralis* (Vol. III, *De sacramentis*). V skladu s smernicami koncila pa je bila posebna Pastoralna liturgika uvedena kot predmet na naši fakulteti leta 1969.

Marijan Smolik (1928—) je prevzel predavanja liturgike kot honorarni predavatelj od J. Oražma jeseni 1965. Pri tem je najprej uporabljal še Ušeničnikovo knjigo, ker so jo lahko imeli v rokah tudi slušatelji, vendar je sistem predavanj naslonil na takrat prenovljeno izdajo francoske liturgike *Eglise en prière* (Paris 1965<sup>3</sup>), ki je bila v fakultetni knjižnici na voljo v izvorniku in v nemškem prevodu. Ker je bila pastoralna liturgika že poseben predmet, je liturgiki ostala samo zgodovinska snov, seveda z vključitvijo pokoncilskih prenovljenih oblik, kakor so z leti nastajale. Samostojna skripta pa je objavil 1977 (1983<sup>2</sup>). Pastoralno liturgiko je predaval na podlagi prenovljenih liturgičnih knjig od 1969 do 1985 in sicer do 1976/77 v 5. letniku v obeh semestrih, od 1978 pa v 6. letniku in to le v zimskem semestru.

Pastoralno liturgiko je v jeseni 1985 začel kot asistent predavati Ignacij Potočnik, ki je 1987 postal honorarni predavatelj in je predmet predaval leta 1988/89.

V akad. letu 1969/70 je bil v fakultetni predmetnik uveden tudi uvodni tečaj in v njegovem okviru je spomladi 1970 začel predavati *Uvod v bogoslužje*, ki ga je nato 1975 prevzel France Oražem (1930—) in zanj pripravil tudi posebna skripta.

Ko je 1968 začel v Mariboru delovati mariborski oddelek teološke fakultete, je tam prevzel predavanja iz liturgike in pastoralne liturgike prof. Karel Jaš (1901—). Pri svojih predavanjih se je popolnoma naslonil na učbenik *Eglise en prière*, ki ga je za osebno rabo tudi prevedel v slovenščino.

Pastoralno liturgiko je od K. Jaša 1980 prevzel Stanko Lipovšek (1943—), ki je po Jaševi upokojitvi začel v jeseni 1987 predavati tudi liturgiko.

Pri katedri za liturgiko je bila 1988 imenovana za asistentko mag. Julka Nežič (1947), ki vodi mariborski del pastoralno—teološkega tečaja.

Vsi navedeni predavatelji so razen rednih predavanj občasno imeli tudi seminarje in specialna predavanja.

Cerkvena glasba je poseben pomožni predmet na fakulteti že od začetka univerze, čeprav je bil njen pouk nekaj let kar v semenišču, medtem ko so bila druga predavanja v fakultetnih prostorih na Alojzijevišču. Dolga desetletja je bil pouk glasbe samo v prvem in drugem letniku, od 1977 dalje v 2., 3., 4. in 5. letniku, od 1983 dalje pa je v 2., 3. in 6. letniku. Prvi jo je poučeval Stanko Premrl (1880—1965), v štud. letu 1939/40 pa jo je prevzel njegov naslednik na stolnem koru prof. Venčeslav Snoj (1908—1967). Za njima je prišel Mirko Cuderman (1930—), nato 1970 prof. Jože Trošt (1940—), ki opravlja to službo še zdaj.

V Mariboru je cerkveno glasbo začel 1977 poučevati prof. Gregor Zafošnik (1902—), za njim pa prof. Marijan Potočnik (1949—), ki je predmet prevzel v jeseni 1986.

Opomba: Za zgodovino predmeta prim. M. Smolik, *Liturgika in pastoralka pri Slovencih*, BV 40(1980), 3—25.

**CUDERMAN Mirko**, rojen 18. julija 1930 v Preddvoru pri Kranju. Gimnazijske študije z maturo je končal v Kranju (1949), Teološko fakulteto pa v Ljubljani (1950-1955); v duhovnika posvečen l. 1954. Po enoletni kaplanski službi v Trnovem (Ljubljana) je odšel na Dunaj, kjer je študiral muzikologijo (1956-1960) in študij končal z disertacijo o Cecilijanizmu na Dunaju. Po vrnitvi je bil pomočnik regensa chori v ljubljanski stolnici (1961-1969) in regens chori (1969-1970). Od l. 1965 do 1970 je predaval cerkveno glasbo na Teološki fakulteti v Ljubljani. Od 1970 v službi pri Družini, od 1980 kot upravnik. L. 1968 je ustanovil mešani zbor Consortium Musicum, ki ga ves čas tudi vodi. Z njim je dosegel najvišja domača in mednarodna priznanja. Dirigent Komornega zbora RTV (1983) in profesor zborovodstva na Akademiji za glasbo (1986).

**LIPOVŠEK Stanislav**, rojen 10. 7. 1943 v Vojniku pri Celju. Študiral teologijo v Ljubljani (1962—1969), 29. 6. 1968 posvečen v duhovnika. Po 4 letih kaplanske službe študij na Liturgičnem inštitutu v Rimu, 1976 promoviran za doktorja liturgike. Od 1976 župnik v župniji Device Marije v Brezju/Maribor, 1 leto spiritual v Bogoslovnem seminšču v Mariboru, nato od 1982 stolni župnik in kanonik v Mariboru. Od 1978 asistent in od 1980 višji predavatelj za liturgiko na oddelku Teološke fakultete v Mariboru. Od leta 1982 član Duhovniškega in Škofijskega pastoralnega sveta, Škofijskega in Medškofijskega liturgičnega sveta, Škofijske komisije za cerkveno umetnost in strokovnega združenja Arbeitsgemeinschaft katholischer Liturgikdozenten (AKL) in Associazione professori di liturgia (APL).

*Dela:* Liturgiegeschichtliche Erörterung der Fürbitten bei der Mess-feier (disertacija), Roma 1976.

*Razprave in članki:* 15 člankov in poljudnoznanstvenih razprav; zapiski predavanj iz liturgike za privatno uporabo slušateljev.

**NEŽIČ Julka**, rojena 6. 2. 1947 v Beltincih. Osnovna šola v Beltincih, gimnazija z maturo v Murski Soboti. Teološka fakulteta v Ljubljani (zadnja tri leta oddelek v Mariboru) — leta 1972 diploma. Dve leti dela na

Pastoralni službi v Mariboru, nato nadaljevanje študija na liturgičnem inštitutu in teološki fakulteti v Trierju (ZRN). Tam leta 1977 diploma iz liturgike in licenciat iz teologije. Od leta 1977 dalje zaposlena na Pastoralni službi kot strokovna sodelavka, od leta 1980 predavanja na Katehetskem tečaju za laike, od leta 1988/89 pa voditeljica Teološko pastoralnega tečaja (s katehetsko specializacijo) na oddelku v Mariboru in asistentka za liturgiko na Teološki fakulteti v Ljubljani, oddelek Maribor. Leta 1989 tudi tajnica Pastoralnega inštituta. Sodeluje v vodstvu skupnosti slovenskih katehistin in katehistov. Član Medškofijskega liturgičnega in katehetskega sveta.

*Dela:* Jezus nas vabi na praznovanje (Delovna pola za otroke, ki se pripravljajo na prvo obhajilo in spoved ter priročnik za kateheta), Maribor 1977; Advent in božič pri nas doma, Maribor 1980; Veliki teden pri nas doma, Maribor 1981; Uvajanje otrok v bogoslužje (katehetsko-liturgični priročnik za katehete), Ljubljana 1981; Zoriva v ljubezni, Maribor 1982; Smernice za otroke, Maribor 1983; Luč v življenje (molitvenik za starejše), Ljubljana 1984; Novi življenjski slog (prevod), Ljubljana 1984; S cvetjem in zelenjem slavimo Boga (priročnik za krašenje bogoslužnih prostorov), Celje 1988; Brez prilik jim ni govoril (zglede za pridige in katehezo), Ljubljana 1989; Blagoslovi (skupaj z drugimi), Ljubljana 1989.

*Razprave in članki:* Več člankov v Družini, Družinski prilogi, CSS — predvsem: verska oziroma liturgična vzgoja otrok ter razni modeli za bogoslužja.

**POTOČNIK Ciril**, rojen 3. julija 1894 v Žirovskem vrhu pri Trati nad Škofjo Loko, umrl 22. februarja 1950 v Ljubljani. Bogoslovje je študiral v Ljubljani in bil posvečen za duhovnika 1917, na Dunaju se je isto jesen vpisal na teološko fakulteto univerze kot študent v Avguštinaju. Doktorat iz teologije je dosegel 1921 z disertacijo: Die anerkannten Religionsgesellschaften in Österreich (napisana 1918; ni bival na Dunaju, ampak je bil v tem času kaplan na Trati in spiritual v škofovih zavodih v Št. Vidu nad Ljubljano). Na teološki fakulteti je 1937 postal docent, 1939 izredni in 1946 redni profesor pastoralnega bogoslovja z vključeno liturgiko in duhovnim bogoslovjem (ascetiko).

*Bibliografija:* Dobri pastir I, II, III (Ljubljana 1929, 1930, 1932), Sveti red (Ljubljana 1935); Ascetika (Ljubljana 1942). Razprave in članki v BV

1928, 1929, 1936, 1937, 1938, 1941; od 1925—1935 sourednik Bogoljuba. — Prim. SBL II, 460 z bibliografijo; Zbornik teološke fakultete 1/1951, 166.

**POTOČNIK Ignacij**, rojen 31. julija 1949 v Ljubljani. Tu je končal srednjo šolo na gimnaziji Poljane I. 1968. L. 1968 se je vpisal na TF v Ljubljani in diplomiral 1976; v duhovnika je posvečen 1974. Študij liturgike je nadaljeval v Rimu (Anselmianum), kjer je 1980 magistriral in 1983 doktoriral. Po vrnitvi iz Rima je imenovan za župnika na Bledu. L. 1985 je imenovan za asistenta in 1988 za višjega predavatelja pri katedri za liturgiko.

*Razprave in članki:* Objavljal je predvsem v BO in CG.

**POTOČNIK Marjan**, rojen 6. 12. 1949 v Ljutomeru. Po končani TF v Ljubljani—Mariboru se je vpisal na Institut za cerkveno glasbo v Zagrebu. Takoj po opravljenem študiju v Zagrebu (1979) je sprejel službo stolnega organista in zborovodje v Mariboru. V istem času je sprejel tudi službo voditelja novoustanovljenega Orglarskega tečaja v Mariboru. V akad. letu 1980/81 se je vpisal na Visoko šolo za glasbo v Gradcu ter tam obiskoval Repertoar kurz za orgle pri prof. Ottu Brucknerju. Omenjeni študij je trajal tri leta. Od akad. leta 1987/88 predava liturgično glasbo na mariborskem oddelku TF.

**PREMRL Stanko**, rojen 28. septembra 1880 v Št. Vidu pri Vipavi, umrl 14. marca 1965 v Ljubljani. Na Dunaju je 1904—1908 študiral glasbo na konservatoriju in na univerzi ter tam diplomiral. Na teološki fakulteti je poučeval cerkveno glasbo od 1919 do 1939. Urejal je revijo Cerkevni glasbenik do 1945, pisal in skladal cerkvene in svetne kompozicije. — Prim. SBL II, 490—491 s seznamom del.

**SMOLIK Marijan**, rojen 3. septembra 1928 v Dobu pri Domžalah, teologijo študiral v Ljubljani 1951—1957, posvečen za duhovnika 1955, doktoriral iz teologije na ljubljanski teološki fakulteti 1963 z disertacijo:

Odmevi verskih resnic in kontroverz v slovenski cerkveni pesmi od začetkov do konca 18. stoletja (ciklostil). Študiral liturgiko na Institut catholique v Parizu (1963—1965), kjer je dosegel magisterij 1965 z razpravo: *Le rite de la dédicace de l'église selon le Pontificat de Ljubljana* (rokopis). Kot honorarni predavatelj za liturgiko je začel predavati v jeseni 1965, nadaljeval kot docent (1966), izredni (1971) in redni profesor (1976). Vzporedno s tem predaval tudi na katehetskem (teološko-pastoralnem) tečaju in na tečaju za organiste (orglarski šoli) pri teološki fakulteti.

Udeležuje se sestankov nemških liturgikov v okviru Arbeitsgemeinschaft der deutschsprachigen Liturgikdozenten, od 1965 je član združenja za cerkveno glasbo *Universa laus*, od 1969 mednarodne delovne skupnosti za himnologijo *Internationale Arbeitsgemeinschaft für Hymnologie (IAH)*, v Skupnosti tajnikov evropskih liturgičnih komisij in od 1986 član biroja kot zastopnik vzhodnoevropskih liturgičnih komisij. V letih po koncilu član Medškofijskega liturgičnega sveta in njegov predsednik. Sourednik slov. dela revije *Služba božja*, Makarska (1965—1986).

Vsa leta prevajal koncilске in pokoncilске dokumente, nove liturgične knjige, pisal uvode in komentarje, sporočila v Okrožnicah ljubljanske škofije in Pastoralni prilogi, toda vse to je objavljeno anonimno. Od leta 1983 tajnik Mohorjeve družbe v Celju.

*Dela:* Odmev verskih resnic in kontroverz v slovenski cerkveni pesmi od začetkov do konca 18. stoletja. Ljubljana 1963, XVII + 312 (ciklostil); *Le rite de la dédicace de l'église selon le Pontifical de Ljubljana*, Paris 1965, V + 80 (tipkopis); Pripombe k liturgični konstituciji, Nadškofijski ordinariat, Ljubljana 1984, 48; Pripombe k instrukciji (navodilu) za pravilno izvajanje konstitucije o svetem bogoslužju, slovenski medškofijski liturgični svet, Ljubljana 1965, 40; Semeniška knjižnica, Ljubljana 1975 (Kulturni in naravni spomeniki Slovenije št. 54), 30; Bogoslužje Cerkve, Knjižice, Ljubljana—Rakovnik 1976, 56 (Knjižice 62); Liturgika (skripta), Ljubljana 1977, VI + 140 (ciklostil); Nova izdaja Ljubljana 1983, VII + 169 (ciklostil); Liturgika, Cerkevni glasbenik, Ljubljana 1987, 20 (Knjižnica CG); Bogoslužje v življenju kristjana, Ljubljana 1986, 48 (ciklostil); Priročnik za bogoslužje v Marijinem letu (skupaj z Rafkom Lešnikom), škofijski ordinariat Maribor 1987, 76.

*Razprave in članki:* v domačih in tujih teoloških, zgodovinskih in literarnih revijah objavil 43 daljših razprav z različno vsebino ter okrog 350 člankov, zapisov, biografij in ocen.

**SNOJ Venčeslav**, rojen 24. septembra 1908 v Zagorju ob Savi, umrl 27. septembra 1967 v Ljubljani. Bogoslovje je študiral v Ljubljani in bil 1931 posvečen za duhovnika. Glasbo je študiral na ljubljanskem konservatoriju, diplomiral 1937 in nato učil glasbo na škofijski gimnaziji v Št. Vidu nad Ljubljano. Na teološki fakulteti je poučeval cerkveno glasbo od jeseni 1939 do 1966. Umrl je 1967 v Ljubljani. — Prim. Okrožnica nadškofijskega ordinariata v Ljubljani 1967, 89—90.

**TROŠT Jože**, rojen 12. maja 1940 na Colu nad Ajdovščino. Gimnazijo obiskoval v Vipavi in Ajdovščino (1959), teološke študije na TF v Ljubljani (1960—1967). Kaplan v Postojni (1966—1967). Glasbene študije je nadaljeval na Pontificio Istituto di Musica Sacra v Rimu (1967—1970) in tam dosegel magisterij iz cerkvene glasbe. Po vrnitvi v domovino postal regens chori v ljubljanski stolnici, honorarni predavatelj za cerkveno glasbo na TF (1970) ter voditelj Orglarskega tečaja pri TF (1971). Medtem na AG v Ljubljani študiral kompozicijo in dirigiranje.

*Dela — skladbe:* 13 maš za različne sestave: za a cappella mešane in moške zборе, za mešane in moške zборе z orglami in zборе z orkestrom; 3 maše za mladinski zbor z orglami; Vzkliki po povzdigovanju. Za mešani zbor (1973); Spevi pri krščanskem pogrebu. Moški zbor (1973); Sedem Aleluja verzov. Mešani zbor (1973); Pesmi zahvale. Mešani zbor (1974); Pesmi za sodelovanje pri zakramentih. Mešani zbor (1977); Zgodbe iz Svetega pisma nove zaveze. Za triglasno mlad. zbor z instrumentalno spremljavo (1980); Cerkevno leto. Devet skladb za mešani a cappella zbor (1981); Deset darovanjskih pesmi za mladinski zbor (1985); Mladinske pesmi. 20 pesmi za mlad. zборе z orglami, delno z orkestrom (Izšle pri Knjižnici Cerkvenega glasbenika 1984); Sedem evharističnih pesmi za mešani zbor (1986); Pet evharističnih psalmov za mešani zbor (1986); 20 pesmi za mladinske zборе (1988); Trije pasijoni za moški zbor (1985).

*Zbori z orkestrom:* Krizanje. Za mlad. zbor in orkester (1985); Bojazen in upanje (izšlo v CG leta 1987 z orgelsko spremljavo); Leto otroka. Za mešani, moški zbor s solistom in ork. (1979); Predpridizna pesem. Za mešani zbor in trobila (1988);

Krška Aleluja. Mešani zbor in godba na pihala (19889, Dve božičnici za mlad. zbor in orkester (1981, 1982); skladbe za moške zборе z različnimi instrumentalnimi sestavi za Tomaževe akademije Teološke fakultete v Ljubljani; v letih 1973—1989. Skladbe v raznih številkah Cerkvenega glasbenika od 1976 naprej.

*Necerkvena dela:* Mešani zbori: Tri pesmi na besedila Srečka Kosovela in Otona Župančiča (1976); Krizanteme (1978); Lucija (1982); Kljubuj usodi, Na bregu, Daritev bodi ti življenje celo (1986); Gosti mraki (1987); Moški zbori: Na Slajko (1981), Listina (1981); Pravim ti, brat (1986); Moj sončni Loški potok (1987); razne harmonizacije narodnih in kolednice.

*Orgelska dela:* Suita za orgle (1976); Preludij in fuga (1978); Skladba za orgle (1980); Preludiji k pesmim iz CLP (50) (1980); Žalna fantazija (1982); Suita za orgle (1985); Tri marginalije za orgle (1989).

*Skladbe za instrumentalne sestave:* Passacaglia za orkester (1977); Sonatina za violino in klavir (orgle); Intrada za simfonični orkester (1986); Koncert za oboo in orkester (1987).

*Učbenik:* Zborovodstvo (1988). — Članki izhajali v CG v raznih letnikih od 1976 naprej.

**UŠENIČNIK Franc**, rojen 2. oktobra 1866 v Predmostu pri Poljanah nad Škofjo Loko, umrl 16. aprila 1952 v Ljubljani. Filozofijo in teologijo študiral v Rimu kot gojenec Germanika na Gregoriani (1887—1894), doktor filozofije 1890 in teologije 1894, posvečen za duhovnika 1893. Liturgiko je učil kot spirital v ljubljanskem semenišču 1897—1905, od 1909—1919 pa kot profesor pastoralnega bogoslovja na škofijskem bogoslovnem učilišču v Ljubljani. Od avgusta 1919 do 1937 je bil redni profesor pastoralne teologije na teološki fakulteti, po upokojitvi aprila 1937 je honorarno predaval do konca študijskega leta, liturgiko pa je kot honorarni predavatelj supraliral še do 1939.

*Bibliografija:* Pastoralno bogoslovje I, II (Ljubljana 1919, 1920), 2. predelana izdaja 1932, 3. izdaja 1940; Vzgojeslovna načela, Ljubljana 1918; Katoliška liturgika, Ljubljana 1933, 1945<sup>2</sup>.

*Razprave, članki in ocene* v Katoliškem obzorniku 1896, 1903, 1904, Voditelju v bogoslovnih vedah 1911, Času 1914, 1915, 1916, 1922, BV 1921, 1923, 1924, 1926, 1930, 1936, Življenju svetnikov; ustanovil, urejal in pisal je v revijah Venec cerkvenih bratovščin (1896—1902). — Prim. SBL IV, 312—314 z bibliografijo.

**ZAFOSNIK Gregor**, rojen 30. avgusta 1902 v Spodnji Novi vasi pri Slovenski Bistrici. Gimnazijo obiskoval v Mariboru in tam maturiral (1922), teologijo najprej v Mariboru (1922—1926) in nato na TF v Ljubljani (1936—1938), glasbo na Dunaju (1931—1936), kjer je diplomiral iz orgel, dirigiranja in gregorijanskega koral. Učitelj glasbe v dijaškem semenišču v Mariboru, hkrati profesor verouka ter pomožni organist v stolnici. Med vojno pregnan najprej v Rajhenburg, nato na Hrvaško, končno v Beogradu veroučitelj in profesor glasbe. Po vrnitvi v domovino poučuje verouk, opravlja službo kaplana in pridigarja v stolnici v Mariboru ter službuje na ordinariatu. Leta 1949 imenovan za stolnega organista. Ves čas poučuje organistovske pripravnike, sodeluje na tečajih, pri škofijskem glasbenem svetu. Leta 1968 postane honorarni

predavatelj za cerkveno glasbo na oddelku TF v Mariboru. To službo opravlja do uopokojitve (1986).

*Dela:* Občestvene pesmi za ljudsko petje (s 36 skladbami); Pojmo Gospodu, zbirka pesmi za ljudsko petje (z 290 skladbami); Slavimo Gospoda, zbirka pesmi za mešani zbor (z 58 skladbami); adventne in božične pesmi (s 40 skladbami za moški zbor); Postne pesmi (z 22 skladbami za moški zbor); Velikoknočne pesmi (z 23 skladbami za moški zbor); Bogoslužne pesmi za mašno bogoslužje (z 90 skladbami za moški zbor); 4 maše za ljudsko petje; 8 maš za mešani zbor; 1 mašo za moški zbor; 1 koralno mašo za rajne; okrog 100 spremenljivih mašnih spevov za nedelje in praznike; okrog 100 berilnih spevov in spevov med evangeliji za mešani in deloma za moški zbor za vse nedelje in praznike; dvoglasne berilne speve za sestre redovnice za notranjo rabo (48); kratka šola za harmonij in orgelski pedal.

## Katedra za pastoralno teologijo

Klasična razdelitev pastoralne teologije temelji na Kristusovem naročilu: »Pojdite torej in naredite vse narode za moje učence. Krščujte jih v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha in učite jih spolnjevati vse, karkoli sem vam zapovedal« (Mr 28,19—20). Pastoralna teologija je obsegala trojno nalogo Cerkve: učiteljsko (homiletika in katehetika), posvečevalno (liturgika — zakramenti) in voditeljsko (hodegetika — vodstvo posameznika in krščanskega občestva). Takšno razdelitev in hkrati enovitost pastoralne teologije najbolje ponazarja priročnik Pastoralno bogoslovje avtorja Franca Ušeničnika (Ljubljana 1919). Toda že v drugi in tretji izdaji (1932, 1940) je avtor opustil celotno učiteljsko nalogo in del liturgične (zgodovinsko liturgiko); slednjo je pozneje izdal v dveh posebnih izdajah. Področje pastoralne liturgije je zaradi razvoja pastoralno—teološke vede in zaradi novih pastoralnih vprašanj postajalo tako obsežno, da je sčasoma preseгло moči in razpoložljivi čas enega predavatelja. Tudi uveljavitev tako imenovanih antropoloških ved, ki so našle svoje mesto v okviru pastoralne liturgike, je zahtevala pritegnitev specialistov za posamezna področja. Tako je že v času med vojnama uveden pouk pastoralne medicine.

V času po drugi svetovni vojni ni bilo mogoče misliti niti na nove učne moči niti na prenovo študija, čeprav je Pastoralna psihologija avtorja Antona Trstenjaka že znanilec novih pogledov

in pristopov za celotno pastoralno območje. Knjiga je izšla leta 1946 oziroma 1947. Z Janezom Oražmom (1952), ki je že v svoji knjigi Naša župnija (1939) pokazal na eklezialne in liturgične prvine oblikovanja kristjana in krščanskega občestva, so prišle do veljave tudi druge usmeritve sodobne pastoralne teologije, ki jih je kot predavatelj smiselno vključeval v klasične pastoralne predmete (pastoralna psihologija, pastoralna sociologija, drugi sodobni problemi).

Posebno spodbudo za študij in prenovu pastoralne teologije je dal 2. vatikanski cerkveni zbor, ki poleg spoznanja in umevanja božjega sporočila zahteva spoznanje človeka, človeške družbe in v njej obstoječih silnic. Celotna vzgoja novih duhovnikov in njihovo življenje naj bo usmerjeno v spolnjevanje poklicnosti znotraj krščanskega občestva in sveta. Posebno mesto imajo pri tem antropološke vede (pedagogika, psihologija, sociologija). Na predlog mariborskega škofa Maksimilijana Držečnika so posebej omenjena sociološka raziskovanja (prim. Odlok o pastirski službi škofov v Cerkvi, 16—17; prim. še Odlok o službi in življenju duhovnikov, 19; Odlok o duhovniški vzgoji, 15. 20).

Na temelju koncilskih smernic ter listine o prenovi teološkega študija (Normae quaedam, 1968) so Statuti TF v Ljubljani (1969, 1973, 1980) celotno pastoralno tvarino razdelili v tri katedre: oznanjevalno, liturgično in pasto-



ralno v ožjem pomenu. Slednja obsega: fundamentalno pastoralno teologijo, ki obravnava teološke (biblično-ekleziološke) osnove pastorela dela; individualno pastoralno teologijo, ki obravnava osebnostni pristop k posamezniku, zlasti v zakramentu sprave; komunitarno pastoralno teologijo, ki se ukvarja z oblikovanjem in vodstvom cerkvenega občestva bodisi glede na mikro bodisi glede na makrostrukturo; do veljave so prišle tudi pastoralne pomožne — antropološke — vede: psihologija, sociologija, medicina, komunikologija in temu ustrezna specialna predavanja in seminarji. Najstarejšo tradicijo je imela pastoralna medicina, ki je nepretrgano na sporedu že od leta 1935 (A. Breclj, F. Debevec, M. Šef). Vprašanja iz pastoralne psihologije in sociologije je ustrezno vključeval v svoja predavanja že J. Oražem, dokler ni pastoralna sociologija dosegla polno uveljavitev kot pastoralna pomožna veda (1977, J. Krošl, R. Valenčič), čeprav so bila specialna predavanja te vede na vrsti že prej (1973, R. Lešnik, J. Krošl). S prihodom posebej za to usposobljenih predavateljev (V. Potočnik, J. Gril) je dan tej vedi še večji poudarek. Podobno velja za pastoralno psihologijo, ki je šele v zadnjem času (1983) dobila polno samostojnost in ustrezno predavateljsko moč (V. Potočnik), čeprav je posamezna vprašanja občasno že prej obravnaval v specialnih predavanjih A. Trstenjak, avtor »oznanjevalne antropologije« (Človek končno in neskončno bitje, MD, Celje 1988).

Komunikologija je že leta 1969 dobila neformalno mesto v okviru specialnih predavanj (V. Musek); medtem pa je prešla v stalni repertoar, ki prihaja na vrsto vsakih nekaj let, predava pa jo za to usposobljen predavatelj (D. Klemenčič).

Dosledno upoštevanje načel apostolske konstitucije Sapientia Christiana (1979), ki ureja študij na cerkvenih

univerzah in fakultetah, ter prenovljenega Statuta in Pravilnika TF v Ljubljani (1980 je narekovalo drugačno ureditev in usmeritev VI. letnika teološkega študija, ki ga omenjeni dokumenti imenujejo »pastoralno leto« (annus pastoralis). Gre za dosledno izvajanje pravila, da je s petletnim filozofsko-teološkim študijem dokončan osnovni teološki študij, ki ga študent zaključi s diplomom teološke fakultete. Šesti, pastoralni letnik pa se zahteva za vse kandidate za duhovništvo kot obvezni letnik pastoralne priprave. Kandidati za magisterij pa — dosledno tej razdelitvi — lahko že v VI. letniku vpišejo prvi letnik magistrskega kurza. Prenova VI. letnika je doslej doživela dve stopnji: prvo z uvedbo seminarja »uvajanje v pastoralno delo«, drugo pa z uvedbo posebnega programa, ki naj kandidatom omogoči neko obliko pastoralne specializacije v posameznih področjih.

Seminar »uvajanje v pastoralno delo« (1977) je skupaj z uvedbo pastoralne prakse za teološke letnike (III.—V.) v mesecu septembru želel načrtno premostiti razkorak med teorijo in prakso. Seminar sam so sprejele v oskrbo katedre pastoralne študijske usmeritve (oznanjevalna, liturgična in pastoralna), delno sta se v to vključili tudi moralka in cerkveno pravo. Seminarski način dela je od vsega začetka sprejel nekatere sodobne oblike dela in študijskega raziskovanja: obisk posameznih pastoralnih ustanov (župnij, ekip, tečajev, arhivov oziroma pisarne) in pogovor z njihovimi voditelji, obisk pastoralnih in drugih delavcev na fakulteti in poglobitev posameznih vprašanj okroglega mize, priprave slušateljev na posamezne praznike in pogovor (revizija) po končanih praznikih na temelju izkustev, zapisov in nalog ipd. Načeloma so pri programu sodelovali tudi slušatelji s svojimi predlogi. Žal doslej še ni bilo mogoče doseči sodelovanja v smislu skupinskega raziskovanja, ki bi slušatelje v večji meri pri-

pravilo tudi za nadaljnje skupinsko pastoralno delo. Stik s posameznimi pastoralnimi delavci ali strokovnjaki različnih usmeritev ter pastoralnimi in drugimi ustanovami pomaga ustvarjati prehod s fakultetnega študija v pastoralno prakso, v katero je tudi usmerjena večina slušateljev fakultete.

Paralelno s seminarjem poteka v VI. letniku tudi tako imenovana pastoralna praksa (ob koncu tedna, za praznike), za katero skrbijo ordinariji in redovni predstojniki oziroma vodstva semenišč. Fakulteta je s tem ne le seznanjena, temveč tudi sama daje strokovno pomoč bodisi v obliki osebnih posvetovanj s študenti bodisi z ovrednotenjem same prakse ali s poglobitvijo posameznih vprašanj.

Uvedba posebnega pastoralnega programa (B—program, 1988/89) daje pastoralnemu letniku še bolj izoblikovana fiziognomijo. Poleg obveznega programa za vse študente (cca 10—12 ur), katerega ogrodje so komunitarja pastoralna teologija, pastoralna liturgika ter pastoralne pomožne vede (psihologija, sociologija, medicina), imajo študentje na voljo in izbiri bodisi B—program (specialna pastoralna vprašanja), C—program (splošna pastoralna vprašanja, delno po izbiri) ali neki drug specialistični (magistrski) program, ki ga vpisujejo kandidati za magisterij oziroma doktorandi. B—program je uveden leta 1988/89 in ima zato malo izkušenj, vendar je zasnova dovolj jasna: kandidatom naj omogoči soočenje z žgočimi pastoralnimi vprašanji našega časa in prostora (v letu

1988/89 je to bila pastoracija zakona in družine, v letu 1989/90 pa pastoracija mladine), ki se bodo nekaj časa vrstila kot novost v programu, pozneje pa ponavljala in poglobljala. Novost B—programa je tudi v tem, da so z njegovo vsebino seznanjeni pastoralni delavci, strnjjenost programa na en dan v tednu pa jim omogoča obisk in novo možnost tako imenovanega permanentnega izobraževanja. Prav tako je B—program glede na svojo zasnovo, vsebino, obseg in prilagojen način dela možen kot prvo leto magistrskega študija, ki ga že vpisujejo nekateri kandidati. Upati je, da bo šele nekajletna praksa pokazala, kaj je treba dopolniti ali spremeniti.

Ob podatkih o razvoju in delu pastoralne katedre ter pastoralne študijske usmeritve pa ne smemo pozabiti dejstva, da pastoralne momente upoštevajo tudi druge katedre oziroma njihovi predavatelji, kar je ena izmed pomembnih usmeritev sodobne teologije.

Sedanji predavatelji so - hočeš nočeš — tesno povezani s pastoralno prakso in živo čutijo potrebe Cerkev na Slovenskem in vesoljne Cerkev. V tej smeri se tudi uveljavljajo bodisi s konkretnim delom bodisi z aplikacijo pastoralnih smernic v svojih predavanjih. Takšna usmeritev ima seveda dvojno podobo: pozitivno, kolikor na ta način študentom vzgajajo čut za človeka, njegova vprašanja in ustrezne rešitve, negativno, kolikor zaradi tega trpi njihovo raziskovalno in znanstveno delo. Vendar je taka usmeritev njihov odgovor na potrebe in znamenja časa.

**BRECELJ Anton**, rojen 9. junija 1875 v Zapužah pri Ajdovščini. Po gimnaziji in maturi v Ljubljani (1895), nadaljuje študij medicine v Gradcu (1901). Kot zdravnik najprej službuje v Gorici, l. 1920 se preseli v Ljubljano. Že v gimnazijskih letih se zanima za verska in socialna gibanja; prebira Mahniča, Kreka in druge; predava in piše o verskih, družbenih in kulturnih vprašanjih. Leta 1921 začne predavati pastoralno medicino na TF, kjer ostane do 1943. Umrli je 1943.

*Dela:* Jetiki boj, Gorica 1918; Čuda in tajne življenja, Prevalje 1926; Ob viru življenja, MD, Celje 1938; Zdrav kolikor hočeš, Gorica 1938. — Prim. PSBL III, Gorica 1976, 127—130.

**DEBEVEC Franc**, rojen 4. oktobra 1898 na lgu pri Ljubljani. Klasično gimnazijo je obiskoval v Ljubljani, študiral medicino v Zagrebu in Dunaju, hkrati tudi filozofsko fakulteto. Kot zdravnik je služboval v Topolšiči, na Golniku, nato vodja oddelka za pljučne bolezni v splošni državni bolnici v Ljubljani. Kot specialist za pljučne bolezni je posvetil temu vprašanju tudi svoje pisateljske sposobnosti. Leta 1943 je začel predavati pastoralno medicino za TF in to delo vestno opravljal trideset let (do 1973). Umrli je 19. januarja 1978.

*Dela:* Jetika, Ljubljana 1937; Splošna in diferencialna diagnoza začetne jetike zlasti pljučne, Ljubljana 1940; Pastoralna medicina (skripta), Ljubljana 1963.

*Razprave in članki:* Strokovne članke je objavljajl v ZV, BV in dr.

**GRIL Janez**, rojen 22. 4. 1947 v Bušincu pri Dolenjskih Toplicah. 1967 je maturiral na Srednji verski šoli v Vipavi, leta 1969 vstopil v ljubljansko Bogoslovno semenišče in bil 29. 6. 1973 posvečen v duhovnika. Leta 1974 diplomiral na Teološki fakulteti v Ljubljani. 1976 se je vpisal v Rimu na Papeško univerzo Gregoriano, na fakulteto za družbene vede. Leta 1979 je tam napravil licenciat (naslov: Religione — un affare privato?), 1983 pa doktorat. Naslov disertacije: Ruolo dei gruppi religiosi di famiglie nella Chiesa slovena. V akademskem letu 1983/84 je postal asistent na Teološki fakulteti, kjer predava pastoralno sociologijo. Od leta 1987/88 je višji predavatelj. Od leta 1983—89 je opravljal službo medškofijske-

ga asistenta za študente. Dejavno se udeležuje mednarodnih kongresov sociologije religije. Sodeloval je pri ustanovitvi Pastoralnega inštituta pri Teološki fakulteti leta 1989, v katerem je namestnik predstojnika.

*Dela:* Ruolo dei gruppi religiosi di famiglie nella Chiesa slovena, Roma 1983.

*Razprave in članki:* Pokoncilska gibanja in njihova usoda, v: 20 let po koncilu, Zbornik 8, Ljubljana 1984, 103—115; Vzgoja za vrednote danes, v: Vrednote, Zbornik 10, Ljubljana 1986, 8—97; Vzgoja za mir v nemirnih časih, v: Za svet zavzeto krščanstvo, Ljubljana 1987, 111—126.

**KLEMENČIČ Drago**, rojen 11. januarja 1938 v Štomažu na Vipavskem. Gimnazija v Ajdovščini, matura 1956. Teološka fakulteta v Ljubljani: mašniško posvečenje 1962, diploma 1965. 1962 župnijski upravitelj v Stržišču in Rutu. 1964 študijski prefekt v ljubljanskem bogoslovju in član uredništva Družine. 1965 odgovorni urednik Družine. 1969 podiplomski študij v Rimu: doktorat iz teologije na Papeški Lateranski univerzi (1971) in diploma iz časnikaštva na Višjem inštitutu za znanost in tehniko javnega mnenja pri mednarodni univerzi »Pro Deo« (1971). Obe leti tudi sodeloval pri slovenskih programih vaticanskega radia. 1971 glavni urednik Družine, vmes (1983-1989) hkrati tudi odgovorni urednik.

Predaval na raznih mednarodnih srečanjih: Draga (1969), Benetke - mednarodna konferenca o človekovih pravicah (1987) Monza (1988), Fatima (1990) in drugod.

Od 1972 predavatelj-gost na Teološki fakulteti v Ljubljani pri katedri za pastoralno teologijo za predmet sredstva družbenega obveščanja.

Leta 1980 je bil član vaticanske delegacije na 21. generalni konferenci UNESCO v Beogradu. V letih 1986 do 1989 je bil član mešanega pripravljalnega odbora za evropsko ekumensko zborovanje o pravičnosti in miru v Baslu. Maja 1989 je med zborovanjem vodil komisijo za manjšinska mnenja.

Poldrugo desetletje sodeluje v mednarodnih združenjih katoliškega tiska. Je podpredsednik FIAPE (Zveza združenj cerkvenega tiska) in član Sveta UCIP (Mednarodna zveza katoliškega tiska), podpredsednik Društva katoliških novinarjev v Jugoslaviji in koordinator delovne skupine za radio in televizijo pri Komisiji za sredstva družbenega obveščanja v Cerki na Sloven-

skem, član Komisije Pravičnost in mir pri Slovenski pokrajinski škofovski konferenci in član Sveta za sredstva družbenega obveščanja pri isti škofovski konferenci.

*Bibliografija:* Cristocentrismo nella teologia di Mahnič (magistrska naloga - tipkopis, Rim 1971), La teologia delle realta terrestri nella vita e nell'opera di vescovo Antoni Mahnič (inavguralna disertacija - tipkopis, Rim 1971), Položaj Cerkve na Slovenskem (zbornik Draga 1969). Prevod pastoralnega navodila Občestvo in napredek s komentarjem ter sinoptičnim in analitičnim kazalom (Ljubljana 1977). Sredstva družbenega obveščanja med sporočilom in manipulacijo, v: Bomo preživeli (Ljubljana 1982). Kakšno Cerkev hočemo, v: Zbornik teoloških tečajev (Ljubljana 1988). Strokovni članki v CSS, BO, Kol MD, CG, nad 500 komentarjev v Družini in nad 1000 zapisov, kritik, reportaž. Sedej v nekaterih časnikih in revijah, v: Sedejev simpozij v Rimu (1988). Missia in Mahnič, v: Missiev simpozij v Rimu (1989). Kratek pregled Mahničevega življenja in dela, v: Mahničev simpozij v Rimu (1990).

*Prevodi:* Živko Kustić, Tonček in njegova pisma (1982 in 1984). Mir v pravičnosti in ohranitev stvarstva - sklepi dokument ekumenskega zborovanja v Baslu (1989).

**KROŠL Jože**, rojen 21. julija 1894 v Brežicah. Bogoslovje je študiral v Mariboru. V duhovnika je posvečen 1916. Kaplan v Celju, istočasno študiral Sveto pismo na graški univerzi, študij je nadaljeval v Ljubljani, vendar ga zaradi zunanjih okoliščin ni nikoli dokončal. Leta 1923 nastavljen za podravnatelja malega semenišča v Mariboru, nekaj časa (1924—1927) predaval primerjalno bogoslovje na VBŠ v Mariboru, nato odšel v pastoralno delo v Gornji Grad. Leta 1928 odšel v civilno službo k upravi Dravske banovine v Ljubljano in si prizadeval za izobrazbo kmečke mladine. V tem času potuje po Evropi v Prago, Gradec in Berlin. Po vojni (1946) zopet prevzame pastoralno delo kot župnik pri sv. Barbari v Halozah. Pastoralne potrebe in nova veda — pastoralna sociologija so narekovali ustanovitev pastoralno sociološkega sveta v mariborski škofiji (1957), ki je bil med prvimi tovrstnimi ustanovami na svetu, pridružen in priznan tudi od drugih mednarodnih teles (FERES, CISR), s katerimi ohranja osebne stike. S predavanji je sodeloval na kongresih za sociologijo religije (Königstein 1962, Rim 1963, 1965, Opatija 1970). V domači škofiji Krošl organizira tečaje za pastoralno socio-

logijo, piše in pridobiva duhovnike za to delo. Na njegovo pobudo je mariborski škof M. Držecnik na koncilu spregovoril o pomembnosti pastoralne sociologije v sodobni pastoraciji, kar je odmevalo tudi v koncilskih odlokih (prim. Š 17). Na TF v Ljubljani, oddelek v Mariboru je predaval pastoralno sociologijo od l. 1968, kar je tedaj bila rednost na teoloških šolah. TF mu je ob njegovi 80—letnici podelila častni doktorat (1974). Umrl je 1. novembra 1978.

*Dela:* Kmečka izobrazba, Maribor 1939; Uvod v pastoralno sociologijo, Celje 1973.

*Razprave in članki:* Sociološka preučevanja v pastoralne namene v luči 2. vatikanskega cerkvenega koncila, v: BV 39 (1969) 359—376; L'Eglise catholique, Situation actuelle en Yougoslavie, v: Bilan du Monde 1963.

**LEŠNIK Rafko**, rojen 29. septembra 1925 v Begunjah na Gorenjskem. Srednjo šolo je obiskoval v Kranju, Beljaku in Ljubljani (1936—1947), Teološko fakulteto v Ljubljani (1947—1952); v duhovnika posvečen 1951. Kaplan na Vrhniki (1952—57), župnijski upravitelj v Mokronogu (1957—65), župnik v Trebnjem (1865—69), kanonik stolnega kapitlja v Ljubljani (1969). Magistrski študij iz patologije v Ljubljani; študij pastoralne sociologije u Louvainu v Belgiji (1967). Udeležil se je kongresov za sociologijo religije (Rim, Opatija), evropskih srečanj o sinodah (Švica, Avstrija), duhovniških svetih (Salzburg, Rim). Referent za pastoralno sociologijo v ljubljanski nadškofiji (1964) ter član škofijskih in medškofijskih ustanov. Na TF je kot predavatelj-gost predaval izbrana vprašanja iz pastoralne sociologije (1972) in je zunanji sodelavec za program pastoralnega letnika.

*Dela:* Bog govori svojemu ljudstvu I-2 (A, B leto), Ljubljana 1985—1987; Osnovni sociološki pojmi (skripta), Ljubljana 1974; urednik letopisov (1978, 1985) ter naslovnikov slovenskih škofij. Objavljal je v BV, CSS, Zn ter v drugih revijah in zbornikih.

**ORAŽEM Janez**, rojen 18. oktobra 1910 na Runarskem na Blokah. 1916—1922 ljudska šola v Novi vasi na Blokah; 1922—1930 klasična gimnazija (kot gojenec Marijanišča) v Ljubljani z maturo; 1942 državni proforski izpizt za gimnazijskega kateheta; 1942 dok-

torat teologije v Ljubljani iz dogmatično—apologetske skupine. 1935—1939 kaplan v Šmihelu pri Novem mestu in nekaj časa nominelno pri Sv. Jakobu v Ljubljani; 1939—1946 honorani in kasneje profesor verouka na III. (kasneje IV.) realni gimnaziji za Bežigradom; 1948—1954 stolni vikar in pridigar v Ljubljani; 1952—1959 prorektor Bogoslovnega semenišča; 1954—1971 tudi v. d. ekonom; 1959—1976 rektor (do razrešitve na lastno prošnjo). Leta 1947 poklican in izvoljen za honorarnega predavatelja homiletike, vendar od državne oblasti odklonjen; 1950 poklican in izvoljen od fak. sveta za hon. predavatelja pastoralke, liturgike in asketike, vendar od ministrstva za prosveto in kulturo imenovan šele 1951; za docenta istih predmetov imenovan (samo od dekana St. Cajnkarija) 1952; oktobra 1972 izvoljen za izrednega profesorja. Upokojen l. 1975, vendar še naprej predaval pastoralko (deloma) in homiletiko do štud. leta 1982/83. Predavanja: liturgika do 1964/65, asketika (duhovna teologija) do 1968/69, pastoralka do 1967/77 (deloma), vzporedno pa cerkveno govorništvo (homiletika) od 1963/64 do 1982/83. — Vsa leta sodeloval v »komisiji za predmetnik« in vplival na osamosvojitve liturgike (v soglasju s koncilskimi priporočili) in duhovne teologije od pastoralke ter na pomnožitev predavateljskih ur katehetike in ustanovitve katedre za oznanjevalno teologijo.

*Dela:* Naša župnija, Božji vrelci, Cistercijanski samostan Stična, Ljubljana 1939; Cerkev v Apostolskih delih. Inavguralna disertacija, Ljubljana 1942 (samozaložba, okrajšan natis), 71; Zapiski predavanj pastoralne teologije (več variant in razmnožitev); Komunitarna pastoralna teologija 1969/70, str. 42, 1973/74 str. 74, (1976) ponatis; Homiletika (razmnoženo po zapisih 1985/86).

*Razprave in članki:* Dr. Franc Ušeničnik — učitelj dušnega pastirstva. Kratak prikaz in ocena njegovega življenjskega dela. Zbornik Teološke fakultete II, 1952, 54—59; Sveta znamenja. Razlaga svetih znamenj in stvari, objavljeno v vseh številkah Oznanila IV (1948/49) (pripravljeno za natis v knjigi); V znamenju liturgičnih reform. Predavanje duhovnikom, objavljeno v zborniku »Iz Celja na Brezje«, Ljubljana 1955 (CMD) 27—38; Odnos med liturgičnim in bibličnim gibanjem. Predavanje na tečaju TF 1961 (tipkopis); Dosedanji načini mašne udeležbe pri nas. Predavanje na liturgičnem seminarju za duhovnike 1963 (tipkopis, objava izostala zaradi pomanjkanja prostora v zborniku); Novi pogledi na mašo po liturgični konstituciji. Predavanje na liturgič-

nih tečajih v Ljubljani, Mariboru in Novi Gorici 1965 (tipkopis, str. 14); Četrto stoletja liturgične setve na Slovenskem 1941—1966, v: BV 26 (1966) 125—129; En sam misal — sto različnih maš, v: CSS 8 (1975) 174—177; Prizadevanje slovenskih katehetov za veroučne načrte. Zbornik »Pripravljanje novega katehetskega načrta«, Ljubljana 1977 (MKS), 28—56; Po težki poti — koncilu na-proti, v: CSS 13 (1979) 164—167; Liturgično gibanje — mladinsko gibanje, v: Čas 34 (1939/40) 363—378.

*Drugo:* Uredniško delo: Urejanje in pisanje rokopisnih dijaških listov: Izvir 1922—1924, Plamen 1929/30; Naša Zvezda, verski list za dijake-kongregacionista za letnike VIII—XI (1938/39—1941/42), član uredniškega odbora, za letnika XII—XIII (1942/43—1943/44) glavni urednik; Oznanilo, verski tednik, sourednik in upravnik od ustanovitve do ukinitve 1945—1952; Pridigarski osnutki, ciklostilno razmnoženi, 1945—1955; Cerkev v sedanjem svetu. Član uredniškega odbora od ustanovitve 1976 do 1982.

**POTOČNIK Vinko**, rojen 21. 1. 1947 v Ravnah pri Šoštanju kot prvi od desetih otrok Martina in Marije roj. Pečovnik. Po osnovni šoli v Šoštanju je vstopil v novoustanovljeno Slomškovo dijaško semenišče v Mariboru in kot gojenec semenišča obiskoval 2. državno gimnazijo. Po maturi 1966 se je vpisal na Teološko fakulteto v Ljubljani. Leta 1972 je bil posvečen za duhovnika in dve leti kaplan v stolnici v Mariboru — medtem je opravil 6. letnik teologije in diplomiral. Leta 1974 je odšel na študij družbenih ved v Rim na Papeško univerzo Gregoriano. V decembru 1980 je dosegel doktorat s tezo »Feste e rituali in Slovenia«. Po vrnitvi v mariborsko škofijo je sprejel službo škofijskega asistenta za študente, mladino in izobražence. Na oddelku Teološke fakultete v Mariboru je februarja 1981 pričel predavati pastoralno sociologijo. Poleg tega je na univerzi v Gradcu specializiral pastoralno psihologijo. V akademskem letu 1984/85 je prevzel predavanja za sociologijo religije in psihologijo v Ljubljani. V juniju 1989 je bil izvoljen in imenovan za predstojnika novoustanovljenega Pastoralnega inštituta. Včlanjen je v mednarodno društvo za sociologijo religije (C.I.S.R.), Slovensko sociološko društvo in Društvo psihologov Slovenije. V tem času je večkrat predaval na različnih teološko-pastoralnih tečajih in v raznih zbornikih in revijah priobčil 15 predavanj in razprav.

*Razprave in predavanja:* Religiozna problematika današnjega človeka v Sloveniji, v: Kateheza odraslih — prvenstvena oblika kateheze v današnji Cerkvi, Medškofijski katehetski svet, Ljubljana 1981, 1—17; Religiozna problematika odraslih, v: CSS 15 (1981) 98—99; Bralci o Znamenju, v: Znamenje 11 (1981) 261—266; Mariborska škofija v luči statističnih podatkov, v: Tvoja in moja Cerkev, Družina, Ljubljana 1982, 96—109; Kako je z verniki zunaj Cerkve?, v: Poslednja revolucija, Zbornik predavanj s teološkega tečaja o aktualnih temah za študente in izobražence, Ljubljana 1982, 149—165; Pomen praznovanja v človekovem življenju, v: Kateheza in bogoslužje, Medškofijski katehetski svet, Maribor 1983, 3—22; Pomen praznovanja v človekovem življenju, v: CSS 17 (1983), 98—100; Blišč in beda prostega časa, v: CSS 18 (1984) 5—6, 66—68; Strah — bolezen ali izziv?, v: Strah in ljubezen, Zbornik predavanj s teološkega tečaja o aktualnih temah za študente in izobražence, Ljubljana 1985, 176—190; Laiki v Cerkvi in družbi, v: BV 47 (1987) 241—249; Človeški odgovori na človekove religiozne potrebe, v: Kateheza v slovenski sekularizirani družbi, Medškofijski katehetski svet, Ljubljana 1987, 21—39; Inflacija poštenja in morale, v: Čas in njegova znamenja, Zbornik predavanj s teološkega tečaja za študente in izobražence, Ljubljana 1988, 13—30; Religija in samomor (Predavanje na simpoziju »Samomor na Slovenskem« v decembru 1988.

Intervjuje in recenzije je objavljaval v Družini (priloga). Nekaj naslovov: Podeželje — šola življenja; Življenje brez praznikov je kot jed brez soli; V Betaniji želimo človeka najprej toplo sprejeti; Ženska je pač človek na ženski način; Zakaj in kako danes verujejo?; Z naravo umiramo tudi ljudje; Klic po smislu življenja; Prestrojka ali kaj početi s to vero in dr.

**RAJHMAN Jože**, rojen 11. novembra 1924 v Sremljah. Srednjo šolo je obiskoval v Celju in Nišu (Srbija) in tam med vojno maturiral (1943). Leta 1945 se je vpisal na slavistiko na Filozofski fakulteti v Ljubljani, l. 1947 pa je začel študij na Teološki fakulteti. V duhovnika je bil posvečen v Mariboru 1950, naslednje leto (1951) pa je diplomiral na TF v Ljubljani. Od 1951 do 1968 je bil v pastoraaciji na raznih župnijah mariborske škofije. V tem času je dokončal študij slavistike na FF (1965). Ob obnovitvi Bogoslovnega semenišča v Mariboru je bil imenovan za spiritala, na oddelku TF pa za honorarnega predavatelja duhovne teologije (oboje l. 1968). Na FF v Ljubljani je doktoriral iz filo-

loških ved z disertacijo Primož Trubar v letu 1950 (1972), na TF pa iz teoloških ved z disertacijo Teološka podoba Trubarjeve Ene dolge predgovori (1973, promoviran 1974). Naslednje leto je opravil habilitacijo in bil imenovan za docenta pastoralne teologije na oddelku v Mariboru (1975), za izrednega profesorja pa je bil (le) izvoljen l. 1979.

Na oddelku v Mariboru je najprej predaval duhovno in nato tudi pastoralno teologijo. Doma in v tujini je predaval na raznih tečajih, kongresih in simpozijih predvsem s področja literarne zgodovine in filologije ter o aktualnih cerkvenih (pastoralnih) in družbenih vprašanjih. Razprave je objavljaval v domačih in tujih znanstvenih revijah. Kot upokojeni profesor TF še vedno predava pastoralno teologijo.

*Dela:* V. Grmič — J. Rajhman, Teologija človeka, Tinje 1975; Prva slovenska knjiga, Partizanska knjiga, Ljubljana 1977; Pisma Primoža Trubarja, Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Razred za filološke in literarne vede, Korespondence pomembnih Slovencev, Ljubljana 1986, 374; Ena dolga predgovor, Cankarjeva založba, Ljubljana 1986, 137; Trubarjev svet, Založništvo tržaškega tiska, Trst 1986, 206.

*Razprave in članki:* Vizija neke pastorale, v: BV 35 (1975) 156—164; Trubarjeve zveze s švicarskimi reformatorji, Znamenje 1975/1, 55—66; Vprašanje cerkvene službe v Trubarjevi Cerkovni ordnini, Znamenje 1975/4, 348—354; Politična teologija, Znamenje 1975/5, 405—412; Duhovnikovo mesto v sodobni pastoraaciji, v: BV 36 (1976) 34—46; Problem duhovnih poklicev v pokoncilski dobi, v: BV 36 (1976) 355—364; V svetlobi kontemplacije, Znamenje 1976, 306—315; Meje razuma, Znamenje 1976, 379—386; Spovedna praksa v luči sodobne praktične teologije, Znamenje 1976, 475—484; Bog Cerkve, v: Bog v človeški zavesti in življenju, Zbornik, Ljubljana 1977, 101—114; Bog mistikov, v: Bog v človeški zavesti in življenju, Zbornik, Ljubljana 1977, 115—129; »Po službi Cerkve«, Znamenje 1977, 109—115; Kopitarjev avstroslavizem v luči njegovega katolicizma, Znamenje 1977, 205—210; Slomškov delež v ekumenskih prizadevanjih 19. stoletja, Znamenje 1977, 388—394; Izkustvo Boga in svoboda, v: Vera in svoboda, Zbornik, Ljubljana 1978, 54—68; Nova pota slovenske evangelizacije; Teološka govorica in sodobni človek, v: Vprašanja našega časa v luči teologije, Tinje 1978, 35—70; Mariborsko bogoslovje in njegov pomen za rast mariborske škofije, v: Zbornik ob 750—letnici mariborske škofije 1978, 37—43; Jezikovne osnove teološke govorice, Znamenje 1978, 129—144; Brižinski spomeniki v luči irske duhovnosti, Znamenje 1978, 213—223; Bog v zave-

sti novejših mistikov, Znamenje 1978, 489—496; Zgodovinska razsežnost krščanstva, Znamenje 1979, 510—517; Človek, odkod si?, v: Živeti za smrt, zbornik, Ljubljana 1981, 25—39; Augsburska veroizpoved kot temelj protestantsko-katoliškega dialoga, v: V edinosti 1980, 179—186; Ali je Bogu do posameznika?, v: Kristjani za prihodnost, Zbornik, Ljubljana 1981, 195—208; Namen posvečuje sredstva?, Znamenje 1981, 488—495; Je vera človekova osebna zadeva?, Znamenje 1982, 19—26; K problemu teorije—praksa v slovenski Cerkvi, Znamenje 1982, 113—118; Nekaj značilnosti Trubarjevih pisem, Znamenje 1983, 190—195; Slovenski protestantizem ob koncu 19. stoletja, Znamenje 1983, 423—424; Razvoj Trubarjeve teološke misli, Znamenje 1983, 510—516; Luter in Slovenci, v: BV 44 (1984) 21—29; Jurij Dalmatin in njegova Biblija v luči literarnozgodovinskih in teoloških dognanj, Glasnik SDD 1984, 97—108; Odnos izmedju religije i nacije u slovenskoj povijesti, Kulturni radnik 1984, 61—66; Trubarjeva pisma, v: Protestantismus bei den Slowenen, Wiener slawistischer Almanach, Soderband 13, 39—56; Geistesleben in katholischen Slowenien unter protestantischen Impulsen, v: Zum Kulturwirkung des Christentums im südosteuropäischen Raum, Bukarest—Heidelberg 1984, 82—90; Zur innerkirchlichen Lage der nordöstlichen Slowenien in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts (mit besonderer Rücksicht auf die zeitgenössischen Berichte und Quellen), ciklostil, študija v okviru tem Univerze v Heidelbergu, str. 1—48 (format A4); Pomen Kreljevega Christlich bedencken in Dalmatinove De catholica et catholicis disputatio za razvoj slovenske reformacije (predavanje na simpoziju v SAZU 1984, objavljeno tudi v zborniku tega simpozija 1986, 41—47; Znamenje 1984, 495—501; Slovenska reformacija v evropskem duhovnem previranju, Znamenje 1984, 395—402 (izšlo v zborniku: Jugoslavenski seminar za strane slaviste, Zadar 1985, 35, str. 141—152); Pomen Dalmatinove Biblije v slovenskem protestantizmu, Znamenje 1984, 110—119; Metodologija pri prevajanju slovenskih protestantov, Znamenje 1985, 13—19 (izšlo v zborniku Štiristo let prevajanja na Slovenskem, Ljubljana 1985, 27—32); Sodobni pogled na slovenski protestantizem, Znamenje 1985, 106—113; Trubarjev antropocentrizem, Znamenje 1985, 488—497; Razvoj Trubarjeve teološke misli (1557—1575), v: Zbornik Slovenci v evropski reformaciji, Ljubljana 1986, 165—172; Med profanim in sakralnim (K problemu teološke govornice v slovenski kulturi in prostoru), (refereat na posvetu o jeziku v znatnosti 21. 12. 1987 v Ljubljani), Znamenje 1988, 6—11; Pastoralna po meri človeka leta 2000, Znamenje 1988, 195—201.

*Drugo:* Avtorjev opus obsega okrog 160 razprav, člankov, ocen in drugih prispevkov v domačih in tujih revijah.

**ŠEF Marijan**, rojen 10. 9. 1932 v Brežicah. Študij medicine v Ljubljani 1951—1957: dr. med. univ., strokovni izpit 1974. 11. 9. 1958 vstopil v Družbo Jezusovo. Študij filozofije in teologije na Visoki filozofsko teološki šoli DJ na Jordanovcu v Zagrebu 1960—1967. Duhovniško posvečenje v Ljubljani 1966. Od 1968 predavatelj pastoralne medicine, najprej na oddelku v Mariboru, od 1974 tudi v Ljubljani. Posveča se medicinsko etičnim vprašanjem, pastoriali dužini, bolnikov in zdravstvenega osebja ter diakoniji. V letnem semestru 1988/89 predaval pastoralno medicino na Visoki teološki šoli v Sarajevu.

*Dela:* Bolan sem bil in ste me obiskali, Škofijski ordinariat, Maribor 1978, 60; Diakonija — krščanska ljubezen do bližnjega, Nadškofijski ordinariat, Ljubljana 1985, 24; Pastoralna medicina, Ljubljana 1989, skripta, 112.

*Priredbe:* Rodovitna in odgovorna ljubezen, Ljubljana, 1978/79, 132; Skrivnost smrti (Tod und Sterben, H. Aichelin, D. Feist, R. Herzog, R. Lindner, H. G. Pöhlmann, GTB Siebenstern), Ljubljana 1980, 1986, 208; Medicina in manipulacija (B. Häring, Ethik der Manipulation), Ljubljana 1981, 142; Medicinska etika I. del (P. Sporcken, Sie Sorge um den kranken Menschen, Patmos), Ljubljana 1984, 200; Pomoč težko bolnim in umirajočim (F. Schmatz, Sterbebeistand- Heilssorge um den ganzen Menschen, Herder, Wien; P. Becker, V. Eid, Begleitung von Schwerkranken und Sterbenden, München, Mainz 1981), Ljubljana 1986, 226; Ali vera ozdravlja? (B. Häring, Vom Glauben, der gesund macht, Herder 1984; W. Beinert, Hilft Glauben heilen?, Patmos, Düsseldorf 1985; J. Thomas, Le secret des jesuites, Christus No 57, 1984), Ljubljana 1987, 136; Pastoralna spremljanja in tolaženja (B. Caspar, Dimensionen im Verständnis des Todes, Religionsphilosophische Überlegungen; F. Schmatz, Begleitung, Herder 1983; R. Bärenz, Die Trauerdentrösten, München 1983), Ljubljana 1988, 130.

*Razprave in članki:* Kodeks etike zdravstvenih delavcev SFRJ v luči katoliške moralne teologije, v: BV 33 (1973) 247—263; Uvod v pastoralno psihopatologijo, v: BV 35 (1975) 441—452; Liječnik i medicinsko osoblje u pastoralu braka i obitelji, v: Zbornik: Obitelj, postani ono što jesi, Djakovo 1984, 133—140; Hendikepirani — izazov i prilika za evangelizaciju, Kateheza XI, Zagreb 1989, 98—111.

**ŠKAFAR Vinko Avgust**, rojen 27. 8. 1939 v Beltincih. Po končani srednji šoli študiral teologijo v Zagrebu (1961—63) in v Ljubljani (1963—1967). Leta 1971 je nadaljeval

podiplomski študij teologije na papeški univerzi Antonianum v Rimu, kjer je doktorski leti 1974 z disertacijo Skupno duhovništvo kot temelj za družinsko duhovnost v luči 2. vatikanskega cerkvenega zbora. Leta 1983 je postal začasni honorarni predavatelj moralne teologije na oddelku Teološke fakultete v Mariboru in od leta 1984 v Ljubljani. Leta 1988 je postal višji predavatelj pastoralne teologije na mariborskem oddelku Teološke fakultete v Ljubljani. Od leta 1981 je urednik Družinske priloge pri tedniku Družina.

*Dela:* Iz sacerdozio comune come base per una spiritualità familiare nella prospettiva del Vaticano II, disertacija, Roma 1974.

*Razprave in članki:* Liturgijska molitva, v: Gospodine, nauči nas moliti, Zbornik radova trečjega redovničkoga tjedna, Zagreb 1975, 15—29; Pred obličjem smrti, v: Živeti za smrt?, Zbornik predavanj 4, Ljubljana 1980, 212—229; Euharistija v prvih cerkvenih občinah, v: V edinosti, Ekumenski zbornik 1982, Ljubljana—Maribor 1982, 72—84; Ivanocyjeva skrb za apostolat laikov, v: Ivanocyjev simpozij v Rimu, Ljubljana 1985, 87—101; Spoštovati in varovati življenje, v: CSS 19 (1985) 171—174, Greh in sprava v katoliški teologiji, v: V edinosti, Ekumenski zbornik 1987, Ljubljana—Maribor 1987, 89—104; Bernhard Häring, petinsedemdesetletnik, v: BV 48 (1988) 85—92; Bioetika: meje genetske revolucije in reprodukcijske biologije, v: Čas in njegova pomena, Zbornik predavanj 12, Ljubljana 1988, 31—35; Pastoralna bolnikov v katoliški Cerkvi, v: V edinosti, Ekumenski zbornik 1989, Ljubljana—Maribor 1989, 97—116.

*Drugo:* čez 30 člankov, poročil in ocen.

**VALENČIČ Rafko**, rojen 12. oktobra 1937 v kmečki družini v Merečju pri Ilirski Bistrici. Osnovno šolo obiskoval v domačem kraju, gimnazijo z maturo v Pazinu v Istri (1956), teološko fakulteto v Ljubljani (1956—1963), vmes odslužil vojaščino. V duhovnika posvečen v Ljubljani 29. junija 1962. Kaplanško službo je opravljal v Postojni, pri sv. Brigiti — Ankaranu in Izoli (1962—1965). Specialistični študij je začel v Ljubljani (1963/64), študij moralne in pastoralne teologije je nadaljeval v Rimu na Akademiji Alfonziani (Lateranska univerza) od 1965 do 1968 ter ga zaključil s tezo »L'uomo e il lavoro nei documenti del Concilio Vaticano II«. Kot izredni študent je obiskoval Papeški institut za cerkveno glasbo (1966/67). Poleti 1967 se je udeležil mednarodnega tečaja

za pastoralno sociologijo v Louvainu v Belgiji (Cours d'été international: introduction à la sociologie religieuse) ter se nekaj časa udeleževal mednarodnih kongresov za versko sociologijo.

Po nekajmesečnem kaplanovanju v Piranu (1968) je bil imenovan za honorarnega predavatelja pastoralne teologije na TF v Ljubljani (1968) in študijskega prefekta v Bogoslovnem semenišču v Ljubljani (1968—1974). Leta 1972 je bil izvoljen za docenta, 1982 za izrednega in 1989 za rednega profesorja; službo prodekana je opravljal v letih 1976—1978, službo dekana pa v letih 1986—1988 in 1988—1990. Leta 1976 je sodeloval na 2. mednarodnem kongresu za ureditev študija na cerkvenih fakultetah in univerzah v Rimu. Skupaj s Francem Perkom je pripravil prenovljeni Statut in Pravilnik TF (1969, 1973, 1979). Glavni urednik pastoralne revije Cerkev v sedanjem svetu (1975) in Cerkvenih dokumentov (1981). Predava pastoralno teologijo, pastoralno sociologijo (od 1972 do 1980); občasno je supliral moralno.

*Dela:* L'uomo e il lavoro nei documenti del Concilio Vaticano II (disertacija, rokopis), Roma 1968, 350; delni natis, Roma—Vicenza 1969, 94; delni natis, v: Moli i radi (zbornik), uredil Bonaventura Duda, Zagreb 1974, 65—116; Zakrament sprave (skripta), CDSB, Ljubljana 1975, VI + 165 + 21 (cerkvene kazni); Župnijska pisarna (s sodelavci), Nadškofijski ordinariat, Ljubljana 1988, 167.

*Razprave in članki:* Prenova posameznika in krščanskega občestva v duhu evangelija, v: BV 31 (1971) 118—128; Nove oblike občestvenega bogoslužja in religioznih doživetij, v: BV 32 (1972) 241—267; Nekatere ugotovitve analize veroučne statistike v Apostoski administraturi za Slovensko Primorje 1965—1970, v: Katehetski zbornik, Zadruška katoliških duhovnikov, Ljubljana 1972, 143—155; Sekularizacija in moralne vrednote, v: BV 33 (1973) 215—236; Delo za poklice v luči sodobne pastoralne teologije, v: Obnovljeni život 3 (1973) 239—249; Poskus orisa nove pastoralne, v: CSS 8 (1974) 38—42; Nova podoba krščanskega občestva, v: BV 36 (1976) 14—34; Analiza našega stanja glede na katehezo, v: Pripravljanje novega katehetskega načrta (zbornik), Ljubljana 1977, 57—88; Ljubi in delaj, kar hočeš, v: Vera in svoboda (zbornik 2), Ljubljana 1978, 119—142; Stanje dušobrižničke prakse sakramenata krščanske iniciacije v našim biskupijama, BKJ, Zagreb 1978, 1—10 (s sodelavci); Župnija — skupnost občestev, v: BV 39 (1979) 143—166; Župnija in občestva, v: CSS 13 (1979) 139—142; Župnijski pastoralni načrt, v: CSS 14 (1980) 71—74; Apo-



stolska konstitucija Janeza Pavla II. »Sapientia christiana« o študiju na cerkvenih univerzah in fakultetah, v: BV 40 (1980) 149—159; Fragmenti teologije dela v okrožnici Janeza Pavla II. »O človeškem delu«, v: BV 42 (1982) 261—274; Nekateri vidiki antropologije dela, v: Delo oblikuje človeka (zbornik), Ljubljana 1982, 1—23; O človeškem delu (okrogla miza), v: Naši razgledi 31 (1982) 9—10, 260.290; Ob 20—obletnici začetka 2. vatikanskega cerkvenega zbora, v: BV 43 (1983) 101—112; Aggiornamento 2. vatikanskega cerkvenega zbora, v: 20 let po koncilu (zbornik 8), Ljubljana 1984, 136—147; Veličina in dostojanstvo človeškega dela, v: Poslednja revolucija (zbornik 6), Ljubljana 1982, 244—267; Kriza vrednot v luči vere, v: Vrednote (zbornik 10), Ljubljana 1986, 141—157; Aids kot etični problem, v: Čas in njegova znamenja (zbornik 12), Ljubljana 1988, 107—121; Stavovi tri religije o homoseksualnosti, v: Ljubomir Erič in dr., Medicinska seksologija, Medicinska knjiga, Beograd—Zagreb 1988, 464—466; Socializem v sodobnem svetu (okrogla miza na FSPN), v: Teorija in praksa 26 (1989) 102—104; Poskus orisa pasto-

racije na Slovenskem v povojnem času, v: Zgodovina Cerkve na Slovenskem po letu 1945 (zbornik, v pripravi), 16 strani rokopisa; Kako Katolička Crkva i pojedini katolici shvačaju i ostvaraju društvenu ulogu u Sloveniji, v: Kana 20 (1989) št. 3/213, 4—5 (delni natis predavanja na UCIP-u, Opatija, 3. 3. 1989).

*Prevodi, priredbe, priročniki:* Sveta pokora. Obred sprave, Slovenska škofovska liturgična komisija, Ljubljana 1976, 192; Zakrament sprave, Knjižice 65, Ljubljana 1978, 61; Zakonik cerkvenega prava, Nadškofijski ordinariat, Ljubljana 1983 (prevod: Sankcije v Cerkvi, VI, 512—545); Gregor Veliki, Pastoralno vodilo, Mohorjeva družba, Celje 1984 (priredba in spremna beseda, 175—188).

*Drugo:* Druge razprave, članki in uvodniki — 132 enot, recenzije — 53 enot, poročila — 19 enot, poljudni članki in odgovori — 70 enot v raznih revijah in časopisih: CSS, CG, BO, BV, DR, v CD (36 in 37) tudi daljše razprave kot uvodniki ter v koledarjih MD.

## Katedra za cerkveno zgodovino

Tako kot vse druge katedre je tudi katedra za cerkveno zgodovino v sedemdesetih letih Teološke fakultete doživljala različne spremembe. Po danes veljavnih fakultetnih normah obsega zgodovino vesoljne Cerkve in Cerkve na Slovenskem ter zgodovino in varstvo sakralne umetnosti. V preteklosti je bila občasno povezana tudi s sedanjo katedro za cerkveno pravo ter s katedro za zgodovino krščanske literature in nauka. V študijskem letu 1920/12 so predmete razvrstili v pet skupin, med njimi v zgodovinsko in v skupino za cerkveno umetnost. Ob ponovni razdelitvi dve leti kasneje sta ti skupini ostali nespremenjeni. V letu 1933/34 je cerkvena zgodovina ostala kot samostojna skupina, umetnost pa so uvrstili med pomožne predmete. 1940/41 so glavne predmete ponovno porazdelili v pet skupin, od katerih je ena bila pravno zgodovinska. Od 1924 pa do svoje smrti 1958 je bil s katedro močno povezan Franc Ks. Lukman, ki je vsa ta leta predaval zgodovino starokrščanskega slovstva, pred njim pa je ta predmet nekaj let, do imenovanja za škofa na Krku, predaval Josip Srebrnič.

Od začetka univerze sta bila med rednimi profesorji Janez Zore, eden od soustanoviteljev ljubljanske univerze, ki je pet ur tedensko predaval občo zgodovino Cerkve, in Josip Srebrnič, ki je dve uri tedensko predaval starokrščansko slovstvo, ter honorarni predavatelj Franc Kimovec, ki je tedensko imel tri ure cerkvene umetnosti. V letu

1920/21 J. Zore zaradi bolezni ni mogel predavati, zato je njegov predmet »s posebnim ozirom na grškoslovske Cerkve« prevzel J. Srebrnič. Naslednje leto sta spet predavala oba, namesto F. Kimovca pa je za zgodovino cerkvene umetnosti nastopil kot honorarni predavatelj Josip Dostal, ki je dvema urama splošnega pregleda cerkvene umetnosti redno dodajal še seminar za umetnost in umetno obrt. Po imenovanju J. Srebrniča za krškega škofa 1924 je njegov predmet prevzel F. Ks. Lukman, ki je že vse od začetka univerze predaval dogmatiko in dogemsko zgodovino.

J. Zore se je zaradi bolezni 1926 moral upokojiti in na njegovo mesto je za skoraj dve desetletji stopil Josip Turk. V napovedih predavanj beremo, da je imel tedensko tri ure predavanj obče cerkvene zgodovine in en seminar, v akademskem letu 1932/33 pa je tem predavanjem pridružil še po dve uri zgodovine filozofije. Njegova predavanja je dobro dopolnjeval umetnostni zgodovinar J. Dostal; od akademskega leta 1931/32 je redno predaval po nekaj ur posamezne pomožne zgodovinske vede: arheologijo, cerkveno arhitekturo, kiparstvo in slikarstvo posameznih obdobj ter liturgično opravo. Podobno je nadaljeval njegov naslednik umetnostni zgodovinar Viktor Stejska, ki je kot honorarni predavatelj nastopil 1936/37. J. Turk je 1938/39 uvedel še pomožno zgodovinsko vedo, paleografijo.

Maja 1945 je profesor J. Turk odšel v tujino. V študijskem letu 1946/47 je za njim kot honorarni predavatelj nastopil Maks Miklavčič. Do konca študijskega leta 1949/50 je predaval le občo cerkveno zgodovino v srednjem in novem veku, medtem ko je seminar porabljal za obravnavanje virov za cerkveno zgodovino Slovencev. Od 1950/51 je predaval posebej občo cerkveno zgodovino, po smrti F. Ks. Lukmana 1958 pa jo je razširil tudi na prva tri stoletja krščanstva ter na patrologijo in zgodovino Cerkev v Jugoslaviji. Seminar je porabljal zlasti za uvajanje v pomožne zgodovinske vede. Po njegovi smrti 1971 je zgodovino Cerkev dve leti supliral Franc Perko, sicer profesor za osnovno in ekumensko bogoslovje. Leta 1973 je ta predmet prevzel Metod Benedik, ki je prvotno — tako kot oba predhodnika — ločeno predaval občo zgodovino Cerkev in zgodovino Cerkev v Jugoslaviji. Z akademskim letom 1981/82 je oba predmeta povezal v enega z nazivom zgodovina Cerkev, ki pa je časovno razdeljen na dva dela ter se predava ciklično v dveh letih. Domača zgodovina s tem ni okrnjena, pač pa se zdi, da ob takem načinu obravnavanja še bolj prihaja do izraza prepletenost in bistvena povezanost življenja in delovanja vesoljne Cerkev in krajevne Cerkev na Slovenskem oziroma v Jugoslaviji. Ob rednih predavanjih se stalno vrste razna specialna predavanja in seminarji, ki obravnavajo pomožne zgodovinske vede oziroma posamezna vprašanja iz obče in domače zgodovine. Te je v letih 1975/88 večkrat imel tudi nadškofijski arhivar France M. Dolinar.

Umetnostno zgodovino je po smrti Viktorja Steske konec leta 1945 prevzel Janez Veider, v akademskem letu 1951/52 pa je prišel na to mesto Roman Tominec in vztrajal več kot tri desetletja, do 1985, ko je stopil v pokoj. Za honorarnega predavatelja cerkvene

umetnosti je fakultetni svet takrat izbral akademika Emilijana Cevca.

Zgodovina Cerkev kot ena od disciplin teološkega študija je v tem času vzporedno in v tesni povezanosti z drugimi teološkimi disciplinami doživljala občuten notranji razvoj. Veliko so temu pripomogla nova odkritja in spoznanja na področju patrologije, življenja svetnikov, duhovnih gibanj v Cerkvih, liturgike, zgodovine prava in misijonskega delovanja ter vrste pomožnih zgodovinskih ved, ki so zgodovinarjem bolj približale izhodišča njihovih raziskav, zgodovinske vire. Prav tako je seveda treba upoštevati številna nova in poglobljena spoznanja z najrazličnejših področij svetne zgodovine, še posebej nova spoznanja o miselnih okoljih posameznih obdobj in področij. Vse to je veliko prispevalo k bolj celostnemu in predvsem objektivnejšemu prikazovanju Cerkev v vsem njenem časovnem razponu; bolj je začelo prihajati do izraza dejstvo, da je Cerkev božje-človeška ustanova, v kateri je poleg odrešenjskih prizadevanj ves čas navzoča tudi človeška slabost in grešnost.

Zelo značilen premik je obravnavanje zgodovine Cerkev doživelo v samem pojmovanju Cerkev. Še ne tako daleč nazaj se je pogosto dogajalo, da je zgodovina Cerkev govorila predvsem o dejavnosti hierarhije in posameznih cerkvenih ustanov in tako močno zoževala pojem Cerkev. Sodobni zgodovinarji obravnavajo Cerkev, kot je priporočil tudi 2. vatikanski koncil, predvsem kot božje ljudstvo. Ne govorijo samo o njenem hierarhičnem vodstvu; zanimajo jih predvsem verniki kot udje Kristusove Cerkev, zanima jih duhovna razgibanost kristjanov z vsemi značilnostmi v posameznih zgodovinskih obdobjih. Na ta način se v sodobnih zgodovinskih obravnavanjih Cerkev pojavlja v vsej svoji celovitosti, v svojem večplastnem življenju,

**BENEDIK Metod**, rojen v Stražišču—Kranj 30. 7. 1943. Leta 1958 je stopil v kapucinski red, maturiral v Osijeku 1962, teologijo pa je študiral v Ljubljani, kjer je bil posvečen v duhovnika 29. 6. 1968. V letih 1969—73 je študiral zgodovino Cerkve na univerzi Gregorijani v Rimu; z disertacijo *Die Kapuziner in Slowenien 1600—1750* je tam doktoriral leta 1973. Isto leto je postal honorarni predavatelj za zgodovino Cerkve na ljubljanski teološki fakulteti. Docent je postal 1976, izredni profesor pa 1985. Ob svojih rednih predavanjih se posebej posveča posameznim vprašanjem iz zgodovine redovništva na Slovenskem in obdobju katoliške preнове v 17. stoletju. Njegovo delo je tesno povezano z delovanjem Inštituta za zgodovino Cerkve. Je član mednarodne mariološke akademije, član Centre européen de recherches sur les congrégations et ordres monastiques in predstojnik Inštituta za zgodovino Cerkve pri teološki fakulteti v Ljubljani.

*Dela:* *Die Kapuziner in Slowenien 1600—1750*, Roma 1973; *Obča cerkvena zgodovina*, Ljubljana 1974 (ciklostil); *Brezje*, kratka zgodovina in opis božje poti, Ljubljana 1977; *Papeži*. Od Petra do Janeza Pavla II., MD, Celje 1989.

*Razprave in članki:* Instrukcija papeža Klemen VIII. za obnovo katoliške vere na Štajerskem, Koroškem in Kranjskem z dne 13. aprila 1592, v: AES 1 (1979), 16—41; Iz protokolov ljubljanskih škofov I., v: AES 3 (1981) 7—45; II., v: AES 6 (1984) 7—90; III., v: AES 7 (1985) 117—233; *Le prime espressioni del culto mariano nell'arte in Slovenia*, v: *Acta congressus Mariologici—Mariani*, Roma 1981, 209—218; *Förderer der Marienverehrung in der nachtridentinischen Zeit*, v: *Acta congressus Mariologici—Mariani*, Roma 1984, 426—436; *Die mariologischen Gedanken in den Predigten des P. Johannes Svetokriški und P. Amandus von Graz*, v: *Acta congressus Mariologici—Mariani*, Roma 1987; *Teologija zgodovine pri sv. Bonaventuri*, v: BV 34 (1974) 51—59; *Krško in okolica v cerkvenopravnem pogledu*, v: *Krško skozi čas 1477—1977*, Krško 1977, 153—164; *Oglejska sinoda 381 z udeležbo emonskega škofa Maksima*, v: BV 41 (1981) 362—371; *Družinska kateheza v patristični dobi*, v: BV 41 (1981) 428—440; *Redovništvo v Cerkvi na Slovenskem*, v: *Tvoja in moja Cerkev*, Ljubljana 1982, 38—47; *Kulturnozgodovinski okvir Lutrovega nastopa*, v: *Naši razgledi 32* (1983) 706—707; *Zgodovinski oris kartuzijanskega reda*, v: *Redovništvo na Slovenskem I.*, Ljubljana 1984, 87—106; *Vloga kneza Koclja pri delu svetih bratov*, v: BV 45 (1985) 125—138; *Cerkvenopolitično ozadje Kocljevega delovanja v okviru poslanstva Cirila in Metoda*, v:

Slavistična revija 34 (1986) 59—65; *Izhodišča in nameni Trubarjevega delovanja*, v: BV 46 (1986) 217—225; *Kapucini kot pomemben dejavnik v oblikovanju duhovne podobe slovenskega naroda v 17. in 18. stoletju*, v: *Obdobje baroka v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi*, Ljubljana 1989, 385—393.

**CEVC Emilijan**, rojen 5. septembra 1920 v Kamniku. Umetnostno zgodovino je študiral na Filozofski fakulteti v Ljubljani, kjer je l. 1946 diplomiral in l. 1952 doktoriral. Od 1950 v službi na Umetnostnozgodovinskem inštitutu SAZU, od 1968 kot znanstveni svetnik. Dopisni (1981) in redni (1985) član SAZU. Nekaj let je predaval umetnostno zgodovino na Akademiji za glasbo. L. 1984 je prejel Herderjevo nagrado za življensko delo. Od l. 1985 profesor za zgodovino in varstvo sakralne umetnosti na Teološki fakulteti v Ljubljani. Raziskovalno delo obsega predvsem srednje veško umetnost (kiparstvo in slikarstvo) med gotiko in barokom, prav tako se posveča ohranjevanju slovenske kulturne in umetniške dediščine.

*Dela:* *Preproste stvari*, Ljubljana 1944; *Srednjeveška plastika na Slovenskem*, Ljubljana 1963; *Slovenska umetnost*, Ljubljana 1966; *Gotsko kiparstvo*, Ljubljana 1967; *Poznogotska plastika na Slovenskem*, Ljubljana 1970; *Gotska plastika na Slovenskem*, Ljubljana 1973; *Kiparstvo Slovenije med gotiko in barokom*, Ljubljana 1981.

*Razprave in članki:* *Celoten opus obsega več kot 350 razprav in člankov.* — Prim. ES 2.

**DOLINAR, France Martin**, rojen 11. novembra 1941 v vasi Sušine, občina Djurdjevnovac, kamor so bili izseljeni starši med vojno. Matura 21. junija 1960 na srednji verski šoli v Pazinu; diploma teološke fakultete v Ljubljani 31. maja 1968; posvečen 29. junija 1967; licenca na TF v Ljubljani 11. oktobra 1968; licenca iz cerkvene zgodovine na Gregorijani v Rimu 18. junija 1973; doktorat iz cerkvene zgodovine na isti fakulteti 21. junija 1977; diploma iz arhivistike na ustrejni šoli pri vatikanskem arhivu 14. junija 1976; diploma iz diplomatike in paleografije na ustrejni šoli pri vatikanskem arhivu 6. julija 1977; habilitacija iz cerkvene zgodovine na teološki fakulteti v Ljubljani 16. oktobra 1984. — Službe: vod-

ja Nadškofijskega arhiva v Ljubljani (1977—1987), predstojnik Inštituta za zgodovino Cerkve (1977—1987), urednik *Acta Ecclesiastica Sloveniae* (od 1977), svetovalec direktorja Arhiva SR Slovenije (od 1. oktobra 1987). — Članstvo: zgodovinske sekcije Görres—Gesellschaft od 1976; Arhivskega društva Slovenije od 1978 (več let v Izvršnem odboru); Istituto di storia sociale e religiosa v Gorici od 1986; predsednik Zgodovinskega društva Ljubljana od 1987 (član od 1978); urednik glasila *Viri* od 1988.

*Dela:* Das Jesuitenkolleg in Laibach und die Residenz Pleterje 1597—1704, Ljubljana 1977 (natis disertacije).

*Razprave in članki:* Slovenci kot eksegeti apostola Pavla, v: *Nova pot* 20 (1968) 409—454; Pastoralna dejavnost ljubljanskega škofa grofa Karla Janeza Herbersteina, v: *BV* 36 (1976) 462—482; Župnijski arhivi, v: *BV* 38 (1978) 295—309; *Visitationes ad Limina et Relationes de statu ecclesiae Ljubljanskih škofov od Tavčarja do Missie*, v: *BV* 39 (1979) 193—215; Jožefinci med Rimom in Dunajem. Škof Janez Karel grof Herberstein in državno cerkvenstvo, v: *AES* 1 (1979) 43—105; Misijoni včeraj in danes, v: *BV* 39 (1979) 411—427; Karl Johann Graf von Herberstein. Bischof von Laibach als Seelsorger, v: *Münchener Zeitschrift für Balkankunde*, 3. Band, München 1980, 25—45; Podoba ljubljanske škofije v rimskih poročilih škofov Rinalda Scarlichija in Otona Friderika Buchheima, v: *BV* 40 (1980) 26—45; Podoba ljubljanske škofije v rimskih poročilih škofa Jožefa Rabatte, v: *BV* 40 (1980) 368—384; Prizadevanje ljubljanskega škofa Tomaža Hrena za zedinjenje s pravoslavnimi uskoki, v: *BV* 41 (1981) 56—60; Cerkev v političnih strukturah rimskega cesarstva v četrtem stoletju, v: *BV* 41 (1981) 344—353; Zapisi škofa Janeza Tavčarja o stanju v ljubljanski škofiji, v: *AES* 3 (1981) 47—79; Oris zgodovinske podobe ljubljanske (nad)škofije, v: *Tvoja in moja Cerkev*, Ljubljana 1982, 61—67; Zgodovina slovenske metropolije, v: *Tvoja in moja Cerkev*, Ljubljana 1982, 11—21; Zgodovina učiteljca?, v: *Poslednja revolucija* (Zbornik predavanj teološkega tečaja o aktualnih temah za študente in izobražence), Ljubljana 1982, 59—78; Letopisi ljubljanske nadškofije kot zgodovinski vir, v: *ZC* 36 (1982) 231—241; Die Kirche in den politischen Strukturen des römischen Reiches im 4. Jahrhundert, v: *Das Patriarchat Aquileia — Schnittpunkt der Kulturen*, Regensburg 1983, 19—26; Vloga koncila v zgodovini Cerkve, v: *20 let po koncilu*, Zbornik predavanj teološkega tečaja o aktualnih temah za študente in izobražence, Ljubljana 1984, 10—29; Letopisi lavantinsko-mariborske škofije kot zgodovinski vir, v: *ZC* 38 (1984) 57—66; Pisma rimskih papežev Hadrijana II., Janeza VIII. in Štefana V., v:

*AES* 7 (1985) 61—116; Misijonske metode Salzburga in Ogleja in njihove posledice za delo svetih bratov, v: *BV* 45 (1985) 139—153; I piani di studio e la formazione del clero dal '700 all'800 a Lubiana, v: *Cultura e formazione del clero fra '700 e '800 Gorizia, Lubiana e il Lombardia—Veneto* (Fonti e studi di storia sociale e religiosa) Gorizia 1985, 83—89; Prepis legende sv. Mohorja, v: *Rajko Bratož, Krščanstvo v Ogleju in na vzhodnem vplivnem območju oglejske cerkve od začetkov do nastopa verske svobode*, *AES* 8 (1986) 337—346; Od reforme do reformacije, v: *BV* 46 (1986) 205—216; Evharistična vzgoja v prvi Cerkvi in zgodovina Cerkve na Slovenskem, v: *CSS* 20 (1986) 98—101; Euharistijski odgoj u prvoy crkvi i u povijesti crkve u Sloveniji, v: *Kateheza* 8 (1986) 51—62; Benediktinci, *Enciklopedija Slovenije*, 1. knjiga, Ljubljana 1987, 226; Die katholische Kirche in Jugoslawien einst und heute, v: *Die Verantwortung der katholischen Journalisten für Kirche und Europe*, vol. I, Freiburg 1987, 19—28; Paolino e gli Sloveni, v: *Atti del convegno internazionale di studio sul Paolino d'Aquileia nel XII centenario dell'episcopato* (Fonti di studi di storia sociale e religiosa, 4), Udine 1988, 135—143; Arhiv in arhiviranje, v: *Župnijska pisarna*, Ljubljana 1988, 85—93; Skrb za prenavo Cerkve v ljubljanski škofiji, v: *Misiev simpozij v Rimu* (Simpozij v Rimu, 5), Celje 1988, 123—134; Gradivo za zgodovino Slovencev v vatikanskih arhivih, v: *Arhivi*, 11 (1988) 16—21; Gutsman p. Oswald, v: *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclesiastique*, fasc. 129—130, Paris 1988, col. 1236—1237. Celotni opus od 1968 do 1988 obsega 142 enot.

**DOSTAL Josip**, rojen 2. 9. 1872 v Ljubljani, gimnazijo in bogoslovje je opravil v domačem mestu, kjer je tudi nadaljeval študij umetnosti. Kot škofijski tajnik se je posebno dobro seznanil z domačimi umetnostnimi spomeniki. V letih 1913—19 je poučeval krščansko arheologijo in umetnostno zgodovino na bogoslovnem učilišču, od 1921 je bil honorarni predavatelj za ta predmet na teološki fakulteti. V času te službe, ki jo je opravljal do 1936, je objavil vrsto prispevkov s področja umetnostne zgodovine v *Času*, *DS*, *Izvestju društva za krščansko umetnost* ter v *IMK*. — Glej *SBL* I/145.

**KIMOVEC France**, se je rodil 21. 9. 1878 v Glinjah pri Cerkljah na Gorenjskem. Po doktoratu iz teologije v Rimu je študiral tudi krščansko arheologijo. Zgodovino cerkvene umetnosti je predaval le prvi dve leti ljubljanske univerze. Umril je 1964. — Glej *SBL* I/456.

**MIKLAVČIČ Maks**, rojen 11. 10. 1900 v zaselku Dolenje Ravnice nad Poljanami. Po maturi v Šentvidu je študiral bogoslovje in bil posvečen v duhovnika 29. 6. 1923. Zatem se je lotil še študija zgodovine in zemljepisa na filozofski fakulteti v Ljubljani. Diplomiral je 1929, za doktorja pa je bil promoviran 1945. Od oktobra 1928 je poučeval na škofijski gimnaziji v Šentvidu, od 1937 je vzporedno opravljal tudi službo škofijskega arhivarja. Za profesorjem Turkom je 1946 prevzel predavanja cerkvene zgodovine na teološki fakulteti. 1952 je postal izredni, 1970 pa redni profesor. V zadnjem študijskem letu 1970/71 je opravljal tudi službo dekana teološke fakultete. Do Lukmanove smrti 1958 je predaval občo cerkveno zgodovino, po tem letu je prevzel tudi predavanja prvih treh stoletij zgodovine Cerkve skupaj s patrologijo. Sicer pa se je predvsem posvečal nekaterim vprašanjem iz domače cerkvene zgodovine. Posebej ga je pritegnilo vprašanje širjenja krščanstva med alpskimi in panonskimi Slovenci, vprašanje glagoljaštva na sploh in posebej med Slovenci ter vprašanje zgodovine ljubljanske škofije. Največje število prispevkov iz njegove bogate bibliografije se nanaša prav na ta tri vprašanja. Objavljal jih je v Novi poti, Bogoslovnem vestniku, SBL in drugod. Njegovi prispevki v SBL brez dvoma spadajo med najboljše v tej publikaciji in se skoraj brez izjeme v zelo veliki meri opirajo na še neuporabljeno arhivsko gradivo. S področja obče in domače zgodovine Cerkve je napisal več samostojnih del, med katerimi naj posebej omenimo Zgodovino Cerkve s patrologijo. Kot njegovo življenjsko delo lahko označimo Leto svetnikov, kjer je skupaj z Jožetom Dolencem zbral veliko dragocenega in za zgodovino verskega življenja med našimi ljudmi pomembnega gradiva. Žal je sredi priprav tretjega zvezka omahnil.

*Dela:* Predjožefinske župnije na Kranjskem v odnosu do politične uprave, inavguralna disertacija, Ljubljana 1945; Zgodovina Cerkve s patrologijo I. del, Ljubljana 1961 (ciklostil); Marija Mati naše vernosti, Ljubljana 1962 (ciklostil); Leto svetnikov. Prvi del (z Jožetom Dolencem), Ljubljana 1968; Drugi del, Ljubljana 1970; Zgodovina Cerkve v Jugoslaviji, Ljubljana 1971 (ciklostil, ponatis).

*Razprave in članki:* Urejanje in reševanje škofijskega arhiva, v: ZUZ 19 (1943) 71—80; Naša zemlja in njena zgodovina, v: Nova pot 3 (1951)

80—85; Naš rod in jezik v Koprščini, v: Koledar MD 1953, 179—187; Koroška bolečina, v: Nova pot 5 (1953) 84—86; Johann Ludwig Schönleben, ein slowenischer Mariologe, v: Acta congressus Mariologici Mariani, Roma 1957, 214—241; Glagolica med Slovenci, v: Nova pot 11 (1959) 40—51; O zgodovinskih temeljih in razvoju ljubljanske škofije, v: Zbornik teološke fakultete v Ljubljani 1962, 7—31; Genij svetih bratov sije v naše stoletje, v: Nova pot 15 (1963) 498—605; Cerkevna središča za Slovenijo do srede 18. stoletja, v: Nova pot 17 (1956) 469—477;

**STESKA Viktor**, rojen v Ljubljani 1. 1. 1868. Po gimnaziji in bogoslovju v Ljubljani je opravljal razne službe v dušnem pastirstvu in od 1899 v škofijski pisarni v Ljubljani. Od leta 1936 do 1946 je na teološki fakulteti predaval zgodovino cerkvene umetnosti. Napisal je več razprav s področja arheologije in zgodovine, njegovo poglavitno zanimanje pa je veljalo domači upodabljajoči umetnosti. Objavil je vrsto razprav o slikarstvu, kiparstvu in stavbarstvu na Slovenskem. Dragocene so tudi biografije, ki jih je Steska napisal o številnih umetnikih, ki so delovali na naših tleh. — Glej SBL XI/481 sl.

**TOMINEC Roman**, rojen v Ljubljani 12. 1. 1900; 16-leten stopil v frančiškanski red, opravil redovno gimnazijo v Kamniku, teologijo pa študiral v Ljubljani, kjer je 1922 bil posvečen v duhovnika. Študiju umetnostne zgodovine in svetovne literature se je posvetil v Münchnu in tam promoviral z disertacijo Dr. France Xaver Prešeren und die deutsche Literatur (1926). Opravljal je razne službe v frančiškanskem redu, 1951 je postal honorarni predavatelj, 1954 pa privatni docent za krščansko in liturgično umetnost na Teološki fakulteti v Ljubljani. Napisal je več črtic, povesti, nabožnih knjig, roman v treh delih (I. Na potih brezdomca, II. V zavetju, III. Božje njive zore, Ljubljana 1930), dramo I.N.R.I. (Ljubljana 1928), več ocen, sicer pa beležil arhitekturne in umetnostne dogodke, objavil več prispevkov o sakralni umetnosti v Novi poti in BV, se ukvarjal z Jožetom Plečnikom, kot predavatelj pa se je posebej posvetil likovni vzgoji duhovnikov in varstvu cerkvenih umetnostnih spomenikov. Po več kot tridesetih letih

vzgojno-izobraževalnega dela na fakulteti je 1985 stopil v pokoj. — Glej SBL XII/117.

**TURK Josip**, rojen 12. 9. 1895 v Verdunu pri Stopičah. Gimnazijo je opravil v Novem mestu. Filozofijo in klasično filologijo je študiral na Dunaju, v Innsbrucku in Rimu, kjer je bil 1919 promoviran za doktorja filozofije. Od 1919 do 1923 je študiral v Rimu teologijo in dosegel doktorat iz teologije. V duhovnika je bil posvečen v Ljubljani 3. 9. 1922. V letu 1924—25 je študiral v Münchnu še pomožne zgodovinske vede. Leta 1926 je za Zoretom prevzel predavanja zgodovine Cerkve na teološki fakulteti v Ljubljani. 1933 je postal izredni, 1938 pa redni profesor. V akademskem letu 1940/41 je opravljal tudi službo dekana. Leta 1945 je odšel v emigracijo in se v cistercijski opatiji Mehreaur popolnoma posvetil raziskovalnemu delu. Od leta 1948 je bival v ZDA, kjer je tudi umrl v San Franciscu 3. 5. 1951. Svojo znanstveno dejavnost je Josip Turk razvil predvsem na področju zgodovine Cerkve in zgodovine filozofije. Za svoje slušatelje je izdal Cerkveno zgodovino, sicer pa se je še posebej posvetil nekaterim vprašanjem domače zgodovine. Z vnemo je raziskoval zgodovino ljubljanske škofije, posebno njeno ustanovitev in prvo dobo, več študij je napisal o škofu Hrenu in njegovem obdobju, pozneje je raziskoval prvo polovico 19. stoletja in škofovanje Antona Alojzija Wolfa; za vsa tri obdobja je izčrpno obdelal vprašanje ozemlja ljubljanske škofije. Delo o ljubljanski škofiji je pretrgala vojna, zato Turk ni mogel podati zaokrožene slike splošne in slovenske cerkvene zgodovine, posamezne njegove ugotovitve pa so dragocene in priznane. Velik uspeh je dosegel z odkritjem in analizo prvotnega zakonika cistercijskega reda ob priliki 800—letnice ustanovitve stiškega samostana 1936. Na področju zgodovine filozofije je rad posegel zlasti in tista filozofska vprašanja, ki so v zvezi z razvojem zgodovine.

*Dela:* Cerkvena zgodovina. Provizorični oris izpitne snovi, Groblje 1930, 477; Breve Pavla V. Tomažu Hrenu, Ljubljana 1930, 107; Prvotna Charta caritatis, Ljubljana 1942, 56; Cistercii statuta antiquissima, Roma 1949, VI + 159; Pota in cilij sholastike, Groblje—Domžale 1939, 222.

*Članki in razprave:* Tomaž Hren, v: BV 8 (1928) 1—30; Imenovanje Hrena za kanonika, v: BV 14

(1934) 28—34; Hrenove Pridige, v: BV 18 (1938) 40—73; Zgodovinska podoba sv. Terezije Jezusove, v: BV 12 (1932) 137—168; Vatikanski arhivi, v: BV 23 (1943) 101—125; Wolfov vizitacijski zapisnik, v: BV 24 (1944) 140—146; Breve Klemena VIII. Tomažu Hrenu z dne 14. aprila 1601, v: GMDS XV (1934) 103—106; O početkih ljubljanske škofije, v: ČZN 32 (1937) 75—111.

**VEIDER Janez**, rojen 28. 5. 1896 v Mengšu. Gimnazijo je obiskoval v Kranju, teologijo pa študiral v Briksnu in Ljubljani, kjer je bil 1921 posvečen v duhovnika. Do vojne je opravljal dušnopastirsko delo po raznih župnijah, 1941 pa prišel za spirituala uršulin v Ljubljano in se obenem vpisal na filozofsko fakulteto, oddelek za umetnostno zgodovino. Študiral je pod vodstvom Franceta Steleta in bil 1946 promoviran z disertacijo Stara ljubljanska stolnica. Od 1945 do 1949 je predaval umetnostno zgodovino na teološki fakulteti. Bil je vnet zbiralec umetnin, napisal je knjižice Vodič po Crngrobu (1936), Groblje (1938), Kneginja Ema (1939), Skaručna (1940) ter vrsto člankov o cerkvenih spomenikih kamniške dekanije. Kot umetnostni zgodovinar je nadaljeval tradicijo Dostala in Steske, kar ga je »usmerjalo predvsem v probleme varstva cerkvenih spomenikov, kar zadeva znanost, pa ga je zanimala samo stilna označba v duhu historično stilne kategorizacije in ikonografske vsebine ter posebno umetniška biografija, kar se je vse ustavljalo na pragu resične zgodovine umetnosti, reševal pa ga je izredno razvit čut za zgodovinsko delo« (F. Stele). — Glej SBL XIII7386.

**VODEB Rafko**, rojen 26. julija 1922 v Dolenji vasi (Krško). Študiral filozofijo (1941—1944) in teologijo (1944—1949) v Rimu na Pontificia Università Urbaniana in iz obojega magistriral. Na Université catholique v Louvainu študiral umetnostno zgodovino (1958—1962) in tam diplomiral. Predavatelj sakralne in misijske umetnosti ter krščanske arheologije na Università Urbaniana (1962—1971). Na mariborskem oddelku Teološke fakultete predaval krščansko in liturgično umetnost, misiologijo in apologetiko (1971—1976), od 1976 predava zgodovino in varstvo sakralne umetnosti.

Bil je podravnatelj na Pontificio Collegio Urbano de Propaganda Fide v Rimu (1949—1958) in vodja slovenskih oddaj na vatikanskem radiu (1964—1971). Od 1976 do 1984 je bil tajnik in urednik Mohorjeve družbe v Celju. Glavni urednik: Zbornik Alma Mater, Rim 1949—1969, zbornik Vesoljni cerkveni zbor (Clc 1966), Nova mladika (1973—1974), Znamenje (1975—1987).

*Dela:* Il divieto delle rappresentazioni figurative nel culto secondo l'Antico testamento, Roma 1963; Dom in podoba cerkvenega občestva, Ljubljana 1972.

*Razprave in članki:* Umetnost; Cerkevna umetnost; Misijonska umetnost, v: Dizionario del Concilio ecumenico Vaticano (1969); Cerkevne gradnje danes, v: CSS 4 (1970) 131—134; Pokopališče, znamenje vstajenja, v: CSS 4 (1972) 195—196; Kaj je spovednica, v: CSS 9 (1975) 87—89; Sončna pesem — hvalnica stvarstva, v: Zn 13 (1983) 518—528; Je ona on? Leonardo in Mona Lisa, NR 36 (1987) 219—220; Osemnajst let pozneje, v: CSS 22 (1988), 165—166; Ruska cerkvena umetnost, v: V edinosti 43 (1988) 54—63.

*Drugo:* Napisal je okoli 130 esejev, ocen, pogovorov, prikazov, zapisov v tujih in domačih revijah in časopisih. Izdal je dve pesniški zbirki. Prevedel je deset knjig, med njimi A. Trstenjak, Tra gli uomini (Milano 1975), R. Ricciotti, Jezusovo življenje (Clc 1960), K. V. Truhlar, Sul mondo d'oggi (Brescia 1967); isti, Rasserenantti orizzonti conciliari (Rim 1969).

**ZORE Janez**, rojen 19. 12. 1875 v Bogeči vasi pri Trebelnem. Po gimnaziji v Novem mestu in bogoslovju v Ljubljani je bil 23. 7. 1898 posvečen v duhovnika. Dve leti je deloval kot kaplan na Bledu, potem je nadaljeval višje teološke študije v Innsbrucku, kjer je 1904 promoviral za doktorja teologije. Izpopolnjeval se je še v Parizu, Louvainu,

Londonu in Rimu. Nekaj let je poučeval verouk, francoščino in italijanščino v škofovih zavodih sv. Stanislava v Šentvidu nad Ljubljano, 1911 je postal profesor za zgodovino Cerkve in cerkvenega prava na ljubljanskem bogoslovnem učilišču, 1919 pa redni profesor na Teološki fakulteti nove Univerze v Ljubljani. Zaradi bolezni je bil z novim letom 1926 upokojen. Umrli je v Ljubljani 20. 2. 1944. — Zore je že kot bogoslovec pisal v zborniku Pomladni glasi. 1898 je v tem zborniku objavil življenjepis poljskega svetnika Stanislava Kostka. V letih 1908—11 je sodeloval pri reviji za srednješolsko dijaštvo Mentor, nato se je popolnoma posvetil znanstvenemu delu. Za svoja predavanja se je vedno vestno in natančno pripravljala. Ob 1600—letnici milanskega edikta je napisal knjigo V tem znamenju boš zmagal (1913). Njegovo največje delo je bilo Življenje svetnikov, ki ga je pisal za Mohorjevo družbo. Kot glavni vir je uporabljal življenje svetnikov, ki so ga izdajali bolandisti, vendar je njihove izsledke na podlagi kasnejših študij še sam kritično presojal. Z redkimi izjemami, na katere je sam opozoril, je navajal le tisto, kar je spoznal kot zgodovinsko zanesljivo. Žal Zore svojega dela ni mogel dokončati; napisal je samo štiri snopiče, do vključno 12. marca — sv. Gregor Veliki, nato pa mu je bolezen preprečila nadaljnje delo.

*Dela:* V tem znamenju boš zmagal. Zgodovinske slike iz prvih krščanskih stoletij, Celovec 1913, 158; Življenje svetnikov, MD, I—IV snopič, Celovec 1917—23, I—464 strani.

*Razprave in članki:* Ljubljenec mladine, v: Pomladni glasi, 8. zvezek, 1898, I—27; Evharistija in svetost, v: SS. Eucharistia, vjesnik hrvatskih i slovenskih svečenika klanjalaca, 5 (1906) 1—7; Jubilar na Petrovem tronu. Ob zlati maši Pija X., v: Mentor 1 (1908) 09/49—53; Pregarjanje prvih kristjanov in rimsko pravo, v: Čas 8 (1914) 160—162.



Franc Perko

## Katedra za dialog

Katedra za dialog na teološki fakulteti v Ljubljani ima tri sekcije: sekcijo za dialog z drugimi kristjani (ekumenska sekcija), sekcijo za dialog z nekristjani (misijska sekcija) in sekcijo za dialog z nevernimi.

Katedra se je razvila počasi iz pomožnih disciplin. Že leta 1921. je prof. Franc Grivec uvedel na ljubljansko teološko fakulteto t. i. »vzhodno bogoslovje«, ki naj bi slušateljem pomagalo spoznati zgodovino in teologijo vzhodnih Cerkev, zlasti pravoslavja. S konstitucijo »Deus Scient. Dominus« leta 1931 je bil ta predmet uveden na vseh visokih teoloških šolah. Ista konstitucija je uvedla tudi »misiologijo«. Nekaj dialoškega materiala je bilo tudi v t. i. »primerjalnem bogoslovju«, ki je pa bilo bolj apologetično kot dialoško usmerjeno.

Po zadnjem koncilu je »vzhodno bogoslovje« preraslo v »ekumensko bogoslovje«, ki je skušalo prinesiti vpo-

gled v raznolikost krščanskih skupnosti in v sodobna ekumenska prizadevanja. Pokazala se je tudi potreba večjega poznavanja sodobnega ateizma. Prav tako spada k sodobni osnovni teološki izobrazbi tudi poznavanje nekrščanskih verstev, zlasti tistih, s katerimi se srečujemo na naših tleh. Tako je bila ob reformi teološkega študija leta 1973 ustanovljena posebna katedra za dialog z omenjenimi sekcijami. Teološka fakulteta v Ljubljani se namreč zaveda, da je njena posebna naloga skrbeti za pastoralni dialog med katoličani, za dialog z drugimi krščanskimi, nekrščanskimi in nevernimi brati v naših krajih in razmerah. S tem v zvezi je bil uveden poseben predmet »teološke osnove dialoga«. Katedra za dialog usposablja pastoralne delavce v Cerkvi na Slovenskem za dialog z vsemi ljudmi dobre volje in omogoča znanstveno raziskovanje na širokem področju dialoških odnosov med različnimi skupinami in posamezniki.

**JANEŽIČ Stanko**, rojen 4. 8. 1920 v Sv. Miklavžu pri Ormožu (Pavlovski vrh). Po klasični gimnaziji v Mariboru (1940) študiral teologijo v Mariboru (1940—1941), Ljubljani (1941—1945) in Rimu (Gregoriana, Vzhodni institut, 1954—1960). Specializacija iz ekumenske teologije z disertacijo »Pospnemanje Kristusa pri Tihonu Zadonskem« (Vzhodni institut 1960). Izpopolnjevanje v ekumenski teologiji na Katoliškem institutu v Parizu (Institut Supérieur d'Etudes Oecumeniques, 1973). Honorarni predavatelj osnovne in ekumenske teologije (Ljubljana—Maribor, 1970), docent (1973), izredni profesor (1984), upokojen (1985), še predava. Glavni urednik letnega Ekumenskega zbornika V edinosti (od 1970), sourednik Bogoslovnega vestnika (od 1982).

*Dela:* Vzhodni bratje, Knjižice, Trst 1961; Imitazione di Cristo secondo Tihon Zadonskij, Tesi di laurea, Trieste 1962, 226; Radost življenja, Goriška Mohorjeva družba, Gorica 1966, 264; Edinost med brati, Knjižice, Ljubljana 1969, 48; Eno v Kristusu, Ekumenske meditacije, Mohorjeva družba, Celje 1975, 120; Ekumenski leksikon, MD, Celje 1986, 276.

*Razprave in članki:* Venceslav Ivanov, mislec in poet, v KB, Rim 1958, 105—112; Nauk o brezstrastju v vzhodni ascetiki, v: KB, Rim 1960, 43—57; Ekumenska naloga Slovencev, v: V edinosti 1970, 109—116; Pogled v rusko duhovnost, v: BV 31 (1971) 138—163; Ruska pravoslavna Cerkev (Vzhodne Cerkve), v: V edinosti 1972, 57—71; razprave in članki obsegajo okrog 190 enot.

*Leposlovje:* knjig pesmi in proze. Stevilne objave v raznih revijah in zbornikih.

*France Martin Dolinar*

### Institut za zgodovino Cerkev (IZC)

Želja po sistematičnem proučevanju zgodovine Cerkev na Slovenskem je že dolgo navzoča med našimi zgodovinarji. Cerkveni zgodovinarji so se v preteklosti večinoma posvečali lokalnim temam (Ignacij Orožen in Franc Kovačič mariborski škofiji, Anton Koblar, Josip Turk in Maks Miklavčič ljubljanski škofiji in Rudolf Klinec goriški nadškofiji). Na poskuse sinteze zgodovine Cerkev za celoten slovenski narodnostni prostor naletimo pri splošnih zgodovinarjih slovenskega naroda (Josip Gruden, Franc Kos, Bogo Grafenauer).

Potrebe po poglobljenem prikazu navzočnosti Cerkev in njenega delovanja na celotnem slovenskem narodnostnem prostoru so se vedno bolj zavedali tudi profesorji cerkvene zgodovine na teološki fakulteti. Profesor Maks Miklavčič ga je zajel še v okvir jugoslovanske cerkvene zgodovine. Vendar se je kmalu pokazalo, da bo sistematičen prikaz zgodovine Cerkev na Slovenskem v vsej njeni razsežnosti delovanja mogoče pripraviti le s skupnim delom vseh, ki jim je naša preteklost pri srcu. Rodila se je misel za ustanovitev posebnega Inštituta za zgodovino Cerkev v okviru Teološke fakultete v Ljubljani.

Ljubljanski nadškof in metropolit Jožef Pogačnik je organizacijsko delo zaupal nadškofijskemu arhivarju Francetu M. Dolinarju. Misel je zorela in se oblikovala v pogovorih s profesorji Teološke fakultete v Ljubljani, predstavniki Bogoslovne akademije v Rimu in slovenskimi zgodovinarji, ki so se morda še bolj zavedali, kako neraziskano je ravno področje zgodovine Cerkev na Slovenskem. V pogovoru na Teološki fakulteti 21. decembra 1977 smo začrtali osnovne smernice bodočega inštituta in določili okvir njegovega dela. Statut Inštituta je podrobno proučil redni svet fakultete in ga na svoji redni seji 20. aprila 1978 potrdil. Ustanovno listino Inštituta je 25. aprila 1978 podpisal veliki kancler teološke fakultete, metropolit in ljubljanski nadškof Jožef Pogačnik. Na ustanovnem občnem zboru 18. maja 1978 je bilo izvoljeno vodstvo novega inštituta. Predstojnik je postal France M. Dolinar, njegov namestnik Anton Ožinger, tajniške in blagajniške posle pa je prevzel Metod Benedik.

Novoustanovljeni inštitut si je zadal nalogo raziskovati in objavljati vire za zgodovino Cerkev in vseh njenih dejavnosti med Slovenci doma, v zamejstvu, izseljenstvu, zdomstvu in misijonih. Z našo preteklostjo želi seznaniti najširšo slovensko javnost. Ta namen dosega na različne načine.

## I. Izdajateljska dejavnost

Inštitut izdaja dve znanstveni zbirki. V *Acta Ecclesiastica Sloveniae* objavljamo še neobjavljene ali težko dostopne vire za slovensko cerkveno zgodovino. Do sedaj je izšlo deset števil (vsako leto ena), ki so postale nepogrešljiva izdaja virov v slovenskem zgodovinopisju:

Št. 1, 1979, 188 strani. Instrukcija papeža Klementa VIII. iz leta 1592 (Benedik); Opravičilno pismo škofa Janeza Karla Herbersteina iz leta 1786 (Dolinar); Spomenica salzburškega nadškofa Tarnoczyja o novi razdelitvi škofij na Štajerskem in Koroškem iz leta 1858 (Grafenauer); Izvirna poročila in zapisi jezuitskih misijonov v krajini med Muro in Rabo v letih 1607:1730 (Škafar), razprodano.

Št. 2, 1980, 231 strani, Maksimilijan Jezernik, Friderik Baraga. Razprodano.

Št. 3, 1981, 172 strani. Metod Benedik, Iz protokolov ljubljanskih škofov; France M. Dolinar, Zapisi škofa Janeza Tavčarja o stanju v ljubljanski škofiji; Ivan Škafar, Gradivo za zgodovino kalvinizma in luteranstva na ozemlju belmurskega in beksinskega arhidiakonata.

Št. 4, 1982, 257 strani. Jože Gregorič, Pisma Petra Pavla Glavarja Jožetu Tomlju 1761—1784.

Št. 5, 1983, 331 strani. Jože Mlinarič, Prizadevanja škofov Martina Brennerja in Jakoba Eberleina za katoliško prenovo na Štajerskem; Ivan Zelko, Gradivo za prekmursko cerkveno zgodovino; Ivan Zelko, Frančiškani v Murski Soboti.

Št. 6, 1984, 225 strani. Metod Benedik, Iz protokolov ljubljanskih škofov (nadaljevanje); Jevnikar Martin, Ivan Trinko 1902—1923; Novak Vilko, Ivanu Škafarju v spomin; Ivan Škafar, O delovanju luteranov na Petanjih 1592—1637.

Št. 7, 1985, 288 strani. Sveta brata Ciril in Metod v zgodovinskih virih. Ob 1100-letnici Metodove smrti: *Conversio Bagoariorum et Carantanorum* (Grafenauer); *Italska legenda* (Perko); *Pisma rimskih papežev Hadrijana II., Janeza VIII. in Štefana V.* (Dolinar); *Žitje Konstantina, Žitje Metoda* (Benedik); *Pohvala sv. Cirila in Metoda* (Dolinar); *Anonimna ali Metodova pridiga v Clozovem glagolitu* (Zor).

Št. 8, 1986, 395 strani. Rajko Bratož, Krščanstvo v Ogleju in na vzhodnem vplivnem območju oglejske cerkve od začetkov do nastopa verske svobode.

Št. 9, 1987, 463 strani. Jože Mlinarič, Župnije na Slovenskem Štajerskem v okviru salzburške nadškofije v vizitacijskih zapisnikih arhidiakonata med Dravo in Muro 1656—1764.

Št. 10, 1988, 254 str., Metod Benedik, Iz protokolov ljubljanskih škofov; Primož Kovač, Začetki kapucinskega samostana v Škofji Loki; Janez Höfler, Gradivo za historično topografijo predjožefinskih župnij na Slovenskem. Pražupniji Radovljica in Kranj.

Zbirka *Redovništvo na Slovenskem* pa je posvečena proučevanju zgodovine redovništva na Slovenskem. Prinaša predavanja znanstvenih simpozijev: 1. zvezek, Benediktinci, kartuzijani, cistercijani, Ljubljana 1984, 250 strani; ali samostojne monografije: 2. zvezek, M. Smiljana Kodrič — B. Natalija Palac, Šolske sestre svetega Frančiška Kristusa kralja. Zgodovina, poslanstvo, življenje, Ljubljana 1986, 256 str.

*Zgodovina Cerkev na Slovenskem*. Gre za prvi celosten oris zgodovine Cerkev pri nas. Pobuda je postala konkretnjša, ko nas je L'Istituto di storia sociale e religiosa v Gorici decembra 1984 naprosil, naj podoben oris pripravimo tudi za italijanskega bralca. Zaradi nekaterih avtorjev se je priprava rokopisa močno zavlekla, vendar upamo, da bo delo, pri katerem s svojimi prispevki sodeluje dvajset avtorjev, kmalu izšlo pri Mohorjevi družbi v Celju.

*Zgodovina Cerkve.* Poleg zgodovine Cerkve na Slovenskem želimo posredovati slovenskemu bralcu tudi obširno informacijo o zgodovini Cerkve v celoti. Odločili smo se za prevod dela v šestih knjigah, ki je hkrati izhajalo v sedmih jezikih. Ker inštitut takšnega finančnega bremena ne zmore, se je za izdajatelja velikušno ponudila Družina. Prvi del: Od začetkov do Gregorja Velikega, Ljubljana 1988, je že izšel. Ker so prevodi v glavnem že pripravljeni, upamo, da bodo v kratkem izšli vsi zvezki.

*Attemsovi vizitacijski zapisniki 1750—1774.* Skupaj z L'istituto di storia sociale e religiosa in Arhivom Slovenije pripravljamo za objavo rokopise vizitacijskih zapisnikov prvega goriškega nadškofa Karla Mihaela Attemsa. Gre za gradivo, v katerem se najbolj neposredno srečamo s »preprostim človekom« in njegovim vsakdanjim življenjem. Anton Ožinger pripravlja izdajo vizitacij Celjskega arhidiakonata. Zaradi obsežnosti gradiva (25 drobno pisanih zvezkov velikega formata) se bo delo za celotno slovensko ozemlje zavleklo več let.

## II. Simpoziji

Inštitut je pripravil vrsto odmevnih simpozijev:

1. ob 1600-letnici oglejske sinode 29. maja 1981 (predavanja so objavljena v tretji številki Bogoslovnega vestnika 1981).

2. Mednarodni simpozij ob 1500-letnici Benediktovega rojstva, 900-letnici kartuzijanov, 850-letnici Stične in 750-letnici Kostanjevice, Stična 23. maj, Pleterje 24. maj, Kostanjevica 25. maj 1984 (predavanja so objavljena v prvi številki zbirke Redovništvo na Slovenskem, Ljubljana 1984).

3. Ob 1100-letnici Metodove smrti, 13. in 14. maja 1985 (predavanja so objavljena v drugi številki BV 1985). — sooblikovali smo proslavo v Stični 7. julija 1985.

4. Skupaj s Slavističnim društvom v Ljubljani smo pripravili simpozij na filozofski fakulteti prav tako ob 1100-letnici Metodove smrti — 11. decembra 1985 (predavanja so objavljena v prvi številki Slavistične revije 1986).

5. ob 400-letnici Trubarjeve smrti, 14. in 15. maja 1986 (predavanja so objavljena v tretji številki BV 1986).

6. Inštitut je sooblikoval Trubarjev simpozij, ki so ga priredile Univerza, SAZU in Slovenska matica, 9.—13. novembra 1987 (predavanja bodo izšla v posebnem zborniku).

7. Skupaj s Slovensko matico smo pripravili znanstveni pogovor na Slovenski matici z naslovom Vloga Cerkve v kulturnem življenju na Slovenskem v 19. stoletju, 16. in 17. marca 1988 (predavanja so izšla v posebnem zborniku).

## III. Sodelovanje s sorodnimi ustanovami doma in na tujem

Inštitut je bil od svoje ustanovitve dalje tesno povezan z Bogoslovno akademijo v Rimu (izdaje virov in soorganiziranje simpozijev v Rimu). Tesne stike smo navezali tudi z L'istituto di storia sociale e religiosa v Gorici. Skupaj pripravljamo kritično izdajo Attemsovih vizitacij, skupaj smo načrtovali dva simpozija o Attemsu v Gorici (9. aprila in 6. do 10. oktobra 1988). Načrtovali smo tudi prevod zgodovine Cerkve v italijanščini. Ker pa so nekateri avtorji šele po dolgem oklevanju odrekli svoje sodelovanje, načrta nismo mogli uresničiti. Sad skupnega sodelovanja z znastvenim inštitutom filozofske fakultete v Ljubljani pa je bila skupna izdaja doktorske disertacije Rajka Bratoža, profesorja za starejšo zgodovino na oddelku za zgodovino filozofske fakultete v Ljubljani (Acta Ecclesiastica Sloveniae, št. 8).

#### *IV. Zbiranje bibliografije*

Ena od pomembnih nalog novoustanovljenega inštituta je bila zbiranje bibliografije za slovensko cerkveno zgodovino. Takoj na začetku smo izdelali načela za enotno delo. Na tem področju je največ delala Marija Žagar, ki je že pregledala vrsto slovenskih strokovnih revij in priložnostnih publikacij. Delo seveda še ni zaključeno.

Vrsta pobud pa še čaka na uresničitev. Tako nismo mogli ustreči avstrijski viceprovinci avguštinskega reda, ki nas je vabila k sodelovanju za proučevanje zgodovine avguštincev na Slovenskem (1980). Leta 1982 je bil izdelan program za kritično izdajo Baragovih del. 1983 je bila dekanatu teološke fakultete v Ljubljani dana pobuda za ustanovitev stolice za študij virov slovenske vernosti in cerkvenosti. 1984 je bil predložen podoben program proučevanja slovenske vernosti v okviru posameznih stolic.

Prepričani smo, da je Inštitut v danih okoliščinah vendarle opravičil svoj obstoj in na področju cerkvene zgodovine opravil pomembno delo.

*Anton Stres*

## Institut za filozofijo (IF)

Zamisel inštituta za filozofijo sta imela že profesorja dr. Janez Janžekovič in dr. Anton Trstenjak. Slednji si je zanj še posebej prizadeval. Tako je bil končno Inštitut za filozofijo Teološke fakultete ustanovljen na seji rednega fakultetnega sveta v Mariboru 27. junija 1989. 11. avgusta istega leta pa je ljubljanski nadškof dr. Alojzij Šuštar kot veliki kancler fakultete na predlog istega rednega fakultetnega sveta imenoval za predstojnika inštituta izrednega profesorja filozofije na teološki fakulteti dr. Antona Stresa. Poleg njega so po položaju redni sodelavci inštituta vsi predavatelji pri filozofski katedri na fakulteti, se pravi: Janez Juhant, Vinko Potočnik in Jože Urbanič. Na prvi seji teh sodelavcev je bil za častnega predsednika inštituta izvoljen akademik prof. dr. Anton Trstenjak, za častnega člana inštituta pa Rudolf Trofenik. Za redne sodelavce inštituta so bili predlagani: Ludvik Bartelj, Jože Hlebš in Edi Kovač. Redne člane imenuje redni fakultetni svet. Do tega imenovanja je E. Kovač že tudi vršilec dolžnosti tajnika inštituta.

Namen inštituta je preučevati filozofska in splošna kulturna vprašanja, ki še posebej določajo našo krščansko misel in življenje, preučevati filozofska, pa tudi teološka dela, ki so pomembna za naš kulturni prostor, in gojiti dialog z miselnimi tokovi v današnjem vseslovenskem kulturnem prostoru. Te naloge opravlja inštitut s pedagoškim delom na teološki fakulteti, s prirejanjem predavanj za širšo javnost, s prirejanjem kolokvijev, z uresničevanjem skupnih raziskovalnih nalog in z objavljanjem razprav in drugih del.





*Vinko Potočnik*

## Pastoralni institut (PI)

Za ustanovitev pastoralnega inštituta v slovenskem prostoru so se nekateri profesorji Teološke fakultete in pastoralni delavci (D. Oberžan, Š. Steiner, V. Dermota, S. Ojnik, R. Valenčič in drugi) že dalj časa prizadevali. V juniju 1989 pa je redni fakultetni svet inštitut ustanovil in njegov statut je avgusta letos potrdil veliki kancler teološke fakultete, nadškof in metropolit dr. Alojzij Šuštar. Sedemdesetletnica fakultete je tako zaznamovana tudi s tem dogodkom.

Namen in naloge inštituta takole določa statut:

... znanstveno raziskovalna in pedagoška ustanova, ki skrbi in daje pobude za raziskave cerkvenega življenja in delovanja; s tiskom, predavanji, seminarji in simpoziji posreduje dognanja s področja pastoralne teologije, sociologije, psihologije in drugih pastoralnih ved; svoje delo načrtuje in usklajuje s pastoralnimi ustanovami Cerkve na Slovenskem; skrbi za sodelovanje z visokošolskimi ustanovami in strokovnimi službami doma in v tujini.

Redni sodelavci inštituta so predavatelji pastoralnih kateder (pastoralne, liturgične in oznanjevalne), člani strokovnega sveta in drugi posebej imenovani. Za posamezne naloge pa inštitut poišče zunanje sodelavce. Strokovni svet pomaga oblikovati načrt dela in predstavlja posebno vez med pastoralnimi delavci in fakulteto.

V vodstvo so bili za dobo petih let izvoljeni in imenovani: Predstojnik inštituta dr. Vinko Potočnik, namestnik predstojnika dr. Janez Gril, tajnica mag. Julka Nežič.



Marijan Smolik

## Knjižnica Teološke fakultete

### *Ustanovitev*

Ob pripravah na ustanovitev univerze v Ljubljani se je bogoslovni odsek, ki je imel tri člane v vseučiliški komisiji, posvetoval tudi o bogoslovni knjižnici. V fakultetnih prostorih nekdanjega Alojzijevejšča naj bi se ustanovila »nova osrednja bogoslovna knjižnica, ki bi se izpopolnjevala z ozirom na semeniško knjižnico. Bila naj bi obenem osrednja knjižnica za seminarje, tako da bi hranili seminarji zase ločeno le najnujnejša dela« (Zgodovina slovenske univerze v Ljubljani do leta 1919, str. 321).

Prostor za knjižnico naj bi se v stavbi pripravil za študijsko leto 1920/21 in res sta bila v jeseni 1920 urejena »dva skromna prostora za knjižnico z okni na hodnik«, potem ko so s steno predelili dve večji sobi v prvem in drugem nadstropju tako, da je bil prostor z zunanjimi okni na vrt namenjen predavalnici, prostor z okni na hodnik pa knjižnici — kakor je še danes v 2. nadstropju. Po načrtih nadsvetnika Jaroslava Hanuša je delo opravila stavbna tvrdka Tönnies (prim. prav tam, str. 322).

Semeniška knjižnica je novi fakulteti za stalno posodila obe Mignejevi patrologiji (latinsko in grško-latinsko) ter celotno zbirko Acta Sanctorum in Analecta Bolandiana — skupaj nad 500 zvezkov. Čez čas je bilo iz Semeniške knjižnice prenešenih v fakultetno tudi veliko letnikov starejših teoloških revij (po načelu, da je ista revija na voljo v celoti v isti knjižnici).

### *Ureditev*

Ker je bila knjižnica državna ustanova, so knjige kupovali iz univerznega proračuna. Posebej so hranili in označevali knjige za osrednjo fakultetno knjižnico (oznaka F. K.), posebej za posamezne seminarske knjižnice: Cerkvnozgodovinski seminar (C. s.), Dogmatični in dogemskozgodovinski seminar (D. s.), Biblični seminar (B. s.) in Seminar za osnovno bogoslovje (S. o.). Po pričevanju starejših sobratov so bile knjige shranjene v omarah posameznih seminarjev, njihovi predstojniki pa so bili hkrati tudi voditelji knjižnic.

Ker je bila hkrati s fakulteto ustanovljena tudi Bogoslovna akademija, ki je 1921 začela izdajati glasilo fakultete Bogoslovni vestnik in ga je v zameno pošiljala domačim in tujim ustanovam, je na ta način nastajala tudi knjižnica Bogoslovne akademije, ki so jo dolgo časa vodili posebej — še danes pričujejo žigi v knjigah in na revijah o tej ustanovi, v nabavnem dnevniku pa so te knjige označevali s kraticama B. A. Podobno posebno skupino knjig je zbirala misijonska sekcija: Unio Cleri pro Missionibus (U. C.).

Še pred zadnjo vojno so začeli knjige vpisovati v novo uradno inventarno knjigo in sicer posebej za »centralno« knjižnico (vodil jo je prof. Josip Turk) in posebej za knjižnice seminarjev: B — Biblični (vodja M. Slavič in A. Snoj), F — Filozofski (A. Ušeničnik), D — Dogmatični (F. Ks. Lukman), O — Osnovno bogoslovje (F. Grivec), P — Praktična teologija (J. Ujčič, za njim verjetno O. Lenček), Z — Cerkevna zgodovina (J. Turk), revije pa so dobile oznako R. Po Turkovem poročilu je bilo do začetka leta 1939 v vseh oddelkih knjižnice 3146 del v 4753 zvezkih. Knjige so bile vpisane ne le v inventarni knjigi in nabavnem dnevniku, ampak tudi v abecednem listkovnem katalogu. Zaradi stiske s prostorom je takrat prof. Turk začel postavljati knjige po tekočih številkah ne glede na prej omenjene skupine. Knjižnico je vodil do maja 1945, ko je odšel iz domovine in je sam vpisal še nekaj nad 4000 zvezkov. Isti način vpisovanja so nadaljevali tudi po vojni do leta 1964.

V novi Jugoslaviji je najprej vodil knjižnico prof. F. Ks. Lukman, drobno delo pa je opravljal bivši šentviški zavodski profesor Frančišek Jere kot honorarni knjižničar. Ob začetku leta 1950 je poročal o stanju knjižnice Društvu bibliotekarjev Slovenije. Iz njegovega poročila Ministrstvu za znanost in kulturo 16. januarja 1951 je razvidno, da so takrat še vodili posebej inventar Bogoslovne akademije (2350 zvezkov), in knjižnice seminarjev, ki pa so že vključene v skupno knjižnico (2183 zvezkov) in knjižnice teološke fakultete (4335 zvezkov). Skupno je bilo takrat vpisanih 8868 zvezkov (revije pri tem niso bile vključene). Prof. Jere je takrat poročal, da so iz Zbirnega centra (zaplenjene knjižnice, shranjene v NUK), na fakulteto dobili 3784 zvezkov, ki še niso popisani. Takrat je knjižnica dobila tudi večji knjižni dar britanske vlade.

Katehet prof. Jože Košir je 1953 postal Jeretov naslednik. V statističnem poročilu za leto 1964 je navedel, da ima knjižnica 17.700 zvezkov, od tega 13.300 knjig in 4400 letnikov revij. Ko je bil v NUK uveden centralni katalog za vso tujejezično znanstveno literaturo, je tudi naša knjižnica začela tja pošiljati kopije kartotečnih listkov.

V avgustu 1964 so začeli uresničevati nov popis in razvrstitev knjižnice hkrati z uvajanjem stvarnega kataloga po mednarodni decimalni klasifikaciji (UDK). Delo je strokovno vodil kranjski bibliotekar in hkrati slušatelj naše fakultete prof. Anton Pavlič, pomagali pa so nekateri slušatelji fakultete (npr. Franc Gorjup in Štefan Recek). Novo inventarno knjigo je pisala uršulinka s. Ireneja Rabič, ki je že prej pomagala prof. Koširju. Delo je deloma financirala Verska komisija pri Izvršnem svetu SRS (na ta način nekako vrnila denar, zaplenjen škofu Antonu Vovku ob ilegalnem prenosu čez mejo v Italijo). Takrat so bile kupljene tudi nove stopnice za notranji prehod v knjižnici iz prvega v drugo nadstropje.

Do konca 1966 je s. Ireneja Rabič vpisala 13.400 zvezkov v inventarno knjigo, nato pa je prevzela delo v knjižnici šolska sestra Gabrijela Stopar. V času službovanja je 1974 napravila strokovni bibliotekarski izpit (naloga: Bibliografsko kazalo Zbornika teološke fakultete). Do konca leta 1975 je vpisala novih 7000 knjig (inv. štev. 20.645); ko pa je morala zapustiti knjižnico, je v začetku 1976 začasno prevzel tekoče delo podpisani profesor liturgike. V inventarni knjigi je zdaj (konec junija

1989) vpisanih 31.884 zvezkov. Razen tega je v knjižnici zdaj (po statističnem poročilu za 1988) še 6370 letnikov različnih revij.

Jeseni 1980 je začel občasno pomagati v knjižnici France Milavec, 1987 pa Slavko Kimovec, ki je 1988 dobil dekret za pomočnika v knjižnici. Od 1. septembra 1989 je dodeljena v pomoč za delo v knjižnici gospa Helena Rus.

Po dozidavi prizidka je 1972 dobila knjižnica čitalnico, kjer so bralcem na voljo tekoče številke revij, v upravni sobi je bila urejena zbirka priročnikov, nad kapelo pa novo skladišče revij s kovinskimi policami, ki jih je daroval nadškof in veliki kancler dr. Jožef Pogačnik. Tam sta zdaj tudi zbirki glasbenih in bibličnih del. V prvotnih dveh sobah knjižnice je ostalo skladišče knjig, za zdaj še v starih, nepriemernih lesenih policah.

Že nekaj časa velja naša knjižnica za centralno teološko knjižnico v Sloveniji, zato iz Centralnega kataloga v NUK za informacijo uporabnikov dobiva kopije kartotečnih listkov knjig verske vsebine, ki so na voljo v različnih slovenskih znanstvenih in strokovnih knjižnicah.

Razen tiskanega gradiva je v zadnjih letih zlasti ob izdajah latinskih cerkvenih očetov belgijske založbe Brepols (Corpus Christianorum) knjižnica dobila tudi zbirko mikrokartic. Do zdaj jih je že okrog 1100, na njih pa je z mikročitalcem dostopnih okrog 457.000 normalnih knjižnih strani različnih konkordanc, kar pomeni skoraj 10.000 navadnih ne drobnih knjig. Ista založba je v obliki kartotečnih listkov izdala katalog vseh posameznih del v latinski patrologiji (Migne), kar je tudi na voljo v naši knjižnici. Čez nekaj časa se bo pridružil še katalog grških besedil.

Novo dobo bo za knjižnico pomenila uvedba računalnika, kar bo moralo biti urejeno v bližnji prihodnosti, v kateri se odpira tudi prostorska ureditev, ko se bo knjižnica mogla razširiti v sosednjo stavbo, ki je bila doslej last Biotehnične fakultete.

### *Nabavljanje knjig in revij*

Dokler je bila fakulteta državna ustanova, so iz proračuna pritekala tudi sredstva za novo knjižno gradivo, kot je bilo že omenjeno. Po letu 1952 so postale zelo pomemben vir dotoka knjig različne zapuščine umrlih profesorjev in drugih duhovnikov, redovnih hiš in bivšega Zavoda sv. Stanislava oziroma škofijske gimnazije v Št. Vidu. S sodelovanjem vodje škofijske knjižnice Janeza Oražma je bilo sporazumno dogovorjeno, da izmed zapuščinskih in podarjenih knjig najprej lahko izbira fakultetna knjižnica znanstvene teološke knjige.

Pred desetletji so veliko knjig poslali naši knjižnici iz škofijske knjižnice v Kölnu (Dom- und Diözesanbibliothek Köln), ker so v Ljubljano pošiljali sezname svojih dvojnic. Docent p. Roman Tominec je tudi pred desetletji poskrbel, da nam je katoliška uzniverza v Fribourgu v Švici podarila veliko sicer nam nedosegljivih knjig. V zadnjem času skrbi za dotok novitet iz tujine veliki kancler nadškof Alojzij Šuštar. Nekaj knjig dobimo v knjižnico tudi z zamenjavo za slovenske izdaje, ki jih pošiljamo v Tübingen in Regensburg, razmeroma malo pa jih kupimo prek ljubljanskih knjigarov.

Precejšen del revij prihaja v knjižnico kot zamenjava za Bogoslovni vestnik, Acta Ecclesiastica Sloveniae in Cerkev v sedanjem svetu, za nekatere pa skrbijo strokovni profesorji s svojimi osebnimi stiki. Tudi nekaj novih knjig pride po tej poti v knjižnico.

### *Uporabniki knjižnice*

Knjižnica teološke fakultete je seveda najprej namenjena slušateljem in predavateljem fakultete, tako sedanjim kot nekdanjim, zato ni mogoče povedati, koliko je obiskovalcev in izposojevalcev iz te skupine, ker jih ne štejemo in nimamo posebej vpisanih.

V zadnjih letih pa se vedno bolj množijo zunanji uporabniki — laiki, profesorji in slušatelji različnih ljubljanskih visokih šol pa tudi drugi bralci, ki se zanimajo za versko literaturo. V posebni kartoteki zunanjih obiskovalcev imamo doslej vpisanih 445 oseb.

Ker naša čitalnica ni odprta ves dan in ne vse dni v tednu, je treba nekaj več knjig izposojati na dom (okrog 2000 vsako leto), s tem pa seveda raste tudi število izgubljenih knjig, ki jih je le deloma mogoče nadomestiti z novimi, kar je seveda bolečina za vsakega knjižničarja. Vsako leto pa zdaj narašča knjižnica za približno 1000 knjig in revij, upamo pa, da bo sčasom mogoče še skrajšati čas od nakupa (podaritve) knjige do njene uporabe.

*France Planteu*

## Škofijska teološka knjižnica, Maribor (ŠTK)

ŠTK se je razvijala skozi 760 let od ustanovitve lavantinske škofije do danes. O njej sicer ne najdemo veliko zapisanega, čeprav imamo v njenem bogatem fondu dovolj dokazov za njeno nenehno rast. Slovenski in s tem tudi teološki fond je v drugi svetovni vojski pretrpel hude izgube. Šele ko bo celoten knjižni fond preseljen v nove prostore in bo ustrezno obdelan, bo razvidno, kaj vse obsega. Stari fond je še shranjen v prostorih Škofijskega arhiva na Glavnem trgu, kjer je nekoč dolga leta knjižnica skupaj z bogoslovjem delovala. Le tu in tam najdemo o knjižnici nekaj člankov, katerih avtorji so škof M. Napotnik, Fr. Kovačič in Melita Pivec-Steale; M. Kos in Fr. Steale sta opisala rokopise, Gspan—Badalič pa inkunabule. Okoli 35.000 knjig je še v Škofijskem arhivu, medtem ko je v novi knjižnici (do 8. decembra 1989) inventariziranih že 26.527 knjižnih enot. Knjižno gradivo sestavljajo večinoma nanovo pridobljene knjige z nakupom doma in v tujini ter s pomočjo številnih darov prijateljev in dobrotnikov doma in po svetu. Tudi profesorji Teološke fakultete (oddelek v Mariboru) vsako leto podarijo knjižnici precej knjig. V knjižnico je prihajalo veliko knjig iz zapuščin umrlih duhovnikov.

Bralcem je na voljo okoli 180 naslovov tekočih periodik. V časopisni čitalnici se hrani 275 naslovov časnikov in časopisov zadnjih desetih let, v glavnem skladišču pa je ves stari fond (636 naslovov). Knjižnica načrtno zbira avdiovizualno gradivo in ga izposojuje uporabnikom.

Od marca 1988 je bilo v vzajemni katalog preko računalnika vnesenih 5.300 vnosov. Sproti nastaja s pomočjo računalnika tudi listkovni katalog. Obdelan je novejši fond s področij leksikalij, filozofije, psihologije, etike, naravne teologije, bibličistike in del dogmatike.

V dveh letih se je v knjižnico vpisalo 254 bralcev: študentov teologije, profesorjev TF, duhovnikov in drugih bralcev, predvsem študentov mariborske univerze in srednješolcev.

Iz kronologije prenove knjižnice:

26. avgusta 1986 je bila v NUK v Ljubljani ustanovna seja Škofijske teološke knjižnice Maribor po prenovi. Že takoj se je vključila v enoten sistem slovenskih knjižnic. V povezavi z UK Maribor in RCUM se je začela kompjuterizacija. 27. avgusta 1986 je prišlo do prvega stika med ŠTK in UKM.

1. septembra 1986 se na 2. seji knjižnica s statutom poimenuje Škofijska teološka knjižnica Maribor, pri TF je ustanovljen upravni odbor ŠTKM.

10. septembra 1986 pogovor z RCUM o priključitvi na računalniški sistem.

29. marca 1987 blagoslovitev nove Škofijske avle s ŠTK in uradno odprtje knjižnice. V tem času se prične že poskusno vlaganje gradiva v računalnik in od marca 1988 po kadrovski okreelitvi redno delo z računalnikom.

V ŠTK sta redno zaposlena 1 bibliotekar in 1 knjižničar, za administrativno delo pri obdelavi fonda in urejanju polic pa skrbita še 2 honorarna delavca.



*Bogdan Dolenc*

## Bogoslovni vestnik

Leta 1921, dve leti po ustnovitvi, je začela Teološka fakulteta izdajati znanstveno revijo Bogoslovni vestnik (BV). Tako so jo poimenovali na predlog Franca Grivca po zgledu znanstvenega glasila Moskovske bogoslovne akademije Bogoslovskij vestnik. Grivec je hotel s tem podčrtati posebno poslanstvo nove teološke revije, ki naj bi gradila most med vzhodnim in zahodnim krščanstvom. Prvi uredniški odbor je to poslanstvo nakazal tako, da je dal na prvih straneh revije natisniti Grivčevo razpravo o pravovernosti sv. Cirila in Metoda.

Kot izdajatelj BV se vsa leta med obema vojnama omenja Bogoslovna akademija. Predsedoval ji je F. Grivec, njeno jedro pa so sestavljali profesorji TF. Ustanovili so jo kot odsek Leonove družbe v Ljubljani leta 1920 z namenom, da bi gojila bogoslovno znanost, BV pa naj bi prispeval k ustvarjanju samostojne teološke literature. Na ovitku prve številke (1920/21) je prvi urednik, patrolog Franc Ks. Lukman takole označil poslanstvo revije: »Bogoslovni vestnik bo gojil bogoslovno znanost..., ne bo pa zanemarjal dušnopastirske prakse.« Zato vabi tudi dušne pastirje, da »pošiljajo kratke prispevke, zlasti pa vprašanja, težavnejše moralne, cerkvenopravne, liturgične primere«.

V štirih številkah na leto je BV prinašal naslednje skupine prispevkov: Razprave (Dissertationes), Prispevki za dušno pastirstvo (Symbolae Theol. practicae), Razgled po krščanskem svetu (Orbis christiani memorabilia), Slovstvo (Litteratura: Pregledi, Ocene in Poročila) ter Beležke (Analecta). Znanstvene razprave so bile opremljene z obširnejšimi povzetki v latinščini.

Ob koncu prvega letnika uredništvo ugotavlja »častno število naročnikov«. Tudi lepo število hrvatskih duhovnikov je naročilo revijo, zato obljublja, da bo zanaprej BV objavljal tudi spise hrvatskih teologov. Omenjeno je, da so revijo pozdravili tudi v tujini, zlasti v francoskih teoloških krogih. Uredništvo je prejemale že od vsega začetka v oceno veliko knjig domačih in tujih založb in je te ocene redno objavljalo. Morda ni odveč omeniti, da so se z naročnino krili zgolj stroški za tisk in razpošiljanje, honorarjem pa so se vsi profesorji odpovedali.

Z osmim letnikom (1928) so prispevke deloma na novo razporedili in sicer v: Razprave (Dissertationes), Praktični del (Pars practica), Slovstvo (Litteratura) ter Razno (Miscellanea). Glavni sodelavci revije med vojnoma so bili profesorji TF (v oklepaju navajam število objavljenih razprav): Franc Grivec (24), Alojzij Odar (18),

Franc Ks. Lukman (15), Andrej Snoj (12), Josip Turk (10), Janez Fabijan (9), Lambert Ehrlich (8), Gregorij Rožman (7), France Ušeničnik (6). V praktični del je največ pisal pastoralist F. Ušeničnik, drugi zgoraj naštetih, poleg njih pa še: Vinko Močnik, Ciril Potočnik in Josip Ujčić.

Uredniško delo je do leta 1935 opravljal F. Lukman sam. Odtlej se kot urednik poleg njega omenja Alojzij Odar. Od 1941 do 1944 je BV izhajal le enkrat letno v obsežnejšem zvezku, ki je vključeval vse štiri številke. Nato je bilo izhajanje pretrgano vse do 1965.

V 2. svetovni vojni je TF mnogo trpela. Leta 1945 je odšlo več profesorjev, med njimi tudi urednik, kanonist A. Odar. Delo fakultete je znova oživilo že v zimskem semestru 1945/46, a z maloštevilnimi slušatelji in predavatelji. Kot opora za njihovo znanstveno delo je leta 1950 začel pod uredništvom prof. F. Grivca izhajati Zbornik Teološke fakultete v nekaj tipkanih izvodih. Kljub vztrajnemu prizadevanju namreč fakulteta ni mogla dobiti papirja, da bi Zbornik izhajal tiskan. Izšlo je deset letnikov (1951—1960) s teološkimi razpravami in knjižnimi poročili. Zvezki so izhajali v obsegu od 190 do 260 tipkanih strani in so predstavljali skoraj edino bero znanstvenih publikacij, ki so »izšle« pod imenom TF v prvih dvajsetih letih po vojni. Vzporedno z njimi je od 1949 leta dalje pod vodstvom Stanka Cajnkarija izhajala revija Nova pot s pretežno teološko vsebino. Prvi tiskani Zbornik razprav TF je izšel l. 1962 ob praznovanju 500-letnice Ljubljanske škofije in ob začetku 2. vatikanskega koncila. V njem so priobčili svoje članke skoraj vsi profesorji.

Glasiło TF je znova oživilo leta 1965 pod uredniško odgovornostjo Stanka Cajnkarija. Njegov predhodnik, dolgoletni urednik (24 letnikov!) Franc Ks. Lukman je umrl leta 1958. V začetku je BV (anonimno) urejal Franc Perko, nato pa Marijan Smolik.

Okvirna zamisel revije je ostala zvesta predvojni tradiciji. Prinaša razprave, preglede, poročila, knjižne ocene in zapiske. Izhaja prav tako v štirih, nekaj let v dveh dvojnih številkah in celo v enem samem zvezku.

Tedanji veliki kancler TF, ljubljanski nadškof dr. Jožef Pogačnik je v uvodni besedi pozdravil obnovljeni BV in poudaril njeno vlogo, »da premosti pomanjkljivo poučenost naše duhovščine o novih spoznanjih in dognanjih teologije«. Koncil, ki je šel h koncu, je odprl prostrana nova obzorja teološkega raziskovanja. V sprejetih konstitucijah in dekretih je nakopičenega veliko teološkega gradiva, kar bo dalo teologiji v naslednjih desetletjih nov polet. V skladu z namenom TF, ki goji tudi poljudno znanost, naj ohrani po želji nadškofa Pogačnika tudi BV pastoralni značaj, »naj bo vodnik praktičnemu dušnemu pastirju« (prim. BV 25/1965/3). Že naslednje leto (1967) pa je zagledala luč sveta revija Cerkev v sedanjem svetu, ki se je začela posvečati pastoralnim vprašanjem in je s tem prevzela del prvotnega poslanstva BV.

Obnovljeni BV daje profesorjem TF priložnost za tiskanje razprav, s katerimi stopajo tudi pred mednarodno javnost, saj to revijo zamenjujemo z mnogimi teološkimi ustanovami po svetu. V letniku 1966 je naštetih že 17 revij (14 iz tujine), s katerimi poteka redna zamenjava. Povzetke in naslove razprav sprva še vedno objavlja v latinščini (eventualno v francoščini) kot med vojnoma. Praksa se potem občasno spreminja, tako da se v letih 1971—1982 objavljajo v slovenščini in nemščini (prvi dve leti tudi v francoščini), od leta 1983 dalje pa dosledno v slovenščini in angleščini. Prevajalsko delo zadnjih pet let strokovno opravlja prof. Vera Lamut.

Leta 1969 je izšla slavnostna številka BV ob zlatem jubileju TF s pregledom njenega polstoletnega dela. Naslednje leto je objavljen spored te proslave in

predavanja na teološkem tečaju ob stoletnici I. vaticanskega koncila (1869/70). Od leta 1974 do 1981 je BV urejal Franc Rode kot glavni in odgovorni urednik skupaj z uredniškim odborom. Leta 1975 je revija začela izhajati v prenovljeni opremi, z barvnimi platnicami, v drugačnem tisku in notranji obliki. Lektorstvo in korektorstvo delo so takrat poverili prof. Avguštinu Pirnatu, ki ga odtlej — že petnajsto leto — izredno požrtvovalno, vestno in strokovno opravlja.

Isto leto so začeli v BV objavljati uradne ali poluradne cerkvene dokumente, ki bi bili drugače slovenskemu bralcu težko dosegljivi, in s tem popestrili vsebino revije. Ena od števil prinaša redno letno poročilo o življenju TF: o vpisu, spremembah v profesorskem zboru, o praznovanju fakultetnega zavetnika sv. Tomaža Akvinskega, o podelitvi akademskih stopenj in nagrad ter o teološkem tečaju za duhovnike v Ljubljani in Mariboru.

V zadnjih letih je izšlo več tematskih ali slavnostnih števil BV:

Številka 4 (1977) je posvečena biblicistu prof. dr. Jakobu Alekšiču ob njegovi 80-letnici. Prinaša predvsem biblične razprave.

Številka 2 (1981) nosi posvetilo filozofu prof. dr. Janezu Janžekoviču ob 80-letnem jubileju.

Številka 1 (1984) prinaša prispevke na simpoziju o Martinu Lutru ob 400-letnici njegove smrti.

Številka 2 (1985) objavlja predavanja na simpoziju ob 1100-letnici smrti sv. Metoda. Tema simpozija je bila: Srečanje solunskih bratov sv. Cirila in Metoda s Slovenci.

Številka 2 (1986) posveča uredništvo filozofu, teologu in psihologu prof. dr. Antonu Trstenjaku ob njegovi 80-letnici.

Številka 3 (1986) objavlja predavanja na simpoziju TF ter Inštituta za zgodovino Cerkve ob 400-letnici Trubarjeve smrti.

Številka 1 (1988) izpolnjujejo predavanja s simpozija, ki ga je TF priredila ob 70-letnici smrti dr. Janeza Evangelista Kreka (1865—1917).

Številki 2 in 3 (1988) sta posvečeni mariološkim temam ob Marijinem letu 1986/87.

Vsako leto je tematska vsaj ena številka, ki prinaša predavanja na povelikonočnem teološkem tečaju za pastoralne delavce.

Od 1981 do 1988 je uredniško delo opravljal Anton Stres, od leta 1989 dalje pa pisec teh vrstic.

Likovno opremo so oskrbovali Tone Seifert (1975), inž. arh. France Kvaternik (1976—1977), od 1983 dalje pa Tone Štrus.

Omenimo še tiskarne, ki so skozi 49 letnikov BV opravljali nedvomno zahtevno delo: Jugoslovanska tiskarna (1920 do 1941) oziroma ista, preimenovana v Ljudsko tiskarno (1941 do 1944), Tiskarna »Jože Moškrič« (1965 do 1974), Tiskarna »Ljubljana« (1975 do 1977), ČGP Delo (1978 do 1985), Tiskarna »Družina« (od 1986 dalje).



*Drago Ocvirk*

## Velikonočni teološki tečaj

Povojne razmere so bile vse prej kot ugodne za teološko izobraževanje, še zlasti za postdiplomski študij. Objavljati ni bilo mogoče zaradi kroničnega »pomanjkanja papirja« za tovrstno literaturo, tuja literatura je bila iz številnih razlogov nedostopna. Ves ta čas, ki je trajal več kot desetletje, se je čutila pereča potreba po nadaljnjem teološkem izobraževanju za duhovnike.

Kakor hitro so bili ustvarjeni pogoji za tovrstno delo, je teološka fakulteta pripravila teološki tečaj. Natančen popis teoloških tečajev, predavanja in tem do 1982 je sestavil Rafko Lešnik (v BV 1982/4, 523—529). Prvi je bil 1961 in je obravnaval Sveto pismo in njegovo vlogo v življenju Cerkev in kristjanov. Naslednji je bil 1966 in je podrobno predstavil koncilski Odlok o službi in življenju duhovnikov. Ta dva tečaja sta začetno tipanje in iskanje ustrezne oblike za postdiplomski teološki študij, ki naj bi bil tako informativen kakor tudi formativen. V tistem času so se namreč že začele kazati potrebe, ki so se do danes le še stopnjevale. Po eni strani se je namreč teološko razmišljanje na pobudo koncila močno pospešilo in je bilo treba o novih spoznanjih informirati duhovnike, po drugi strani pa smo živeli in še živimo v specifičnih okoliščinah, ki zahtevajo lastno teološko razmišljanje, in je bilo treba duhovnike za to tudi usposobiti.

Teološki tečaji, kakor jih poznamo danes, so se začeli 1967. Od vsega začetka so izbirali teme, ki so bile ali aktualne ali pa so bila nova spoznanja v primerjavi s starimi tolikšna, da jih je bilo potrebno nanovo obdelati. Do 1979 so bili tečaji posvečeni različnim teološkim temam v okviru iste teološke discipline. Skušnje pa so pokazale, da je bolje obravnavati eno samo temo iz več zornih kotov. Zato se je začela uveljavljati interdisciplinarnost in ta usmerjenost se je krepila vse do danes. Počasi se je širil tudi krog predavateljev, tako da je interdisciplinarnost prestopila meje teoloških disciplin in so se jim poleg filozofije pridružile tudi različne vede o človeku.

Iz spodaj navedenih tem je mogoče razbrati duha teh tečajev. Posameznih predavanj in predavateljev ne navajamo, da ne bi po nepotrebem množili število strani, saj naštevajo predavatelji v svoji bibliografiji, poleg tega pa so v glavnem

objavljena v eni od številčk Bogoslovnega vestnika, ki je vsako leto posvečena tečaju. Os teološkega tečaja so glavna predavanja, ki so dopolnjena s koreferati. Do 1974 je tečaj potekal le v Ljubljani, od tega leta dalje pa tudi v Mariboru (razen 1976 in 1977).

#### Teme tečaja:

- 1967: Prva poglavja Svetega pisma. *Mysterium Paschale*.
- 1968: Problemi sodobnega verovanja in ateizma.
- 1969: Novejša dognanja iz bibličnih ved.
- 1970: Novosti iz fundamentalne teologije.
- 1971: Nekatera dogmatična vprašanja.
- 1972: Nekatera dogmatična vprašanja.
- 1973: Moralni problemi.
- 1974: Cerkevno pravo.
- 1975: Pastoralka.
- 1976: Teološko pastoralni vidik sodobnega ekumenizma.
- 1977: Liturgija.
- 1978: Biblične teme.
- 1979: Interdisciplinarne teme o človekovi naravi.
- 1980: Razodetje.
- 1981: Nekatera sodobna vprašanja s področja zgodovine Cerkve, pomembna pri oznanjevanju in katehezi.
- 1982: Pastoralni značaj novega zakonika cerkvenega prava.
- 1983: Kristološka vprašanja.
- 1984: Biblične teme ob 400-letnici Dalmatinove biblije.
- 1985: Cerkev v dialogu danes.
- 1986: Zakonska zveza.
- 1987: O laikih.
- 1988: Marija v življenju Cerkve in naroda.
- 1989: Človekove pravice.
- 1990: Katoliški socialni nauk (v načrtu).

*France Milavec*

## Slovenska bogoslovna enciklopedija

Zgodovino prizadevanj za Slovensko bogoslovno enciklopedijo (SBE) in svojo zamisel o njej je ob dvajsetletnici smrti dr. F. Ks. Lukmana objavil Marijan Breclj, bibliotekar, slavist in vsestranski kulturni delavec, v BV 39 (1979) 86—95 pod psevdonimom Severin Res. Iz njegovega zapisa povzemamo:

Profesor Lukman se v zapisu iz leta 1953 (najprej izšel v tipkopisnem zborniku teološke fakultete 3 (1963) kot ploden teološki pisatelj, predvsem pa kot dolgoletni sodelavec in tudi urednik Slovenskega biografskega leksikona (SBL) zavzema za to, naj bi »slovenski duhovniki vsaj čez nekaj let dobili v roke bogoslovno enciklopedično delo, ki bi, četudi le za silo, izpolnilo praznino, ki je nastala, ko ni ne domače bogoslovne knjige, niti niso dosegljive bogoslovne revije in knjige v drugih jezikih«. Delo naj ne bi bilo preobširno, kvečjemu tri knjige po 800 strani ali bi se morda dalo skrčiti na dve knjigi po okroglo 1000 strani.

Lukman je bil pregledal Buchbergerjev Lexikon für Theologie und Kirche (LThK) in vrsto dobrih učbenikov raznih teoloških disciplin ter si iz njih izpisal gesla, ki so se mu zdela primerna za njegov koncept Slovenske bogoslovne enciklopedije. Gesla je pisal na pole, obljublja pa, da bodo v šolskem letu 1953/54 že na lističih na vpogled profesorjem teološke fakultete, da bi jih lahko pregledovali in dostavljali manjkajoča gesla, ali pa predlagali, kaj bi se lahko opustilo.

Profesor A. Strle je v BV 29 (1969) 415—416 prevzel Lukmanov članek iz tipkopisnega Zbornika in dodal svoj, skoraj enako dolg pripis pod črto. Najprej ugotavlja, da se je bodisi že za Lukmanovega življenja bodisi po njegovi smrti stvar nekoliko premaknila. Zastopniki posameznih strok so gesla nekoliko dopolnili, bila so prepisana v zvezek (tipkopis, 115 str.), ki obsega kakih 4500 gesel, od teh jih je že pokojni Lukman kakih 100 obdelal sam.

Strle nadalje ugotavlja, da je delo še vedno potrebno, in izraža željo, da bi ga bilo treba čimprej uresničiti. Razširja Lukmanove argumente, zakaj bi Slovenci morali dobiti tako enciklopedijo; ponovno ugotavlja, da bi bilo uresničenje »mogoče samo v primeru zares velike požrtvovalnosti predvsem mlajših moči.« Potem pa se na koncu spominja nekih Lukmanovih izjav, kako naj bi profesorji teološke fakultete izdali v bolj poljudni obliki napisano celotno teologijo v vseh njenih vejah, ter da je imel Lukman o tem »že zelo konkretne zamisli«. Strle meni, da bi »ob 50-letnem jubileju (1969) naše fakultete bilo bolj kakor na vse zunanje pro-

slavljanje njenih začetkov treba obrniti pozornost na stvari, ki so bile že zamišljene, a ne izpolnjene, ki pa jih bomo morali vsi skupno izpolniti, če hočemo izvršiti svojo osnovno dolžnost v odnosu do Cerkve in prav zato tudi do svojega naroda.

Deset let po Strletovem zapisu v BV (profesorjev čas in moči je zajel II. vati-kanski koncil) razširi M. Breclj zamisel o SBE. Predlaga 6 knjig po kakih 720 strani ali skupno na približno 4500 straneh blizu 17.000 gesel s podgesli, s številnimi ilustracijami, preglednicami, zemljevidi v bogati grafični opremi, vsakih nekaj let pa naj bi izšel tudi dodatni zvezek z dodatki in dopolnili.

Gesla bi morala zajemati pojme iz vseh ved, ki obravnavajo ali se tičejo teolo-gije in Cerkve. Za orientacijo naj sledijo vsaj naslednja področja: apologetika, ar-heologija, biografije, dogmatika, filozofija, geografija, hagiografije, herezije, him-nologija, katehetika, cerkvena zgodovina, cerkvena glasba, cerkvena umetnost, cerkveno pravo, zgodovina redov in samostanov, literarna zgodovina, liturgika, medicinsko-pastoralna vprašanja, misijologija, moralna teologija, mistika in askeza, pedagogika, pastoralna teologija in homiletika, patrologija, prirodne in uporabne vede, sholastika in srednjeveška teologija, sekte, verski in protiverski tokovi, karitativna dejavnost, tisk, veroslovje, zakramenti, zgodovina nekrščan-skih verstev, univerze in akademije itd. itd.

V posameznih geslih bi bili tako prikazani papeži in protipapeži, pomemb-nejši kardinali in škofje, ustanovitelji redov, znani teologi, cerkveni učitelji; svet-niki, blaženi; svetni vladarji, ki so vplivali na potek cerkvenih razmer (preganjanja, mučenci); svetopisemske osebnosti in kraji, povezani z zgodovino odrešenja; vsi pojmi iz teoloških ved; cerkvena področja po svetu; redovne družbe, samostani; velika verska gibanja; velika svetovna verstva, tajna društva (prostožidarji, itd.); verske združbe in združenja, kongresi, slavlja; bogoslužni predmeti, prostori, oprema, knjige, paramenti, itd.; papeški in drugi uradni dokumenti; teksti iz cerk-vene liturgije; ki so posebno pomembni ali znani, himne, antifone, itd.; semeniš-ča, božja pota, romanja, romarska svetišča; cerkveni arhivi, knjižnice, radijske in televizijske postaje, dokumentacijski centri, itd.

Poleg vesoljnosti pa mora SBE biti tudi verodostojni in točni informator vsega slovenskega, kar je v zvezi s Cerkvijo in verovanjem. Zato bo morala SBE sprego-voriti dovolj podrobno o zgodovini Cerkve na slovenskem etničnem ozemlju, ne-kdanjem in sedanjem; o dolgi vrsti duhovniških in redovniških osebnosti, ki so se kakorkoli odlikovale v različnih dejavnostih. Prikazati bo morala SBE strukturo Cerkve na Slovenskem, metropolijo, škofije, župnije in sakralne objekte, sloven-ski verski tisk, cerkveno glasbo... Pregledati bo treba pobude, ki jih je religiozno življenje Slovencev vneslo v literaturo, umetnost, kulturo sploh.

Lukman je končal z geslom: Fortes Deus adiuvat, Breclj navdušujoče in pri-zadeto napisani članek sklene: In Bog nam tokrat res pomagaj!

In odziv? V Lukmanovem geslovníku je shranjena razmnoženina z naslovom Problemi v zvezi s Slovensko bogoslovno enciklopedijo (očitno zapisnik fakultet-ne seje iz leta 1981) v 12 točkah. Kar naprej se ponavljajo znani izrazi »treba bi bilo«, »moralo bi«, vendar po odhodu dr. A. Nadraha s fakultete zaradi obveznosti v Stični fakulteta ni več izvolila novega pospeševalca za delo pri SBE.

V zadnjem desetletju je izšla na Slovenskem vrsta razprav, monografij, leksi-konov s področij, ki se tičejo SBE. Ljubljanski in mariborski profesorji teološke fakultete pridno sodelujejo pri različnih enciklopedijah in leksikonih v Sloveniji in Jugoslaviji, vodja knjižnice v Ljubljani,

Kdaj pa se bo uresničila Lukmanova, Strletova, Brecljeva in še zamisel koga drugega? Vsekakor sedanji trenutek kliče po uresničenju načrtov.



*Karmen Ocepek — Julka Nežič*

## Teološko—pastoralni tečaj

### *V LJUBLJANSKI IN KOPRSKI ŠKOFIJI*

Za vzgojo katehistinj in katehistov je bil jeseni 1964. leta ustanovljen dveletni Redni katehetski tečaj v Ljubljani. Tečaj je bil v začetku škofijska ustanova, čeprav je bil v sklopu Teološke fakultete. Tedanji nadškof dr. Jožef Pogačnik se je zavzemal zanj in 12. novembra 1968 potrdil prvi uradni dokument z naslovo »Katehistinje ljubljanske nadškofije«. Dokument je predstavil predvsem naloge vodstva rednega in dopisnega katehetskega tečaja, pogoje za sprejem v katehetski tečaj in možnosti udejstvovanja katehistinj.

Tečaj je bil ustanovljen v času, ko je bil dekan teološke fakultete Vilko Fajdiga. Prvi predstojnik in vodja katehetskega tečaja je bil prof. Valter Dermota. Službo predstojnika rednega in pozneje tudi dopisnega tečaja je opravljal do leta 1986. Vodil je organizacijo tečaja v soglasju z nadškofom, skrbel za stalno povezanost s Teološko fakulteto in določal odgovorne redne predavatelje.

Prof. Dermota je iskal osebo, ki bi vodila katehetski tečaj, skrbel za celotno organizacijo tečaja in učne pripomočke ter urejala vse tajniško delo. Najprej je prosil sestre Hčere Marije Pomočnice. Ker niso mogle sprejeti te službe, se je obrnil na sestre uršulinke. Sprejele so to dolžnost. Prva voditeljica tečaja je bila s. Bernardeta Ogrizek.

Razpis rednega katehetskega tečaja je bil z veseljem sprejet. Takoj se je prijavilo 31 oseb: 17 redovnic iz različnih družb in 14 laičkih oseb. Predavanja so imeli trikrat na teden v popoldanskih urah na Teološki fakulteti. Predavali so profesorji Teološke fakultete.

Predavanja so obsegala skoraj vse teološke predmete, seveda v nekoliko skrajšani obliki: dogmatiko, Sveto pismo stare in nove zaveze, cerkveno zgodovino, zgodovino filozofije, katehetiko, moraliko, nauk o Cerkvi, liturgiko, pastoralko, metodiko, apologetiko, slovensko cerkveno umetnost, vsak kandidat je tudi opravil nastop pri veroučni uri.

S šolskim letom 1873/74 se je doslej dveletni redni katehetski tečaj preoblikoval v triletnega. Sprejel je še nekaj novih predmetov in sicer: splošno in razvojno psihologijo, pedagogiko in sociologijo; Sveto pismo je bilo odslej 4 semestre. Hkrati s to spremembo so poskušali uvesti tudi študij neobveznih predmetov —

tujih jezikov (nemščino, francoščino in angleščino) in pri cerkveni glasbi tudi nekaj igranja harmonija. Ostalo je le igranje harmonija, vendar ne dolgo časa; poskus učenja tujih jezikov pa ni uspel.

Kmalu so se začeli zanimati za tečaj tudi ljudje, ki so bili v službah, zlasti tisti, ki so imeli izmenično službo, in pa tisti, ki niso živeli v Ljubljani. Prosili so za takšno obliko tečaja, ki bi ustrezala njihovim možnostim. Zato se je jeseni 1966 začel triletni Dopisni katehetski tečaj, ki je bil pravtako škofijska ustanova. Nadškof dr. Jožef Pogačnik je spodbujal k resnemu delu in dajal konkretna navodila kandidatom in izpraševalcem. Svetovalka pri dopisnem tečaju s. Ireneja Rabič je poleg organizacije tečaja, priprave programa in učnih pripomočkov spremljala tudi priprave pismenih nalog in izpraševanje ter vodila praktične vaje slušateljev.

Na tem tečaju so obravnavali tele predmete: uvod v katehetsko-pastoralno delo, Sveto pismo stare in nove zaveze, liturgiko, katehetiko (Jungmann), nauk o Cerkvi, dogmatiko, psihologijo, moralko, cerkveno zgodovino, cerkveno glasbo, vse osnovnošolske veroučne učbenike in praktičen nastop pri veroučni uri. Pozneje so dodali še katehetske metode, pastoralko in duhovnost.

Kraj zbiranja slušateljev tega tečaja je bil v skromnih prostorih uršulinskega samostana vse do leta 1972, nato je dobil prostor na Teološki fakulteti.

Zanimanje za dopisni tečaj je bilo v začetku precej veliko. Od 1966 do 1972 je bilo vpisanih 81 oseb. Vendar jih je diplomiralo le 34. V letu 1972 je bil tečaj prekinjen, ker se ni nihče prijavil. Naslednje leto se je nadaljeval. Slušatelji so poleg pisnih nalog in ustnih izpitov imeli za vsak predmet tudi predavanja in sicer 3 ure.

Leta 1970 je prevzela celotno skrb za dopisni tečaj voditeljica rednega tečaja s. Jakobina Marin. Tedaj sta se redni in dopisni tečaj močneje povezala in skupaj nadaljevala pot ter se razvijala tako vsebinsko kakor tudi metodološko. Razloge za nadaljnji razvoj obeh tečajev so narekovali različni dejavniki, med drugimi tudi naslednji:

1. V določenih obdobjih rast, v drugih osip slušateljev.
2. V začetku je bilo nekaj let, zlasti pri rednem tečaju, več redovnic in manj laiških oseb (večinoma samo ženske). Z upadanjem števila redovnih poklicev je bilo tudi manj slušateljic. Laiškim osebam pa oblika rednega tečaja pogosto ni bila dostopna.
3. Po letu 1975 je naraščalo zanimanje laikov za dopisni tečaj. Ti so želeli več vsebine, kot jo je doslej nudil dopisni tečaj.
4. V prvih letih je bila povprečna izobrazba končana osemletka in delno srednja šola. Po letu 1975 je povprečna izobrazba končana srednja šola, precej slušateljev pa je imelo fakultetno izobrazbo.
5. Tudi starostna lestvica se je spremenila. Za tečaj so se začeli zanimati mlajši, večinoma med 17. in 25. oziroma 30. letom starosti. Srednje starosti in starejših je bilo manj.
6. Razlog njihovega zanimanja za tečaj ni bilo več samo priprava za katehetsko službo. Mnogi so želeli obiskovati tečaj iz osebnega zanimanja, da bi poglobili svoje versko znanje. Vendar pa so kljub temu prosili, da bi smeli poslušati tudi predavanja pastoralno-katehetskih predmetov, ker so jih zanimala psihološka in pedagoška vprašanja. Drugi so se želeli usposobiti tudi za pastoralno delo v župniji, zlasti za katehezo.

V študijskem letu 1980/81 sta se redni in dopisni katehetski tečaj preimenovala v Tečaj za pastoralne delavce s katehetsko specializacijo. Vsebina in oblika obeh tečajev je ostala ista.

Najmočnejša sprememba v tečajih je bila leta 1982. Redni in dopisni tečaj sta bila že iz zgoraj navedenih razlogov združena v tečaj, ki se je preimenoval v Teološko—pastoralni tečaj (s katehetsko specializacijo). Teološka fakulteta je uradno sprejela ta tečaj pod svoje okrilje.

10. septembra 1982 je veliki kancler Teološke fakultete nadškof dr. Alojzij Šuštar potrdil Pravilnik teološko—pastoralnega tečaja.

Vodstvo tečaja sestavljajo predstojnik, ki je redno profesor Teološke fakultete in predstojnik katedre za oznanjevanje, ter voditelja v Ljubljani in Mariboru, ki sta jima v pomoč po dva svetovalca.

Hkrati z drugimi spremembami je bil izboljšan ter vsebinsko in metodološko predelan učni program tečaja, ki bolj ustreza njegovemu dejanskemu namenu. Tečaj je v prvi vrsti namenjen poglobljanju verskega znanja, usposabljanju za sodelovanje pri pastoralnem poslanstvu Cerkve in tudi pripravi za katehetsko službo. Obsega tele predmete:

a) osnovne teološke discipline: skrivnost bivanja v luči filozofije in razodetja, razodetje Boga v stari in novi zavezi, pojav religije in krščanska vera, človek odkriva v Kristusu skrivnost Boga in človeka, nauk o Cerkvi in ekumenska vprašanja, srečanje s Kristusom v zakramentih, kristjanovo osebno življenje in življenje v skupnosti, hoja za Kristusom, pastoralka v službi oznanjevanja, bogoslužje v življenju kristjana, splošen pregled cerkvene zgodovine, cerkveno pravo;

b) specialna predavanja katehetske smeri: psihološke osnove katehetskega dela, osnove katehetike (filozofske in teološke osnove vzgojno-katehetskega dela, osnovni pojmi in teme kateheze), osnovne metodologije in didaktika dela z otroki, verska vzgoja predšolskih otrok, verska vzgoja pri osnovnošolski katehezi, verska vzgoja mladostnikov, versko oblikovanje odraslih, pesem in glasba v katehezi, audiovizualna in druga sredstva v katehezi, osnove skupinskega dela in praktične vaje iz katehetike.

Predavanja so enkrat tedensko po štiri šolske ure. Po končanem triletnem studiju dobijo slušatelji diplomu teološko-pastoralnega tečaja.

V tečaju predavajo poleg profesorjev teološke fakultete tudi drugi usposobljeni duhovniki in katehistinje. Do leta 1980 so bila predavanja samo na Teološki fakulteti v Ljubljani. Nato so se postopoma uvajala predavanja tudi v večjih pastoralnih središčih: Postojna (1980/81 — bil je samo to študijsko leto), Nova Gorica (1981), Koper (1982), Novo mesto (1983) in Kranj (1984).

Katehetski oziroma teološko—pastoralni tečaj je v ljubljanski in koprski škofiji doslej uspešno končalo in prejelo diplomu približno 420 slušateljev. Veliko večje pa je število tristih slušateljev, ki so poslušali predavanja in opravili tudi izpite iz posameznih predmetov.

### *V MARIBORSKI ŠKOFIJI*

V avgustu 1964 je katehetski svet mariborske škofije pripravil v Mariboru prvi tečaj za katehetske sodelavce, ki je bil namenjen strokovnemu in duhovnemu izpopolnjevanju. Udeležilo se ga je kar 65 žensk in 3 moški. Na njem je dozorela misel, da bi začeli z rednim spopolnjevanjem katehistinj, ki so že delale ali so se šele vključevale v delo. Tako so jeseni začeli v Mariboru z neke vrste dopisnim tečajem, v katerega se je vpisalo tudi nekaj katehistinj iz ljubljanske škofije. Ker pa so vedno znova ugotavljali, da katehistinje potrebujejo poglobljeno splošno in strokovno znanje, je Škofijski pastoralni svet izdelal posebna navodila za studij in delo katehistinj, ki jih je škof M. Držečnik leta 1967 potrdil. Glede izobrazbe je

v Navodilih rečeno naslednje: »Temeljna izobrazba je redno srednješolska; v drugih primerih razsoja škofijstvo (ŠPS). Škofijski pastoralni svet bo skrbel, da bodo mlajše katehistinje, ki še nimajo srednješolske izobrazbe z dopolnilnim študijem dosegle zadostno splošno izobrazbo. Strokovni študij v obliki dopisnega tečaja obsega 4 semestre in en semester prakse. V tem času predelajo pripravnice učno snov iz naslednjih predmetnih skupin: uvod v pastoralne probleme, katehetika, pedagogika, psihologija, dogmatika, moralika, sveto pismo, cerkvena zgodovina, liturgika in cerkvena glasba, apologetika. Iz teh predmetov polagajo tudi izpite. Po vseh izpiti in zahtevani praksi dobi pripravnica diplomu in kanonično misijo. S tem postane katehisinja« (Sporočila 1967, XIII 105).

Predavatelji na tečaju so bili večinoma duhovniki. To se je spremenilo leta 1969, ko je začel v Mariboru delovati oddelek Teološke fakultete in je bilo v Mariboru dovolj profesorjev, da so lahko prevzeli predavanja tudi na katehetskem tečaju. Le-ta je postal leta 1969/70 reden, trajal pa je štiri leta. Predavanja so bila enkrat tedensko. Vanj so se vpisale skoraj vse katehistinje, ki so že prej končale dopisni tečaj in so katehizirale, pa tudi nekateri drugi. Po dostopnih podatkih (arhiv še ni ureden) naj bi se za tečaj prijavilo 59 kandidatov, od tega ga je končalo 33, v pastoralo delo pa se jih je vključilo 25.

S šolskim letom 1973/74 je bil tečaj prenesen iz Maribora v Celje, ker je bilo tam in v okolici zanj veliko zanimanja. V tečaj se je vpisalo 35 tečajnikov, končalo pa ga je 16; od tega se jih je 6 vključilo v pastoralno delo. Tečaj je bil trileten in so ga po treh letih, torej leta 1976/77, spet prenesli v Maribor.

Do leta 1982 je bil katehetski oziroma teološko—pastoralni tečaj za laike škofijska ustanova. Vanj se je od leta 1969/70 vpisalo 143 slušateljev(ic), z diplomu pa ga je končalo 67. V katehetsko oziroma pastoralno delo se je vključilo 40 diplomantov.

Leta 1982 je Teološka fakulteta sprejela »mariborski« teološko pastoralni in »ljubljski« katehetski tečaj pod svoje okrilje. Izdlan je bil skupen predmetnik, ki je tudi danes v veljavi, veliki kancler pa je potrdil Pravilnik tečaja, ki je dobil ime: Teološko pastoralni tečaj (s katehetsko specializacijo). Po Pravilniku imamo v mariborski škofiji svoje vodstvo tečaja, ki skrbi za organizacijo in izvedbo tečaja.

Zaradi večjega zanimanja za teološko in katehetsko izobrazbo je vodstvo organiziralo Teološko—pastoralni tečaj (s katehetsko specializacijo) tudi v drugih krajih. Tako smo leta 1984/85 začeli tečaj v Celju in Murski Soboti, leta 1986/87 na Ravnah in leta 1987/88 na Ptujju. V času od 1982/83 do vključno 1988/89 je bilo v Mariboru vpisanih 55 slušateljev(ic). V Celju se je od leta 1984/85 do 1988/89 vpisali 65 slušateljev(ic), v Murski Soboti pa v istem času 50. Na Ravnah je bil tečaj samo tri leta, vpisanih pa je bilo 24 slušateljev, medtem ko se jih je na Ptujju vpisalo 35.

Leta 1988/89 smo v mariborski škofiji preoblikovali tečaj tako, da sta prvi dve leti posvečeni teološkim predmetom, tretje leto pa specializaciji. Zaradi potreb na terenu in želji slušateljev(ic) bomo v prihodnje poleg katehetske specializacije uvedli tudi liturgično in biblično, morda še tudi kakšno drugo.

Mariborsko vodstvo tečaja razpravlja tudi o možnosti, da bi uvedli neke vrste dopisni teološki tečaj, kajti še vedno ga ne morejo (zaradi urnika v šoli ali delovnega časa) obiskovati vsi, ki bi ga želeli. Razmišljamo tudi o tem, da bi morda pripravili poseben teološko pastoralni tečaj za mlajše slušatelje (do 20 leta), ki bi obsegal za njih zanimive teološke teme, na njem pa bi bil poseben poudarek na temah v zvezi s krščanskim zakonom. Vsekakor tečaj ne sme biti nekaj statičnega, ampak ga moramo vedno znova dopolnjevati.

## Orglarski tečaj

### V LJUBLJANI

Orglarski tečaj (OT) pri Teološki fakulteti v Ljubljani nadaljuje tradicijo nekdanje Orglarske šole, ki jo je ustanovilo Cecilijino društvo leta 1878, prenehala pa je delovati med drugo svetovno vojno (leta 1943). Cilj OT je glasbeno strokovna in liturgična priprava organistov in zborovodij za liturgična opravila. Začetek Orglarskega tečaja v Ljubljani sega v leto 1971. Svoje mesto je dobil pod okriljem Teološke fakultete kot ena od njenih stranskih dejavnosti. Ime »tečaj« opravičuje njegova organizacijska oblika z razliko od »šole«, prav tako mu je ta neupadljiv naziv ob ustanovitvi dajal nekako »varovalno barvo«. Ureditev tečaja in njegovo delovanje se je z leti izoblikovalo v pravila, ki so zajeta v Pravilniku Orglarskega tečaja, sprejetem in potrjenem na seji rednega fakultetnega sveta Teološke fakultete v Ljubljani 30. junija 1982.

Pravilnik govori: 1. o namenu tečaja in njegovem vodstvu, 2. o predavateljih, 3. o slušateljih, 4. o študijskem redu, 5. o stopnjah študija, 6. o izpiti in 7. o gospodarskih vprašanih tečaja.

*Študijski red OT predvideva:* a) trajanje šolanja in čas pouka ter b) predmetnik. Šolanje je razdeljeno v tri faze: pripravnica, štiriletno šolanje za vse in diplomski dvoletni študij iz glavnih predmetov: orgle ali dirigiranje ali kompozicija. Pouk na OT se vrši od oktobra do konca maja. V juniju in septembru so izpiti. Teoretični del pouka je ob sobotah (proste sobote!), igranje na instrumentu pa med tednom oziroma v soboto za oddaljene učence. Za pouk na instrumentih so na voljo trije pianini v odličnem stanju (Yamaha, Petrof in Rönisch), dva klavirja in trojne nove, mehanične orgle: dva Hofbauerjeva instrumenta iz Göttingena ter orgle bratov Osredkar iz Ljubljane. Instrumenti so v učilnicah Alojzijevišča, kjer poteka tudi ves pouk tečaja. Vsi instrumenti so last Nadškofijskega ordinariata v Ljubljani.

*Predmetnik na OT.* Predmetnik je sestavljen iz teoretičnih in praktičnih glasbenih disciplin, ki v celoti sestavljajo temeljno znanje za vsakega glasbenika, najprej organista in zborovodjo; pomeni pa tudi predznanje za nadaljnji študij glasbe na kateri od visokih glasbenih šol.

Pripravnico obiskujejo tisti, ki nimajo še klavirske šole in glasbene teorije. V njej dobijo osnovno znanje klavirja in teorije. Nato se v štirih letih zvrstijo predmeti: orgle, solfeggio, vokalna tehnika, zborovsko petje, zborovodstvo, glasbena zgodovina, liturgika, harmonija, kontrapunkt, generalbas, glasbeno oblikoslovje in nauk o instrumentih z organografijo. Nekateri predmeti trajajo po eno leto (liturgika, nauk o instrumentih, oblikoslovje), nekateri dve leti (zgodovina glasbe, vokalna tehnika, harmonija, kontrapunkt, zborovodstvo, generalbas), tri leta (solfeggio) in štiri leta (zborovsko petje, orgle). Po tej stopnji, ki je obvezna za vse, se študij lahko nadaljuje v naslednjih smereh: orgle, kompozicija in diriganje. Oddelek za orgle je odprt, druga dva se trenutno ne prakticirata.

*Osnovne značilnosti tečaja:* Izhajajoč iz popolnoma drugačnih družbenopolitičnih razmer, ki posegajo in določajo oblike življenja današnjega človeka, hinkakor ni mogoča predvojna organizacija cerkvenoglasbenega študija. Od začetka tečaja sem beležimo sicer številčno visoko udeležbo, vendar je odstotek teh, ki tečaj končajo, sorazmerno majhen (okrog 10 %). Vzrok za to je v dejstvu, da učenci študirajo glasbo ob svojem osnovnem študiju ali delu, kar je za marsikoga prezahtevno. Vpis učencev v prejšnjih letih (podatki veljajo za vpis ob začetku leta) je takle:

Študijsko leto	1971/72 — 60 učencev	1981/82 — 109 učencev
	1972/73 — 44 učencev	1982/83 — 105 učencev
	1973/74 — 59 učencev	1983/84 — 128 učencev
	1974/75 — 72 učencev	1984/85 — 147 učencev
	1975/76 — 76 učencev	1985/86 — 161 učencev
	1976/77 — 70 učencev	1986/87 — 161 učencev
	1977/78 — 73 učencev	1987/88 — 189 učencev
	1978/79 — 77 učencev	1988/89 — 195 učencev
	1979/80 — 74 učencev	1989/90 — 186 učencev
	1980/81 — 109 učencev	

### *Predavatelji*

Druga točka Pravilnika govori o predavateljih OT-ja. Zahteve zanje so dvojne: ustrezna kvalifikacija prav za tisto disciplino, ki naj jo poučuje, in pripravljenost za vestno in zavzeto delo. Naslednji podatki predstavljajo vse predavatelje, ki so poučevali na OT—ju vsaj dve leti: njihovo strokovno usposobljenost oziroma smer glasbene izobrazbe.

*Čotar s. Boža*, AG v Ljubljani, glasbena pedagogika in orgle; Hochschule für Musik und darstellende Kunst in Graz, triletni orgelski kurz. Poučuje od leta 1976 klavir, orgle, vokalno tehniko, nekaj let solfeggio.

*Feguš Maks*, AG v Ljubljani, oddelek za kompozicijo. V letih 1972—75 je poučeval zgodovino glasbe, nauk o instrumentih in vokalno tehniko.

*Kobal s. Cecilija*, Institut za cerkveno glasbo v Zagrebu, AG v Ljubljani (oddelek orgle), Hochschule für Musik und darstellende Kunst in Graz, triletni orgelski kurz. Poučuje orgle od leta 1972, nekaj let tudi solfeggio.

*Kenda s. Rebeka*, Pedagoška akademija v Ljubljani. Poučuje od leta 1987 klavir.

*Krnel Leon*, Orglarski tečaj v Ljubljani, Hochschule für Musik und darstellende Kunst in Graz, triletni orgelski kurz. Poučuje orgle od leta 1987.

*Lipovšek Pia* je poučevala klavir od 1982 do 1985.

*Misson Andrej*, Orglarski tečaj v Ljubljani, AG v Ljubljani, poučuje od leta 1984 solfeggio in glasbeno oblikoslovje.

*Nagode Tomaž*, AG v Ljubljani, oddelek za orgle. Poučuje orgle od leta 1974.

*Osredkar Janez*, AG v Ljubljani, oddelek orgle in kompozicijo. Poučuje od leta 1971 orgle, harmonijo in kontrapunkt.

*Smolik Marijan*, profesor liturgike na TF, poučuje od leta 1971 liturgiko.

*Škulj Edo*, Pontificio Instituto di Musica Sacra v Rimu, doktorat. Poučuje zgodovino glasbe in nauk o instrumentih z organografijo; od leta 1975.

*Šorl Polona*, AG v Ljubljani, klavir, poučuje od leta 1986 glasbeno teorijo.

*Špendov p. Vendelin* je poučeval od začetka (1971) do leta 1973.

*Šuštar Rezka*, študentka Filozofske fakultete v Ljubljani, muzikologija. Poučuje klavir od leta 1988.

*Tomanič Angela*, AG v Ljubljani, oddelek orgle; Hochschule für Musik und darstellende Kunst in Graz, triletni orgelski kurz. Poučuje od leta 1971 orgle.

*Tozon Mirjam*, konzervatorij v Ljubljani (pred vojno). Poučuje od leta 1975 klavir.

*Trošt Jože*, voditelj OT-ja od leta 1971 (na to mesto imenovan z dekretom, naj najde obliko pouka za organiste). Študij glasbe (licenca) na Pontificio Instituto di Musica Sacra v Rimu ter študij dirigiranja in kompozicije na Akademiji za glasbo (AG) v Ljubljani. Poučuje klavir, orgle, zborovodstvo, zbor, generalbas, solfeggio.

*Vratanar Polona*, AG v Ljubljani, poučuje glasbeno teorijo od 1986.

## V MARIBORU

Za glasbeno življenje v mariborski škofiji je bila izrednega pomena Orglarska šola (OŠ) v Celju, ki jo je v letu 1899 ustanovil in skozi 40 let vodil organist v opatijski cerkvi Karel Bervar (1864—1956). Omenjeni organist in skladatelj je končal OŠ pri A. Foersterju v Ljubljani (1885). Leta 1895 je z odličnim uspehom končal enoletni glasbeni tečaj v Regensburgu. OŠ je dala Cerkvi na Slovenskem, pa tudi na Hrvaškem (Medjimurje in Zagorje) na stotine odličnih organistov in glasbenikov, ki so bili obenem tudi uradniki, saj so v Celju prejeli tudi tovrsto izobrazbo. V letu se je OŠ iz Celja preselila v Maribor, kjer jo je do vojne vihre (1941) vodil mariborski regens chori Janez Gašparič (1895—1949).

V več desetletnem povojnem obdobju je nastala v mariborski škofiji v cerkveno-glasbenem življenju velika vrzel, ki jo želi izpolniti OT v Mariboru; ustanovljen je bil na pobudo Škofijske komisije za liturgijo in glasbo ter z odobritvijo TF v Ljubljani v akademskem letu 1979/80. Doslej je OT končalo 34 slušateljev, saj mnogi na poti omagajo.

Zaradi velikih razdalj v naši škofiji poteka pouk tudi v drugih krajih (mariborske) škofije. Redna predavanja ob sobotah, pouk na orglah in pripravnica (klavir s teorijo) potekajo v Mariboru na OT (Koroška cesta 1 — predvojna Bogoslovna visoka šola), v kratkem pa se mislimo preseliti v novokupljeno hišo na Slomškovem trgu. Pripravnico imamo tudi v Celju, Ptuj, Ljutomeru, Slovenj Gradcu. Pouk orgel poteka tudi v Celju in Slovenj Gradcu. Pouk ob sobotah je razdeljen na štiri leta. V tem akademskem letu imamo 1., 3., ter 4. letnik. Na podiplomskem študiju iz orgel pri F. Križniku so v tem letu trije slušatelji. Službo voditelja OT opravlja Marjan Potočnik.

Na OT se je izmenjalo že več predavateljev. Na OT so predavali: Stanko Trobina (zgodovina glasbe), Jože Gregorc (zborovodstvo), Anton Breznik (Solfeggio), Justina Kovačič (klavir), Nevenka Gril (solfeggio, zgodovina glasbe), Maksimilijan

Feguš (harmonija, oblikoslovje, nauk o instrumentih, vokalna tehnika), Milko Bizjak (orgle), Marija Pepelnak (orgle, klavir, vokalna tehnika), Anton Petek (klavir, orgle), Emilija Kladnik (zgodovina glasbe), Marija Feguš (klavir), Emilija Palčec (klavir) ter Ivanka Kutnjak (orgle).

V akademskem letu 1989/90 predavajo: Stanko Lipovšek (liturgika), Filip Križnik (klavir, orgle, solfeggio, generalbas, oblikoslovje, nauk o instrumentih), Lučka Fortek (klavir, harmonija, kontrapunkt), Lovro Čučko (vokalna tehnika), Jože Vagner (zgodovina glasbe), Zlata Prodan (klavir), Stanko Lilek (klavir, orgle) ter Marjan Potočnik (klavir, orgle, zborovodstvo). Letos je vpisanih 92 slušateljev, kar je nekoliko manj kakor prejšnja leta. Nekdanji predavatelj Anton Petek je namreč privatiziral okrog 20 naših slušateljev.

### V NOVI GORICI

V jeseni 1985 so nekateri ljubitelji in delujoči na področju cerkvene glasbe na Goriškem dali pobudo, da bi začeli z vzgojo organistov in cerkvenih pevovodij. Vodila jih je želja, da bi obnovili delo, ki sta ga opravljala pred desetletji danes že pokojna E. Komel in L. Bratuž. Pobuda je padla na plodna tla tudi pri novogoriškem župniku Gašperju Rudolfu, ki je bil pripravljen dati na voljo prostore, ki jih je pridobil z izgradnjo nove cerkve in župnijskega doma. Najprej so razmišljali o samostojni orglarski šoli, kot je delovala v preteklosti, pozneje pa so ugotovili, da bi bilo bolje, če bi obstajali kot oddelek že dobro vpeljanega Orglarskega tečaja v Ljubljani. Zato so prevzeli statut in obveznosti, ki izhajajo iz njega.

Tako so začeli z delom šele v decembru 1985. Sprejeli so veliko število prijaviteljencev (35). Dva profesorja sta poučevala teoretične predmete, trije pa orgle. Ker v novogoriški cerkvi še ni bilo orgel, je pouk na orglah potekal v treh bližnjih cerkvah: v Solkanu, na Kapeli in v Vrtojbi. Uvedena je bila tudi pripravnica. V drugem šolskem letu so pridobili še tri nove učne moči in v posebni sobi nove orgle za Orglarski tečaj, ki jih je izdelal Anton Jenko. V šolskem letu 1987/88 je ostal isti učni kader, pojavljale so se pa pogostne odsotnosti profesorjev zaradi njihovega poklicnega dela. V novem šolskem letu so zato iskali nove rešitve in dobili tri druge, ki so zlasti manj vezani na prevoz in delo poteka brez večjih motenj. Problem pa so postali prostori, saj je potrebnih več učilnic.

Predmetnik je usklajen z ljubljanskim. Prva leta so sicer uvajali drugačen vrstni red po razredih, zdaj pa prihaja do izenačenja z ljubljanskim.

Vpis	Študijsko leto	1985/86	—	35	učencev
		1986/87	—	45	učencev
		1987/88	—	43	učencev
		1988/89	—	48	učencev
		1989/90	—	51	učencev

### Predavatelji

*Bergant Hubert*, profesor na Ag v Ljubljani; na tečaju od 1985

*Kobal Lojze*, OT, od 1986

*Kobal s. Cecilija*, AG, od 1988

*Kuštrin Mojca*, AG, od 1985

*Mauri Štefan*, AG, od 1985

*Mignozzi Ivan*, AG, od 1985

*Paljk Terezija*, OT, od 1985

*Rejc Dimitrij*, AG, od 1986



## Rektorji Univerze v Ljubljani

Josip Plemelj	1919—1920	Gorazd Kušej	1950—1952
Rihard Zupančič	1920—1921	Fran Zwitter	1952—1954
Gregor Krek	1921—1922	Anton Kuhelj	1954—1956
<b>Aleš Ušeničnik</b>	1922—1923	Božidar Lavrič	1956—1958
France Kidrič	1923—1924	Dolfe Vogeltnik	1958—1961
Karel Hinterlechner	1924—1925	Makso Šnuderl	1961—1964
Leonid Pitamic	1925—1926	Albert Struna	1964—1967
<b>Franc Ksaver Lukman</b>	1926—1927	Roman Modic	1967—1970
Rajko Nahtigal	1927—1928	Mirjan Gruden	1970—1973
Milan Vidmar	1928—1929	Janez Milčinski	1973—1976
Metod Dolenc	1929—1930	Ervin Prelog	1976—1978
Alfred Sešerko	1930—1932	Slavko Hodžar	1978—1981
<b>Matija Slavič</b>	1932—1934	Ivo Fabinc	1981—1985
Fran Ramovš	1934—1935	Ivan Kristan	1985—1987
Maks Samec	1935—1937	Polde Leskovar	1987 (†20. 10.)
Rado Kušej	1937—1939	Janez Peklenik	1987—1989
<b>Matija Slavič</b>	1939—1941	Boris Sket	1989—
Milko Kos	1941—1945		
Alojz Král	1945—1946		
Anton Melik	1946—1950		

\* Rektorji — teologi so izpisani s polkrepkimi črkami.



## Dekani Teološke fakultete v Ljubljani

Franc Ušeničnik	1919—1920	Franc Ks. Lukman	1943—1944
Aleš Ušeničnik	1920—1921	Andrej Snoj	1944—1945
Franc Grivec	1921—1922	Janez Fabijan	1945—1946
Josip Srebrnič	1922—1923	Janez Fabijan	1946—1947
Franc Ks. Lukman	1923—1924	Vinko Močnik	1947—1948
Matija Slavič	1924—1925	Anton Trstenjak	1948—1949
Lambert Ehrlich	1925—1926	Anton Trstenjak	1949—1950
Aleš Ušeničnik	1926—1927	Stanko Cajnkar	1950—1966
Franc Grivec	1927—1928	Anton Trstenjak	1966—1967
Josip Ujčič	1928—1929	Stanko Cajnkar	1967—1968
Franc Ks. Lukman	1929—1930	Vilko Fajdiga	1968—1970
Matija Slavič	1930—1931	Maks Miklavčič († 19. 7. 1971)	1970—1971
Lambert Ehrlich	1931—1932	(Marijan Smolik) prodekan	1971—1972
Aleš Ušeničnik	1932—1933	Marijan Smolik	1972—1974
Franc Grivec	1933—1934	Marijan Smolik	1974—1976
Josip Ujčič	1934—1935	Franc Perko	1976—1978
Franc Ks. Lukman	1935—1936	Štefan Steiner	1978—1980
Lambert Ehrlich	1936—1937	Štefan Steiner († 5. 7. 1981)	1980—1981
Matija Slavič	1937—1938	Franc Perko	1981—1983
Andrej Snoj	1938—1939	Franc Perko	1983—1984
Janez Fabijan	1939—1940	France Rozman	1984—1986
Josip Turk	1940—1941	Rafko Valenčič	1986—1988
Alojzij Odar	1941—1942	Rafko Valenčič	1988—1990
Franc Ks. Lukman	1942—1943		



## Doktorji teologije

### Promovirani na Teološki fakulteti v Ljubljani od leta 1970

Seznam doktorjev, ki so promovirali na Teološki fakulteti v Ljubljani od ustanovitve Univerze leta 1919 do 1962 je objavil Marijan Smolik v Zborniku razprav Teološke fakultete v Ljubljani, Ljubljana 1962, 381—383, za čas od 1952 do 1969 pa v Bogoslovnem vestniku 29 (1969) 396—400. Tu so objavljeni doktorji, promovirani po letu 1969. Poleg priimka in imena avtorja ter naslova disertacije je omenjena letnica obrambe oziroma promocije.

1970

**VIVIAN Angelo**, Struttura e teologia di Matteo I—II, Empoli 1970, I + 170; mentor dr. Jakob Aleksič; promocija 10. 10. 1970.

1971

**MOČNIK Jožef**, Zakonitost in nezakonitost otrok v Sloveniji po kanonskem in državnem pravu, Ljubljana 1970, 52; mentor dr. Stanko Ojnik; prom. 6. 3. 1971.

1973

**KRAMBERGER FRANC**, Osrednje teološke resnice v Slomškovem oznanjevanju. Božje otroštvo — središče Slomškove razlage verskega nauka in njegove teološko-antropološke miselnosti, Ljubljana 1971, 149;

mentor dr. Vekoslav Grmič; prom. 29. 1. 1973.

**BARTELJ Ludvik**, zadnji temelj realnega izkustvenega sveta je Bog, Ljubljana 1967; mentor dr. Anton Trstenjak; prom. 31. 1. 1973.

**MARKEŠIČ Luka**, Izgradnja Crkve prema Prvom pismu Korinčanima, Sarajevo 1972, XX+129; mentor dr. Franc Perko; prom. 29. 1. 1973.

1974

**RAJHMAN Jože**, Teološka podoba Trubarjeve Ene dolge predgovori, Maribor 1974, 231; mentor dr. Vekoslav Grmič; promocija 30. 9. 1974.

**STRES Anton**, Razvoj marksistične teorije religije v povojni Jugoslaviji, Ljubljana 1977, 182; mentor dr. Vekoslav Grmič; prom. 1. 10. 1974.

1976

**ZELKO Ivan**, Gospodarska in družbena struktura turniške pražupnije po letu 1381, Ljubljana — SAZU 1972, Razred VII/5, III + 381 — 473; Cerkevno zgodovinska vprašanja ob novih dognanjih o družbeni in kolonizacijski zgodovini turniške pražupnije, v: BV 1975, 453—480; mentor dr. Štefan Steiner; prom. 30. 1. 1976.

**SMEJ Jožef**, Pastoralna dejavnost Ivanocyjevega kroga, Maribor 1975, 169 + III, (delni natj); mentor dr. Štefan Steiner; prom. 30. 1. 1976.

**POJAVNIK Ivan**, Človek na meji dveh vesolij. Nekateri vidiki iz teološke antropologije sv. Gregorija iz Nise, Ljubljana 1975, XV + 255; mentor dr. Anton Strle; prom. 30. 1. 1976.

1977

**ZIRDUM Andrija**, Filip Lastrić — Očevac 1700—1783, Zagreb 1982, 147; mentor dr. Metod Benedik; obramba 18. 11. 1977.

1978

**VALJAN Velimir**, Moralni zakon situacije u pespektivama drugog Vatikanskog koncila, Zagreb 1977, 138; mentor dr. Štefan Steiner; prom. 31. 1. 1978.

**ROBLEK Jože**, Problem prosilne molitve v sekulariziranem svetu, Ljubljana 1976, XVIII + 226; mentor dr. France Oražem; prom. 31. 1. 1978.

1980

**ŠTRUKELJ Anton**, Teologija krščanskih stanov pri Hansu Ursu von Balthasarju — izdaja: Življenje iz polnosti vere, Ljubljana 1981, 384; mentor dr. Anton Strle; obr. 13. 12. 1980, prom. 8. 9. 1981.

**KONCILIJA Rudi**, Cankar o družbeni vlogi Cerkve, Ljubljana 1981, 130; mentor dr. Jože Rajhman; obr. 13. 12. 1980, promocija 21. 10. 1981.

**SORČ Ciril**, Soočenje z Moltmannovo teologijo upanja, Vipava 1980, 268; mentor dr. Anton Strle; prom. 10. 3. 1980.

1982

**LUJIĆ Božo**, Izkustvo Boga i čovjeka u Je-

remijinoj knjizi, Zagreb 1983, 153; mentor dr. Anton Strle; obr. 24. 4. 1982.

**SNOJ Alojzij Slavko**, Kateheza kot celostni vzgojno izobraževalni proces, Ljubljana 1982, 103; mentor dr. Valter Dermota; obr. 15. 6. 1982.

**PEKLAJ Marijan**, Sveto pismo, izročilo in Cerkev v predgovorih Jurija Dalmatina v Bibliji 1584, Ljubljana 1984, XXVI + 384; mentor dr. Anton Strle; obr. 27. 9. 1982, prom. 1984.

1983

**PIRŠ Andrej**, Duhovni lik škofa Friderika Baraga, Lukovica 1983, 235; mentor dr. Anton Strle; obr. 29. 4. 1983.

**KOVAČIČ Alojzij**, Prispevek dr. Franca Grivca k razvoju ekleziologije v prvi polovici 20. stoletja, Ljubljana 1983, 211; mentor dr. Franc Perko; obr. 28. 6. 1983.

**BOSANKIČ Mijo**, Samosaobčenje božje — središnji teološki pojem Karla Rahnerja, Plehan 1985, XIV + 193; mentor dr. Anton Strle.

1985

**VEČKO Terezija s. Snežna**, Božja in človeška zvestoba v hebrejski bibliji, Ljubljana 1986, XI + 187 + 61; mentor dr. Jože Krašovec; obr. 27. 9. 1985; prom. 6. 3. 1986.

**KARAMATIĆ Marko**, Franjevci Bosne Srebrne u vrijeme austro-ugarske uprave (1878—1914), Ljubljana 1985, 451 (tipkopis); mentor dr. Metod Benedik; obr. 12. 12. 1985; prom. 6. 3. 1986.

1986

**RAMOVŠ Jože**, Doživljanje — temeljno človekovo duhovno dogajanje, Ljubljana 1986, 280; mentor dr. Anton Trstenjak; obr. 18. 1. 1986, prom. 6. 3. 1986.

Promovirani na Teološki fakulteti  
v Argentini od 1945 do 1959

1946

**CIGAN France**, cerkvena oblast v osnovnih obrisih

1947

**STARC Martin**, Fizična podoba Jezusa Kristusa.

**ŽAKELJ Filip**, Enakopravnost in podloženost žene v zakonu.

1950

**KOPUŠAR Milan**, Duhovniški lik po zamisli papeža Pija XI.

**GOGALA Mirko**, Sveti Pavel kot organizator

1952

**KLADNIK Franc**

**KOKOVICA Alojzij**

Častni doktorji

**VOVK Anton** (1900—1963), ljubljanski nadškof, 1960.

**UKMAR dr. Jakob** (1876—1975), apostolski protonotar, duhovnik Tržaške škofije, 1970.

**DEMŠAR dr. Josip** (1977—1980), upokojeni profesor TF, duhovnik ljubljanske nadškofije, 1970.

**KROŠL Jože** (1894—1978), upokojeni profesor TF, duhovnik mariborske škofije, 1975.

**POGAČNIK dr. Jožef** (1902—1980), ljubljanski nadškof in metropolit, 1980.

**METLIKOVEC Albert** (1920—1982), duhovnik koprške škofije, 1980.

**OBERŽAN Drago** (1900—1983), duhovnik mariborske škofije, 1980.

**TOMC prof. Matija** (1899—1985), duhovnik ljubljanske nadškofije, 1982.

Zbral Rafko Valenčič





## Magistri teologije od leta 1968

Poleg seznama magistrov in naslovov magistrskih nalog je naveden mentor ter datum zagovora magistrske naloge oziroma ustnega magistrskega izpita.

1968

**ZIRDUM Andrija**, Doprinos 2. Vatikanskega koncila nauku o spasenju; mentor dr. Anton Strle, 3. 4. 1968.

**GRČAR Leopold**, Jaslice; mentor dr. Maks Miklavčič, 26. 6. 1968.

**SILIĆ Vitomir**, Proslava svega stvorenega prema konstituciji GS; mentor dr. Vekoslav Grmič, 9. 11. 1968.

1969

**MARIĆ Zdenko**, Odnos izmedju crkvenog i državnog bračnog prava u SFRJ; mentor dr. Stanko Ojnik, 26. 6. 1969.

**VALJAN Velimir**, Nauka 2. Vatikanskega koncila o vjerskoj slobodi; mentor dr. Štefan Steiner, 22. 10. 1969.

**BALAŽIĆ Štefan**, Okrožnica Humanae vitae, predzgodovina, pomen, odmevi, dopolnitve episkopatov; mentor dr. Štefan Steiner, 6. 11. 1969.

1970

**KRNC Pavel**, Jegliševo pojmovanje družbe v luči 2. vatikanskega cerkvenega zbora; mentor dr. Anton Strle, 18. 3. 1970.

**KRAŠOVEC Jože**, Biblični pojem stvarjenja in problem časa; mentor dr. Jakob Aleksič, 26. 6. 1970.

1971

**MAROLT Janez**, Kartuzijani na Slovenskem do reformacije; mentor dr. Maks Miklavčič, 6. 3. 1971.

1973

**HAM Matija**, Jernej Basar kot pridigar s posebnim ozirom na eshatologijo; mentor dr. Janez Oražem, 28. 7. 1973.

**KONCILIJA Rudi**, Odrešenje v nauku 2. Vatikanskega koncila; mentor dr. Anton Strle, 25. 6. 1973.

1977

**LUJIĆ Božo**, Izkustvo Boga i čovjeka u Jeremijinoj knjizi; mentor dr. Anton Strle, 28. 5. 1977.

**KARAMATIĆ Marko**, Fra Julijan Jelenić i njegovo djelo Kultura i bosanski franjevci; mentor dr. Metod Benedik, 28. 5. 1977.

**SORČ Ciril**, Značilnosti Moltmannove teologije upanja; mentor dr. Anton Strle, 23. 6. 1977.

1978

**ŠTRUKELJ Anton**, Kontemplacija in akcija pri Hansu Ursu von Balthasarju; mentor dr. Anton Strle, 12. 3. 1978.

**BRATINA Pavel**, Pozasebljanje vere in po-  
človečenje; mentor dr. Franc Rode, 15. 4.  
1978.

**VERDEV Herman**, Kronološki pregled slo-  
venskih prevodov Svetega pisma; mentor  
dr. Jakob Aleksič, 23. 6. 1978.

**VEČKO Terezija s. Snežna**, Pomen pojmov  
'emet' in 'emunah' v knjigi Psalmov; mentor  
dr. Jože Krašovec, 24. 6. 1978.

**PIRŠ Andrej**, Podoba Boga pri škofu Fride-  
riku Baragu; mentor dr. Anton Strle, 29. 9.  
1978.

**SLAPŠAK Ciril**, Vzgoja vesti v zgodnji  
otroški dobi; mentor dr. Valter Dermota, 28.  
10. 1978.

1979

**OCEPEK Karmen**, Moralna vzgoja predšol-  
skih otrok v vzgojnovarstvenih zavodih;  
mentor dr. Valter Dermota, 28. 2. 1979.

**HOČEVAR Stanko**, Bistvo osebnega greha  
v današnji hamartologiji; mentor dr. Anton  
Strle, 2. 6. 1979.

1980

**NOVAK Silvester**, Podoba Boga in spre-  
obrnjenje v pomembnejših spisih sv. Av-  
guština; mentor dr. Ivan Pojavnik, 10. 3.  
1980.

**KOVAČIČ Alojzij**, Cerkev po svojih službah  
išče novih poti do človeka; mentor dr. Franc  
Perko, 23. 6. 1980.

1982

**DOLENC Bogdan**, Kristjanov odnos do  
sveta po nauku kard. J. H. Newmana; men-  
tor dr. Anton Nadrah, 15. 1. 1982.

**RAMOVŠ Jože**, Alkoholno omamljena vera;  
mentor dr. Anton Trstenjak, 4. 3. 1982.

**ZUPANČIČ Vlado**, Slovenske velikonočne  
pridige v 19. in v začetku 20. stoletja; men-  
tor dr. Anton Strle, 15. 6. 1982.

1983

**KOGOJ Jasna**, Zgodovina uršulinskega re-  
da v Sloveniji; mentor dr. Metod Benedik,  
24. 11. 1983.

1984

**JURAK Cveto**, Poslednje reči v De civitate  
Dei sv. Avgušтина; mentor dr. Anton Strle,  
19. 1. 1984.

1986

**CAPUDER Aleš Stanislav**, Logos — srce  
dialoga; mentor dr. Franc Perko, 29. 9. 1986.

1987

**ORLOVAC Ivo**, Odredbe o životu svećenika  
i vjernika u partikularnom pravu ljubljanske  
(nad)biskupije od 1917 do 1983 godine;  
mentor dr. Stanko Ojnik, 17. 11. 1987.

**GRŽAN Pavel**, Evharistija v spisih Tomisla-  
va Šagi-Bunića; mentor dr. Anton Strle, 22.  
10. 1987.

**JURIĆ Tomislav**, Franjevačka pedagogija u  
službi formiranja kandidata u novicijatu;  
mentor dr. Valter Dermota, 18. 12. 1987.

**ORŠOLIĆ Marko**, Blochova filozofija religi-  
je; mentor dr. Anton Stres, 25. 11. 1987.

1988

**POGAČNIK Janez**, Organizacija delne Cer-  
kve pod vidikom teorije upravljanja; men-  
tor dr. Franc Perko, 6. 6. 1988.

**ANDRIJANIĆ Petar**, Sadržaj i metode ka-  
tehetskih djela fra Augustina Miletića, apo-  
stolskog vikara u Bosni i Hercegovini; men-  
tor dr. Metod Benedik, 16. 6. 1988.

1989

**KOLAR Bogdan**, Razvoj salezijanske misli  
na Slovenskem do ustanovitve prvega za-  
voda na Rakovniku; mentor dr. Metod Be-  
nedik, 22. 2. 1989.

Zbral Rafko Valenčič

## Diplomirani teologi od leta 1979

V skladu z določbami konstitucije Sapientia Christiana (1979, 44) Statut Teološke fakultete v Ljubljani (člen 65) zahteva za diplomu ustrezno pisno nalogo (prej seminarske naloge). Objavljamo seznam avtorjev in naslove diplomskih nalog, ki jih hrani Arhiv TF.

1979

1. Avsenak Drago, Bogoskatejstvo v hindujski pesnitvi Bhagavadgita — Gospodova pesem, 37 str., mentor F. Rode.
2. Belak Jože, Stvarjenje in odrešenje, (2) + 47 str., mentor V. Grmič.
3. Bizjak Dominik — Dinko, Hierofanija, 96 + (13) str., mentor F. Rode.
4. Florjanc Ivan, Razlaga psalmov 5 in 7, 118 str., mentor J. Krašovec.
5. Horvat p. Mirko, Redovništvo kot znamenje božje ljubezni v sodobnem svetu, (2) + 30 str., mentor J. Rajhman.
6. Jerebic Imre, Človek človeku zakrament, (4) + 109 str., mentor F. Rode.
7. Košir Borut, Zgodovina škofijskega sodstva, 35 str., mentor S. Ojnik.
8. Kovačič Jože, Moralni nauk v učbenikih našega stoletja do leta 1945, 70 str., mentor V. Dermota.
9. Kržišnik Janez, Pastorcija bolnikov in invalidov, 51 str., mentor R. Valenčič.
10. Linasi Franc, »Kreposti ponižnosti in zmernosti ter pot miloščine v pridigah sv. Janeza Krizostoma k Matejevemu evangeliju«, 30 str., mentor I. Pojavnik.
11. Lipar Tone, Sveti Duh v življenju Cerkve (Nauk in spodbuda papeža Pavla VI.), 83 str., mentor A. Nadrah.

12. Šket Janez, Oznanjevalna vrednost maš z otroki. Možnosti in pobude PMO in dejanska izraba pri nas, VIII + 53 str., mentor J. Oražem.

13. Štolcar Klemen, Razvoj verskih resnic po Newmanovem gledanju in pomen za sedanost, 35 str., mentor A. Strle.

14. Valič Cvetko, Sveto in desakralizacija. Desakralizirano krščanstvo?, 45 str., mentor F. Rode.

15. Vinkovič Jože, Kristusova binkoštna Cerkev v Sloveniji in njena ekumenska razsežnost, 45 str., mentor S. Janežič.

1980

1. Dolenc Bogdan, Pojmovanje »sveta« pri kardinalu J. H. Newmanu, 47 str., mentor A. Strle.

2. Harni Slavko, Filozofsko određenje umjetnosti u Karla Jaspersa, 38 str., mentor A. Stres.

3. Jenko Janez, Dogmatično teološke teme v pridigah dr. Mihaela Opeka, (3) + 33 \* (1) str., mentor A. Strle.

4. Letonja Alojz, Socialno vprašanje in cerkveno učiteljstvo od Leona XIII. preko Pija XI. do Pija XII., 34 str., mentor Š. Steiner.

5. Marković Luka, Kierkegaard — filozof koji traži suuživljenje, (3) + 39 str., mentor A. Strle.

6. Mettler Gyula, Tihamér Tóth. Radijski govornik in vzgojitelj, III + 115 str., mentor J. Oražem.

7. Murn Ciril, Ruska pravoslavna Cerkev in ekumenizem, 42 str., mentor F. Perko.

8. Podbevšek Franc, Razvoj komunikacije in komunikacijskih sredstev, 59 str., mentor V. Dermota.
9. Rakovnik Vladimir, Mladostnik in religiozno vrednotenje, (2) + 114 str., mentor V. Dermota.
10. Rampre Ivan, Priprava na zakon in družino v Cerkvi na Slovenskem, VII + 94 str., mentor R. Valenčič.
11. Slobodnik Franc, Sodobna katehetska govorica, v kolikor vplivajo nanjo sodobna elektronska komunikacijska sredstva, 44 str., mentor V. Dermota.
12. Stržaj Jože, Svoboda — božji dar človeštvu (teologija človekove svobode), 68 str., mentor A. Strle.
13. Šamperl Janez, Sugestivnost in moč kretenj v liturgičnem dogajanju, 43 str., mentor M. Smolik.
14. Šarčević Luka, Krščanska nada i unutar-svjetska utopija budućnosti, 38 str., mentor F. Rode.
15. Škerlj Žarko, Božja beseda in liturgija kot središče Cerkve v odrešenjski zgodovini, III + 66 str., mentor F. Perko.
16. Štuhec Ivan, Odmevnost socialne okrožnice *Rerum novarum* v osrednjih slovenskih katoliških revijah — Rimski katolik 1889—1896 — Katoliški obzornik 1897—1906 — Čas 1907—1931, (2) + 53 str., mentor Š. Steiner.
17. Žagar Ludvik, Nastanek in razvoj novomeškega kolegialnega kapitlja, IV + 66 + VI str., mentor M. Benedik.

1981

1. Berčan Anton, Oznanjevalna vrednost Slomškovich pridig v Drobntinich, 44 str., mentor J. Oražem.
2. Bizjak Franc, Teološka izhodišča v Ratzingerjevem Uvodu v krščanstvo, 55 str., mentor A. Strle.
3. Božič Alojz p. Ciril, Religija in krščanstvo pri S. A. Tokarevu in v Enciklopediji, VIII + 51 str., mentor V. Fajdiga.
4. Erjavec Jože, Nekaj pogledov na budižem, 32 str., mentor F. Rode.
5. Gerčar Janez, Laiki in bogoslužje na okupiranem Gorenjskem (1941—1945), (2) + 69 str., mentor M. Smolik.
6. Godec Franc, Baraga in ljudska pobožnost, 55 str., mentor V. Fajdiga.
7. Hajšek Janko, Kristusovi osvobodenci, 45 str., mentor A. Strle.

8. Jagodic Ivan, Andrej Einspieler, narodni buditelj in glasnik slovenske besede pri bogoslužju, (2) + 32 str., mentor J. Oražem.

9. Jurišič Pero, Poslednje stvari u svetlu islamskog učenja, 37 str., mentor F. Rode.
10. Kmetec Martin, Človek in (ne)smisel ali vprašanje Boga v romanu Don Kihot, 104 str., mentor A. Strle.
11. Knep Milan, Osnovne razlike med krščanskim in marksističnim humanizmom, 83 str., mentor A. Stres.
12. Lavrih Peter, Evharistična skrivnost in verske sekte danes, II + 58 str., mentor A. Nadrah.
13. Obed Slavko, Učbenik Andreja Zamejca »Navod za spovedovanje« v odnosu do novega obrednika »Sveta pokora«, 33 str., mentor R. Valenčič.
14. Oršolič Marko, Nietzscheova bespoštedna borba protiv krščanstva — u očima Karla Jaspersa, 47 str., mentor F. Rode.
15. Pajk Slavko, Funkcija veselja v Don Boskovem preventivnem vzgojnem sistemu, 47 str., mentor V. Dermota.
16. Perčič Tone, Oznanjevalna moč glasbe in petja v liturgiji, 79 + (1) str., mentor J. Oražem.
17. Puškarič Ilija, Feuerbach u svetlu prvog i trećeg izdanja *Das Wesen des Christentums* i filozofije izmedju njih, 50 str., mentor A. Stres.
18. Sekolovnik Miha, Antropologija v delih o. Rogerja, 56 + III str., mentor A. Strle.
19. Tori Jože, Mormoni. »Jesusova Cerkev svetnikov zadnjih dni«, 74 str., mentor F. Rode.
20. Urbancl Andrej, S čim je škof Gnidovec pridobival ljudi?, 33 + (1) str., mentor V. Fajdiga.
21. Vozlič Štefan SDB, Liturgika v katehezi v XX. stoletju v Sloveniji, (2) + 43 + (2) str., mentor V. Dermota.

1982

1. Bešter Stanko, Teološka antropologija v luči spisov in življenja svetega Frančiška Asiškega, IX + 105 str., mentor A. Strle.
2. Cukjati Marko, Paragvajске redukcije, 82 str., mentor F. Rode.
3. Gašparič Janko, Frančišek Asiški nas učí moliti, III + 60 str., mentor F. Oražem.
4. Gavran Lovro, Pavlova pneumatologija (prema Rim 8), 45 str., mentor F. Rozman.

5. Gostečnik Kristian — Pavel, Temelji Frančiškovega bratstva, XIV + 87 str., mentor F. Oražem.

6. Juvan Franc, Zveličanje nevernih, 38 str., mentor A. Strle.

7. Kuralt Marjan, Vest v luči drugega vatičanskega koncila, 51 str., mentor M. Babnik.

8. Kutin Roman, Duhovna poglobitev v Notranjem gradu Terezije Avilske, III + 58 str., mentor F. Oražem.

9. Lapajne Vinko, Zakrament sprave v slovenskih veroučnih učbenikih za osemletko 1950—1980, 41 str., mentor R. Valenčič.

10. Makše Milena s. Irma, Zgodovina družbe Marijinih sester, IV + 88 + (7) str., mentor M. Benedik.

11. Matjašec Stanko, Kapucinski ordinandi v protokolih ljubljanskih škofov 1607—1781, 92 str., mentor M. Benedik.

12. Mihelčič Franc, Simbol — most do duhovnega sveta, 43 str., mentor A. Trstenjak.

13. Miroslavič Peter, Mnenja nekaterih nekristjanov o Jezusu, I + 32 + II str., mentor A. Nadrah.

14. Očkon Janez, Praateizem + prareligija, 106 str., mentor F. Rode.

15. Ogulin Silvestra s. Jožefa, Teologija križa pri svetem Pavlu, 78 str., mentor A. Nadrah.

16. Paljk Vinko, Zakoreninjenost Cerkve v skrivnosti presvete Trojice, (3) + 45 str., mentor A. Strle.

17. Pavli Štefan, Nekateri vidiki svobode na 2. vatikanskem koncilu, 60 str., mentor A. Strle.

18. Rustia dr. Anton, Pojmovanje o resničnosti in veri za odrasle kristjane. Premišljevanja Carla Martinija o izkustvu vere po Janezovem evangeliju, 38 str., mentor A. Strle.

19. Šelih s. Barbara, Vloga ženskih redovnih družb za ekumenizem, 2 + 50 + 2 str., + 2 pril., mentor F. Perko.

20. Škufca Stanislav, Psihološke osnove religiozne vzgoje v detinski dobi (od rojstva do 7. leta), (4) + 67 str., mentor V. Dermota.

21. Šomen Jože, Inkulturacija v Afriki, IV + 63 str., mentor D. Ocvirk.

22. Štefanič Stanko, Nagrobni napisi v črnomaljski dekaniji, 62 str., mentor M. Smolik.

23. Žabot Ivan, Svetost mladih. Sredstva in cilj vzgojnega dela svetega Janeza Boska, 45 + VIII str., mentor F. Oražem.

24. Žerdin s. Terezija M., Stališča do eku-

menizma v pravoslavni Cerkvi, (2) + 39 + (3) str., mentor F. Perko.

25. Žižek Francka, Hierarhično razmerje škof in duhovnik v izročilu cerkvenih očetov, VIII + 67 str., mentor S. Ojnik.

1983

1. Adamič Jože, Apostol Indijancev Bartolomé de Las Casas, (3) + 53 str., mentor D. Ocvirk.

2. Balažič Branko, Ministrant — tukaj in sedaj, 86 str., mentor V. Dermota.

3. Celar Janez, Ženska v Cerkvi včeraj in danes, 50 + VIII str., mentor F. Perko.

4. Cukjati Franc, Pastoralna skrb za Slovence v Argentini, 72 str., mentor R. Valenčič.

5. Čuk Rado, Človekovo dostojanstvo po nauku 2. vatikanskega koncila in papeža Janeza Pavla II., (3) + 85 str., mentor A. Strle.

6. Fajdiga Stanko, Moralni nauk o vesti pri Alojziju Šuštarju, 84 str., mentor R. Valenčič.

7. Filipič Venčeslav, Evharistija in današnji človek, 34 str., mentor A. Nadrah.

8. Gantar Evgen, O Kristusu v reviji Cerkev v sedanjem svetu, (3) + 53 str., mentor A. Nadrah.

9. Jan Branko, »Vstani in hodi...« Dokumenti papeža Janeza Pavla II. bolnikom ter uresničevanje njegovi misli v gibanju Bratstva bolnikov in invalidov, III + 112 str., mentor M. Šef.

10. Kerin Stane, Prizadevanje škofa Jegliča za zgodnje in pogostno obhajilo, (30) + 56 str., mentor M. Smolik.

11. Kimovec Slavko, Pogled Josipa Vidmarja na krščanstvo, (3) + 86 str., mentor A. Strle.

12. Krmelj Janez, Razodevanje učlovečene Besede in pot ljudi k veri v Avguštinovi razlagi Janezovega evangelija, 59 str., mentor I. Pojavnik.

13. Kržišnik Lojze, Misijonska dinamika Cerkve, 56 str., mentor V. Fajdiga.

14. Lavrič Karlo, Cerkev in neurejeni zakoni njenih članov, VI + 112 str., mentor M. Babnik.

15. Lisjak Franc (Vid), Marija — mati Kristusova in Cerkve, VI + 64 str., mentor A. Nadrah.

16. Maroša Tone, Vloga matere pri religiozni rasti otroka v prvi mladosti, (2) + 37 str., mentor V. Dermota.

17. Mavrič Tomaž, Splav kot problem pastorage, (2) + 73 str., mentor M. Šef.
18. Mervar Franc, Kristus kot ključ do smisla življenja pri Alešu Ušeničniku, 80 str., mentor A. Strle.
19. Pajk Marko, Socialna pravičnost pri prerokih, 57 str., mentor J. Krašovec.
20. Petek Jože, Pierre Teilhard de Chardin in sv. Frančišek Asiški — Kristusovi priči in prijatelja sveta, 76 str., mentor A. Strle.
21. Pinosa Rafael, Marijino mesto v pokoncilski prenovi salezijanske družbe, (2) + V + 84 str., mentor A. Nadrah.
22. Plešec Ciril, Pregled cerkvenih zavetnikov (v Sloveniji), (2) + 147 + V str., mentor M. Smolik.
23. Počivavšek Ludvik, Vzori, ideali in idoli, 37 str., mentor V. Dermota.
24. Potrebuješ Ivan, Bogoslužje v škofje-loških oznanilih, 58 str., mentor M. Smolik.
25. Sedej Andrej, Problemi verovanja mladih v pismih uredniku Ognjišča 1965—1974, 110 str., mentor R. Valenčič.
26. Slejko Rafael, Pojmovanje Jezusa Kristusa pri Milanu Machovcu, VI + 75 str., mentor A. Nadrah.
27. Šmrekar Janez, Romano Guardini o krščanskem bivanju, (2) + 43 str., mentor A. Strle.
28. Strle Dušan, Psihološki most med dušnim pastirjem in sodobnim človekom, 96 str., mentor A. Trstenjak.
29. Tadina Ivanka, Inkulturacija bogoslužja, 43 str., mentor M. Smolik.
30. Treven Jože, Nastanek in vsebina knjige Pot popolnosti Terezije Avilske, 44 str., mentor F. Oražem.
31. Vovk Andrej, Človek in morala, 69 str., mentor M. Babnik.
32. Zevnik Matej, Župnijski listi med obema vojnama in njihova oznanjevalna vrednost, 58 str., mentor J. Oražem.
4. Juhant Pavel, Človekova beda in veličina v Pascalovih »Mislih«, 70 str., mentor A. Strle.
5. Jurić Tomislav, Krščansko spasenje človeka i svijeta, IV + 43 str., mentor A. Nadrah.
6. Kalan Slavko, Dr. Gregorij Rožman in Katoliška akcija v Sloveniji, 83 str., mentor F. Perko.
7. Kerin Tone, Božji klic po situaciji, (2) + 41 str., mentor R. Valenčič.
8. Kovše Franc, Koncilske in pokoncilске oznanjevalne spodbude in njihova začetna odmevnost na Slovenskem, 60 str., mentor J. Oražem.
9. Kožuh Ivo, Župnije v Ljubljani ustanovljene po letu 1945, 94 + (1) + zemljevid, mentor R. Tominec.
10. Orlovac Ivo, Pavlova i apostolska povlastica prema novom kodeksu, 39 str., mentor S. Ojnik.
11. Pavlakovič Jože, Krstna simbolika na nekaterih krstnih kamnih in krstilnicah v Sloveniji, 69 str. + 30 str. fotogr., mentor A. Nadrah.
12. Planinšek Jože, Lazaristi na Slovenskem in jugoslovanska provinca, 123 str. (+ 12 str. fotogr.), mentor F. Dolinar.
13. Suban Alojz, Zveza med vero v Boga, v Kristusa in Cerkev pri J. H. Newmanu, 42 str., mentor A. Strle.
14. Šink Andrej, Jezusovo mesijanstvo v Janezovem evangeliju, 49 str., mentor F. Rozman.
15. Tomažič Jože, Resnica in morala, 76 str., mentor A. Stres.
16. Vehovar Jože, Pojem božje pravičnosti pri apostolu Pavlu, 36 str., mentor J. Krašovec.
17. Zore Stanko, Podoba Cerkve v spisih Zdenka Roterja, VII + 118 str., mentor F. Perko.

1984

1. Cingerle Vinko, Pričakovanje kot bistvena sestavina liturgije v adventnem času, 38 str., mentor M. Smolik.
2. Gržan Karel, Bog Jezusa Kristusa — odgovor na bivanjsko stisko današnjega človeka, 96 str., mentor A. Strle.
3. Hrastnik Jože, Človekovo srečanje s smrtjo in večnostjo, (2) + IV + 79 str., mentor J. Juhant.

1985

1. Andrijanić Petar, Suvremeni dijalog između katolika i muslimana u Bosni, 45 str., mentor str., mentor F. Perko.
2. Bidovec Anton, Pokoncilska liturgična prenova v Latinski Ameriki, 52 str., mentor M. Smolik.
3. Bizjak s. Štefka, Veselje v Lukovem evangeliju, (3) + 49 str., mentor F. Rozman.
4. Brečko Franc, Vzgoja v Modestovem domu, 111 str., mentor V. Dermota.

5. Čibej Silvester, Podoba duhovnika v delih Ivana Preglja, 80 str., mentor F. Oražem.

6. Dolenc Jurij, Poklicanost vseh k svetosti, III + 65 str., mentor F. Oražem.

7. Gorjup Tone, Srečanje z drugim v romanu Idiot F. M. Dostojevskega, V + 40 str., mentor V. Dermota.

8. Gregorič Herman, Salezijanska asistenca kot sodobna domska vzgoja, 57 str., mentor V. Dermota.

9. Jakopec Peter, Izvor ljudskih verovanj, 36 str., mentor F. Oražem.

10. Kožuh Dušan, Glas vpijočega v puščavi. (Pojmovanje sodobnega družbenega in gospodarskega življenja v delih dr. Andreja Gosarja), 81 str., mentor J. Gril.

11. Krečič Peter, Postava v Svetem pismu in moralni teologiji, 124 + IV str., mentor R. Valenčič.

12. Likar Bojan, Teološka usmerjenost Jean Daniélouja in njegov pomen za naš čas, 79 str., mentor A. Strle.

13. Mikec Polde, Smrt — meja življenja in možnost upanja, 35 str., mentor V. Dermota.

14. Ogorevc Ciril, Prva tri poglavja preroka Ozeja, (3) + 65 str., mentor ja J. Krašovec in J. Bizjak.

15. Petrič Franci, Župnija Rateče Planica nekaj in danes, 123 str., mentor M. Benedik.

16. Radež s. Martina, Do korenin. Duh kongregacije Ubogih šolskih sester naše ljube Gospe, (4) + 69 str., mentor F. Oražem.

Stepan Milan, Začetki slovenskega tiskanelega lekcionarja v dobi reformacije, 102 str., mentor M. Smolik.

18. Štrucelj Vinko, Verska vzgoja predšolskih otrok, 38 str., mentor V. Dermota.

19. Turk Jože, Duhovni poklici, 92 str., mentor V. Dermota.

20. Velimirov Tomáš, Duhovni lik v pastoralnem delu kardinala Jozsefa Mindszentyja, primasa Madžarske, (3) + 177 str., mentor F. Oražem.

21. Zakrajšek Peter, Teologija ikon, 79 str., mentor F. Perko.

2. Cevc Janez, Luč je in Bog je. Religioznost v Cankarjevih delih, 54 str., mentor F. Oražem.

3. Cuderman Blaž, Salezijanski misijoni Slovenski salezijanci in misijoni, 111 str., mentor F. Dolinar.

4. Čonč Jože, Ustvarjalnost pri osnovnošolski katehezi, 63 + (2) str., mentor I. Rojnik.

5. Ferencek Janez, Arhiv stolnega pevskega zbora v Mariboru (1750—1900), (2) + 50 str., mentor S. Lipovšek.

6. Furman Janez, Slovenska Cerkev v luči pokoncilske teologije, 45 str., mentor J. Rajhman.

7. Jakopič Jože, Katehetska duhovnost. Krščanska duhovnost pod katehetskim vidikom — poslanosti, 82 str., mentor F. Oražem.

8. Jamnik Tone, Eksistenca na meji med nebitjem in bitjo samo. Tillichova filozofska utemeljitev teologije, 131 str., mentor A. Stres.

9. Kalapiš Stojan, Religiozna rast otroka-cicibančka, 35 str., mentor V. Dermota.

10. Koštric Stanislav, Luteranski nauk o Cerkvi, 36 str., mentor S. Janežič.

11. Lavrinec Miha, Pride pri zaprtih vratih. Priprava na meditacijo, 77 str., mentor F. Oražem.

12. Leskovar Peter, Nauk o Cerkvi v slovenskih veroučnih učbenikih po letu 1945, (3) + III + 50 str., mentor F. Perko.

13. Lisjak Danilo, Mašni strežniki v službi cerkvenega občestva, 55 str., mentor M. Smolik.

14. Maučec Janez, Zgodovina in pastorala župnije sv. Ladislava v Beltincih, (2) + 50 str., mentor J. Rajhman.

15. Novak Janez, Evangelizacija v današnjem času. Razvoj misijonske misli in dejavnosti Cerkve od drugega vatikanskega koncila do Zakonika cerkvenega prava leta 1983 in primer evangelizacije pri Malgaših, 103 str., mentor D. Ocvirk.

16. Ovtar Tone, Ljudski misijoni pri nas po letu 1945, 35 str., mentor R. Valenčič.

17. Pasičnjek Jože, Katehetski tečajji na Mirenskem Gradu, 48 str., mentor I. Rojnik.

18. Pečnik Martin, Samostojnost osebnosti, 48 str., mentor V. Potočnik.

19. Potočnik Janez, Laiški apostolat mladih. Oblikovanje gojencev za apostolat in njihovo sodelovanje pri vzgojnem in apo-

1986

1. Brezovnik Branko, Tragično občutje Simona Gregorčiča (Pastoralni poizkus v Gregorčičevem ritualu žrtvovanja), (2) + 58 str., mentor J. Rajhman.

stolskem poslanstvu svetega Janeza Boska, 74 str., mentor A. S. Snoj.

20. Rajnar Jože, Metodika novih katehetskikh priročnikov od 5. do 8. razreda, 45 str., mentor I. Rojnik.

21. Rojko Alojz, Župnija sv. Štefana v Ljubljani 1962—1981, 83 str., mentor M. Benedik.

22. Skapin Aleksander, Blagoslovljen mož, ki zaupa v Gospoda (Jer 17,7), IV + 92 str., mentor J. Bizjak.

23. Suhoveršnik Ivan, Slomšek — pesnik, (4) + 58 str., mentor S. Janežič.

24. Štupnikar Jože, Človek v službi človeku. Redovniki skrbe za bolnike, 69 str., mentor M. Benedik.

25. Trošt Bogomir, Jeruzalemski kralj kot božji sin in duhovnik. Razlaga Ps 2 in Ps 110 ter njuno mesto v Stari in Novi zavezi, IV + 49 □ 20 str., mentor J. Krašovec.

26. Valjan Mato, Pastoral migracije u katoličkoj Crkvi i pastoral hrvatskih radnika na privremenom radu u Zapadnoj Europi, (3) + 46 str., mentor J. Gril.

27. Vidmar France, Zgodovinski drobci o župniji Hinje, 127 + (2) str., mentor F. Dolinar.

28. Zemljčič Borut, Razvezani in drugič poročeni (Preneha prvi zakon s sklenitvijo nove življenjske skupnosti?), V + 35 str., mentor S. Ojnik.

1987

1. Bizant Vlado, Razlike med ljudmi in duhovno življenje, (2) + 113 str., mentor F. Oražem.

2. Dominković Pavo, Krist da — Crkva ne, 46 str., mentor A. Strle.

3. Drašček Tone, Poslušanje in oznanjevanje: dve razsežnosti vere, 55 str., mentor D. Ocvirk.

4. Filej Jože, Jezus razpošlje dvaindesetdesetere (LK 10,1—16), IV + 87 str., mentor M. Peklaj.

5. Furar Tone, Poklicanost vseh k svetosti, 84 str., mentor F. Oražem.

6. Gnidovc Tone, Središčnost razodetja pri Romanu Guardiniju, 53 str., mentor A. Strle.

7. Kern Jože, Moralna in religiozna transcendenca pri V. E. Franklu, (3) + 108 str., mentor A. Stres.

8. Kobal Janez, Organskost in pomembnost Henri de Lubacovega dela, 61 str., mentor A. Strle.

9. Krajnc Marija, Župnija v sodobnem svetu (Župnija sv. Egidija — Šentilj — pod Turjakom), 53 + VII str. + zemljevid, mentor V. Potočnik.

10. Maršič Franc, Salezijanski misijonar na Kitajskem Jožef Geder, 54 str., mentor F. Dolinar.

11. Metličar Rok, Smrt, setev za življenje, II + 43 + 4 str., mentor V. Škafar.

12. Mirtek Janez, Sporočilo naših starih adventnih in božičnih pesmi. Nekateri oznajevalni vidiki od začetkov do leta 1800, 74 str., mentor A. S. Snoj.

13. Mozetič Ervin, Droga — smisel ali nesmisel?, 102 str., mentor V. Škafar.

14. Oršolič Marko, Josip Markušić kao preteča dijaloga, 41 str., mentor A. Stres.

15. Plohl Miran, Ponovno javljanje starih oblik religioznega, III + 69 str., mentor V. Škafar.

16. Poličar Jože, Krščanske prvine v delu Aleksandra Solženicina, predvsem v romanu »Prvi krog«, (3) + 52 str., mentor F. Perko.

17. Šavs Janez, Ateizem in krščanstvo, (3) + 99 str., mentor A. Strle.

18. Zabret Jože, Ljudska vernost in doba sekularizacije. Pomen in problemi ljudske vernosti in ljudskih pobožnosti v današnjem času, 69 str., mentor M. Smolik.

1988

1. Banič Marjan, Pastoralna usmerjenost II. vatikanskega koncila (1965—1985), 37 str., mentor J. Rajhman.

2. Cimerman p. Krizolog (Martin), Antropološka in teološka izhodišča Navodila o daru življenja, (2) + 69 str., mentor V. Škafar.

3. Čonč Vinko, Molitve pri umirajočih (ordo commendationis animae - ordo commendationis morientium), XIV + 192 str., mentor M. Smolik.

4. Čuden Marjan, Oznanjevalna govornica v predšolski dobi. Razvoj govora in ustrezno oznanjevanje, 55 str., mentor A. S. Snoj.

5. Durič Vladimir, Cerkev in delavstvo v času od njegovega nastanka do okrožnice Rerum novarum, 85 str., mentor J. Juhant.

6. Görgner Janez, Psihiatrična in krščanska skrb za duševno bolne in motene osebe, II + 62 str., mentor M. Šef.

7. Horvat Zvone, Skrb za slušno prizadete. Kratek zgodovinski pregled dela s slušno prizadetimi in nekaj smernic za sodobno katehezo, 123 str., mentor A. S. Snoj.



8. Ilijaš Jože, AIDS kot medicinski in etični problem, (2) + 52 str., mentor R. Valenčič.
9. Istenič Ciril, France Mihelčič — duhovnik, govornik in pisatelj. Oris njegovega dela s poudarkom na homiletični reviji »Sejavec«, 70 str., mentor A. S. Snoj.
10. Ivančič Janko, Deško vzgajališče na Selu, 127 str., mentor V. Dermota.
11. Jasenc Janez, Eksegeza psalma 78, 62 str., mentor J. Krašovec.
12. Kodela Zoran, Premišljevalna molitev, (3) + 71 str., mentor A. Pirnat.
13. Kovač Primož, Ustanovitev kapucinskega samostana v Škofji Loki, 53 str., mentor M. Benedik.
14. Kožuh Štefan, Človekov odnos do stvarstva. Ekološki problemi v luči teologije, 55 str., mentor C. Sorč.
15. Kranjec Ivan, Zgodovina rožnega venca, 45 str., mentor S. Lipovšek.
16. Kušar Roman, Eksegeza psalma 104, 51 str., mentor J. Krašovec.
17. Lampret Andrej, Cottolengova ljubezenska služba ubogim in njegovo zaupanje v božjo previdnost, (2) + 53 str., mentor V. Grmič.
18. Matjaž Milan, Kristjan pred zgodovino. Filozofski in teološki pristop k zgodovini, 84 str., mentor A. Pirnat.
19. Mihelčič Janez, Terezija Avilska — učiteljica kontemplativne molitve, 64 str., mentor F. Oražem.
20. Murko Franc, Nekateri vidiki podobe duhovnika v Pastoralnem vodilu sv. Gregorija Velikega, 69 str., mentor I. Pojavnik.
21. Muršec Jože, Pastoralna alkoholizma, (2) + V + 81 str., mentor M. Šef.
22. Osredkar Mari Jože, Gospod pa me rešuje iz smrti. Nekaj teoloških vidikov smrti, 105 str., mentor D. Ocvirk.
23. Petrič Alojz, Strah in beg pred smrtjo, (3) + 52 str., mentor V. Škafar.
24. Platovnjak Ivan, Odrešenje kot zadostitev. Problem Anzelmov teorije zadostitve danes, 56 str., mentor A. Lah.
25. Plohl Marjan, Meško in njegov odnos do naroda in domovine, 53 str., mentor S. Janežič.
26. Plut Jože, Cerkev v Cerkovni ordnngi. Ali je Trubarjevo pojmovanje Cerkve res samosvoje?, 57 str., mentor F. Perko.
27. Potočnik Lucijan, Ontologija Cerkve pri Nikolaju Berdjajevu. Oris eklezilogije in poskus ponovnega ovrednotenja, 224 str., mentor F. Perko.
28. Pregelj Milan, Cerkveno življenje v srbski pravoslavni Cerкви, 62 str., mentor F. Perko.
29. Prelovšek Tomaž, Krajevna in vesoljna Cerkev pri škofu A. M. Slomšku, 42 str., mentor F. Perko.
30. Rustja Božo, Versko-teološka misel v delih Alojza Rebule, 92 + 6 str., mentor A. Strle.
31. Šarčević Ante, Eklezilogija Karla Adama, 44 str., mentor A. Strle.
32. Šemrl Stanko, Človek — spolno bitje. Predzakonski spolni odnosi in dostojanstvo človeka, 50 str., mentor V. Škafar.
33. Stanovnik Vid, Cerkev in kultura v pisnih in govornih papeža Janeza Pavla II., 59 str., mentor D. Ocvirk.
34. Stritar s. Aleša, Avdiovizualna dinamontaža pri katehezi. Posredovanje simbolike velikonočne sveče desetletnim otrokom, 75 str. + 32 diapozitivov + kasete, mentor A. S. Snoj.
35. Trepel Janez, Cerkev v Stranjah, 75 str., mentor E. Cevc.
36. Trstenjak Franc, Pastoralna krsta v mariborski škofiji po II. vatikanskem koncilu, (5) + 49 str., mentor S. Lipovšek.
37. Tržan Miro, Uporabnost simbola pri oznanjevanju. Moč simbolne govornice, 55 str., mentor A. S. Snoj.

1989

1. Bilandžič Marinko, Človek med skrivnostjo greha in spreobrnjenja, 44 str., mentor A. Strle.
2. Bolčina Karel, Škofovski obredi v oglejski Cerкви, 59 str., mentor M. Smolik.
3. Božnar Janez, Škofjeloški pasijon, 45 str., mentor M. Mahnič.
4. Čuk Marjan, Trpljenje razkriva pravo podobo Boga in človeka, 87 str., mentor F. Oražem.
5. Dular Anton, Marijina navzočnost v življenju in delu škofa Janeza Franciška Gnidovca, 44 str., mentor A. Štrukelj.
6. Furlan Alojz, Pastoralno-katehetska skrb za duševno prizadete in vedejsko motene, 57 str., mentor A. S. Snoj.
7. Kos Milan, Ustanovitev samostana sv. Franciška v Piranu in nekateri važnejši dogodki do leta 1579, 53 str., 2 prilogi, mentor M. Benedik.
8. Kovač Mirjam, »Različni so darovi, Duh pa je isti«, 61 str., mentor S. Ojnik.

9. Krampač Štefan, Mladinski pevski zbor kot pevska, verska in prijateljska skupina. Sociološke značilnosti skupine ter analiza ustanovitve in delovanja mladinskega pevskega zbora v župniji Šentrupert, 85 str., mentor V. Potočnik.
10. Kranjc Sergij, Katehetska misel Alberta Metlikovca, 75 str., mentor A. S. Snoj.
11. Lampret Marjan, Integralni humanizem, 70 str., mentor A. Stres.
12. Likar Franc, Blagor ji, ki je verovala (oris vere prebl. Device Marije po nauku papeža Janeza Pavla II.), 58 str., mentor I. Pojavnik.
13. Marčun Peter, Podoba sodobnega duhovnika, 40 str., mentor V. Škafar.
14. Markeš Janez, Vloga subjekta v Vebrovem filozofskem sistemu, 60 str., mentor J. Juhant.
15. Nosan Jože, Zgodovina župnije Šmarje-Sap, 111 str., mentor M. Benedik.
16. Onušič Simon, Congarjev nauk o Svetem Duhu — Gospodu, ki oživlja, 119 str., mentor A. Strle.
17. Pelc Franc, O duhovnosti slikarstva, (2) + 35 str., mentor A. Pirnat.
18. Petauer Branko, Zgodovina cistercijanskega brevirja, 72 str., mentor M. Smolik.
19. Rola Marjan, Orgle v mariborski dekaniji, 80 str., (45 fotogr.), mentor M. Potočnik.
20. Špeh Jože, Logos v prologu četrtega evangelija, 46 str., mentor F. Rozman.
21. Šraml Marko, Osvobajanje pri Leonardu Boffu in polnost odrešenja po navodilu o krščanski svobodi in osvoboditvi, 44 str., mentor V. Grmič.

Zbral France Milavec

## Vpis študentov

Kratice:

LJ — ljubljanska nadškofija, MB — mariborska škofija, KP — koprška škofija, fr — frančiškani, kap — kapucini, min — minoriti, DJ - jezuiti, CM — lazaristi, SDB — salezijanci, rce — redovnice, laik — laiki, drg — drugi.

leto	škofije			redovniki					drugi			vsi	
	LJ	MB	KP	fr	kap	min	DJ	CM	SDB	rce	laik		drg
1972—73	92	97	36	16	2	27	—	19	26	13	9	10	337
1976—77	61	53	22	17	6	11	7	8	31	3	11	3	233
1977—78	50	61	18	12	5	9	7	8	24	8	12	6	220
1978—79	46	44	15	10	3	8	6	11	23	6	9	1	183
1979—80	44	48	15	12	3	5	9	9	22	5	6	16	194
1980—81	36	34	13	12	2	3	7	6	16	7	5	1	142
1981—82	33	35	15	9	3	4	2	10	16	6	10	2	145
1982—83	38	34	20	9	3	4	3	8	19	7	16	2	163
1983—84	44	83	19	17	5	3	—	6	19	3	12	3	169
1984—85	47	39	17	12	5	3	—	4	23	4	8	4	166
1985—86	47	35	20	10	8	4	—	4	29	6	20	7	191
1986—87	47	35	22	11	6	3	2	4	20	4	22	6	182
1987—88	52	35	19	15	5	5	2	5	14	3	22	5	182
1988—89	52	35	18	15	5	5	4	4	14	3	34	4	193
1989—90	61	27	22	12	3	5	6	7	12	2	33	8	198



## Uslužbenci

**BREGANT France**, rojen 21. septembra 1915 v Malečniku (sv. Petru) pri Mariboru. Klasično gimnazijo z maturo je opravil v Mariboru (1934), študij teologije na Bogoslovnem učilišču v Mariboru (1934—1939) ter na Teološki fakulteti v Ljubljani, kjer je diplomiral leta 1949. Tajnik TF od 1949 do 1958, nato tajnik oddelka za montanistiko ter referent za računovodska in gospodarska vprašanja na Fakulteti za naravoslovje in tehnologijo od 1958 do 1965, ko je bil upokojen.

**KOŠIR Jože**, rojen 30. avgusta 1907 v Ljubljani. Klasično gimnazijo z maturo je opravil v Ljubljani (1925), teološke študije pa na TF v Ljubljani (1925—1930). V duhovnika posvečen 29. 6. 1930. Kaplan v Kranju (1930—1934), prefekt v Marijanišču (1934—1936), profesor verouka na III. realni gimnaziji v Ljubljani (Bežigrad, 1936—1950), knjižničar v Škofijski knjižnici v Ljubljani in na Teološki fakulteti do 1953. Leta 1958 je postal rektor cerkve sv. Trojice v Ljubljani in tam prvi župnik novoustanovljene župnije (1967). Umril 18. februarja 1973 v Ljubljani.

**KIMOVEC Slavko**, rojen 16. maja 1957 v Ljubljani, bivajoč v Vodichah nad Ljubljano. Končal je srednjo elektrotehnično šolo in se 1978 vpisal na Teološko fakulteto v Ljubljani, kjer je l. 1984 diplomiral. Kaplan v Škofji Loki (1984-1987), od 1988 duhovni

pomočnik pri sv. Katarini pri Medvodah. Na Filozofski fakulteti v Ljubljani študira knjižničarstvo (1988) in je hkrati pomočnik v knjižnici TF v Ljubljani.

**MILAVEC France**, rojen 4. junija 1943 v Ljubljani. Klasično gimnazijo z maturo je končal l. 1962. Na filozofski fakulteti v Ljubljani je študiral indoevropsko primerjalno jezikoslovje - staro orientalistiko in diplomiral 1968. L. 1968 se je vpisal na teološko fakulteto in 1974 diplomiral. Po šestletni kaplanski službi v Ljubljana-Polje (1974-1980) je odšel za eksposita v Bevke. Od l. 1980 je pomočnik v knjižnici TF v Ljubljani.

**PETERLIN Jože**, rojen 2. novembra 1911 v Vinjem Vrhu (Novo mesto), umrl 4. marca 1976 v Trstu. Gimnazijske študije je opravil v Novem mestu in Ljubljani (1934). Študiral in diplomiral slavistiko v Ljubljani (1941). Knjižničar v NUK-u (1940), nato tajnik Teološke fakultete v Ljubljani (1942—1945). Ob koncu vojne odšel na Koroško, nato v Trst, kjer je razvil bogato dejavnost kot pedagog-profesor, prosvetni delavec, kritik, igralec, režiser, urednik in organizator. Služboval je na Radiu Trst (slovenske oddaje), učiteljskišču, znanstvenem liceju in drugih srednjih šolah. Za radijski oder je pripravil na tisoče oddaj; ustanovil je družinsko-literarno revijo Mladika; l. 1966 je

organiziral študijske dneve v Dragi (sedaj na Opčinah pri Trstu) in jih deset let sam vodil. Bil je osrednja osebnost kulturnega življenja v Trstu v času po vojni. — Prim. PSBL XI, 645—647.

**RUS Helena**, rojena 11. aprila 1931 v Ljubljani. Srednjo ekonomsko šolo z maturo je opravila v Ljubljani (1950). Administratorica na Teološki fakulteti v Ljubljani od 1950 do 1958, nato je opravljala delo tajnice fakultete do leta 1989, ko je dodeljena v pomoč knjižnici. Upokojena leta 1985.

**STOPAR Cecilija s. Gabrijela**, rojena 5. novembra 1926 v Ljubljani. Srednjo medicinsko šolo je končala v Nišu (1961), teološko fakulteto pa v Ljubljani (1961-1967). Leta 1967 je sprejeta kot knjižničarka na TF; medtem je študirala knjižničarstvo in opravila strokovni izpit (1974). Po letu 1975, ko je prenehala službo na TF, se posveča katehetskemu delu.

*Članki:* Razni zapisi v redovnih glasilih in pastoralni reviji CSS.

**ŠKULJ Edo**, se je rodil 23. maja 1941 Podsmreko (Velike Lašče). Po vojni se je s starši izselil v Buenos Aires, kjer je obiskoval osnovno in srednjo šolo ter teologijo v slo-

venskem semenišču. Posvečen 18. decembra 1965. Nato je študiral cerkveno glasbo na Pontificio Istituto di Musica sacra v Rimu, kjer je leta 1972 dosegel doktorat iz cerkvene glasbe z disertacijo Stanko Premrl — cerkveni glasbenik. Hkrati je dosegel magisterij iz teologije na Lateranski univerzi. V letih 1972 do 1975 je bil dušni pastir slovenskih zdomcev v Frankfurtu (ZRN), od leta 1975 pa živi v Ljubljani, kjer je postal stolni vikar in voditelj ŠPS za cerkveno glasbo. Od leta 1976 je urednik revije Cerkevni glasbenik in številnih drugih cerkvenoglasbenih izdaj. Od leta 1985 je zunanji sodelavec Muzikološkega instituta ZRC SAZU. S članki in razpravami o cerkveni glasbi in glasbenikih sodeluje na številnih mednarodnih simpozijih, kakor tudi pri SBL in Enciklopediji Slovenije. Od 1. septembra 1989 je tajnik TF.

*Samostojne izdaje:* Stanko Premrl — cerkveni glasbenik, Ljubljana 1977; Bibliografsko kazalo CG, Ljubljana 1978; Orgle na Slovenskem (z M. Bizjakom), Ljubljana 1985; Ljubljanske orgle, Ljubljana 1985; Orgle v Ljubljanski nadškofiji, Ljubljana 1987; Orgle v ljubljanski stolnici, Ljubljana 1989; Nove in obnovljene orgle I, Ljubljana 1990; Orgle v Ljubljani (rokopis v založbi); Iacobus Gallus: Opus musicum (v 13 knjigah), Ljubljana 1985—90.

*Uredil:* Hvalimo Gospoda (s T. Smerkoljem), Ljubljana 1978; Slavimo Gospoda (z M. Smolkom), Celje 1988; Cerkevna zborovska pesmarica (v 12 zvezkih).

Akademsko leto 1989/90  
stanje 31. decembra 1989

*Veliki kancler*

**dr. Alojzij ŠUŠTAR**  
ljubljanski nadškof in metropolit

*Dekan*

**dr. Rafko Valenčič**

*Prodekana*

**dr. Stanko Ojnik**, za Maribor,  
predstojnik oddelka

**dr. Janez Juhant**, za Ljubljano

*Redni profesorji*

**GRMIČ Vekoslav**, dr. teologije, za sistematično dogmatiko (Mb); predstojnik katedre za dogmatično teologijo; Slomškov trg 20, 62000 Maribor, tel. 062/29—895.

**ORAŽEM France**, dr. teologije, mag. duhovne teologije, za duhovno teologijo; predstojnik katedre za moralno teologijo; Dolničarjeva 4, 61000 Ljubljana, tel. 061/310—682.

**ROZMAN France**, dr. teologije, mag. bibličnih ved, za biblični študij Nove zaveze; Partizanska 23, 61000 Ljubljana.

**SMOLIK Marijan**, dr. teologije, mag. liturgike, za liturgiko; predstojnik katedre za liturgiko; Dolničarjeva 4, 61000 Ljubljana, tel. 061/327—891; 310—682.

**VALENČIČ Rafko**, dr. moralne teologije, za pastoralno teologijo; predstojnik katedre za pastoralno teologijo; Trubarjeva 80, 61000 Ljubljana, tel. 061/312—378.

*Izredni profesorji*

**BENEDIK Metod**, ofm cap., dr. cerkvene zgodovine, dipl. teolog, za cerkveno zgodovino; predstojnik katedre za cerkveno zgodovino; Novi svet 5, 64220 Škofja Loka, tel. 061/620—970.

**KRAŠOVEC Jože**, dr. bibličnih ved, dr. filozofije, dr. teologije in zgodovine religij—religijske antropologije, za biblični študij Stare zaveze (Lj, MB); predstojnik katedre za biblične študije; Dolničarjeva 1, 61000 Ljubljana, tel. 061/310—785.

**OJNIK Stanko**, dr. teologije, dr. obojnega prava, mag. civilnega prava, za cerkveno pravo; predstojnik katedre za cerkveno pravo (Lj, Mb); Tyrševa 14, 62000 Maribor, tel. 062/26—860.

**PERKO Franc**, dr. teologije, mag. vzhodnega bogoslovja, za osnovno in ekumensko bogoslovje; nadškof-metropolit v Beogradu, Svetozara Markovića 20, 11000 Beograd, tel. 011/334—846.

**STRES Anton**, CM, dr. teologije in filozofije, za filozofijo; predstojnik katedre za filozofijo; Maistrova 2, 61000 Ljubljana, tel. 061/317—230.

*Docenti*

**JUHANT Janez**, dr. filozofije, mag. teologije, za filozofijo; Sora 40, 61215 Medvode, tel. 061/611—405.

**OCVIRK Drago**, CM, dr. teologije, za osnovno bogoslovje in misiologijo, predstojnik katedre za osnovno bogoslovje;

Šentjakob 33, 61231 Ljubljana—Črnuče, tel. 061/374—808.

**POJAVNIK Ivan**, dr. teologije, mag. filozofije, za patrologijo; predstojnik katedre za zgodovino krščanske literature in nauka; Dolničarjeva 1, 61000 Ljubljana.

**ROJNIK Ivan**, dr. pedagoških ved, mag. filozofije, dipl. teolog, za oznanjevalno teologijo (Mb); Sladka gora 11, 63240 Šmarje pri Jelšah, tel. 063/824—161.

**SNOJ Alojzij Slavko**, SDB, dr. teologije, dipl. katehetike, za oznanjevalno teologijo; predstojnik katedre za oznanjevalno teologijo; Rudnik 1/9a, 61000 Ljubljana, tel. 061/214—445.

**ŠTRUKELJ Anton**, dr. teologije, mag. vzhodnega bogoslovja, za dogmatiko in ekumenizem; Dolničarjeva 4, 61000 Ljubljana, tel. 061/310—682.

#### *Habilitirani docenti*

**BEDERNJAK KAREL**, dr. teologije, mag. moralne teologije, pri katedri za moralno teologijo (Mb); Sv. Jurij ob Pesnici, Jurovski vrh 5, 62201 Zgornja Kungota, tel. 062/658—630 (g. Trampuž).

**PEKLAJ Marijan**, dr. teologije, mag. bibličnih ved, pri katedri za biblične vede; Trg osvoboditve 17, 61000 Ljubljana, tel. 061/224—864.

**SORČ Ciril**, dr. teologije, pri katedri za dogmatiko; Jurčičeva 29, 66250 Ilirska Bistrica, tel. 067/81—000.

#### *Višji predavatelji*

**BIZJAK Jurij**, dr. teologije, mag. bibličnih ved, za biblični študij Stare zaveze; Gabrijanova 19, 65271 Vipava, tel. 065/65—023.

**CEVC Emilijan**, dr. znanosti — umetnostne zgodovine, redni član SAZU, za zgodovino in varstvo sakralne umetnosti; Zlatek 55a, 61000 Ljubljana, tel. 061/575—904.

**ČRNILOGAR Otmar**, dipl. teolog, dipl. klasični filolog, za latinščino; Podraga 78, 65271 Vipava, tel. 065/69—011.

**DOLENC Bogdan**, dr. teologije, za osnovno in ekumensko bogoslovje; Mala Loka 8, 61230 Domžale, tel. 061/373—009.

**GRIL Janez**, dr. socioloških ved, dipl. teolog, za pastoralno sociologijo; Poljanska 4, 61000 Ljubljana, tel. 061/312—593.

**KOŠIR Borut**, dr. obojnega prava, dipl. teolog, za cerkveno pravo; Jurčičev trg 2, 61000 Ljubljana, tel. 061/211—136.

**LAH Avguštin**, dr. teologije, za dogmatiko (Mb); Slivnica 5, 62312 Orehova vas — Slivnica tel. 062/605—730.

**LIPOVŠEK Stanko**, dr. liturgike, dipl. teolog, za liturgiko (Mb); Slomškov trg 20, 62000 Maribor, tel. 062/25—761.

**MAHNIČ Mirko**, dipl. filozof, za retoriko in stilistiko; Pod hribom 58c, 61000 Ljubljana, tel. 061/555—406.

**MLINAR Anton**, dr. moralne teologije, za moralno; Trubarjeva 3, 68000 Novo mesto, tel. 068/21—130.

**PIRNAT Alojz**, dr. duhovne teologije, za duhovno teologijo (Mb); Slomškov trg 20, 62000 Maribor, tel. 062/25—271.

**POTOČNIK Marijan**, dipl. teolog, dipl. cerkvene glasbe, za cerkveno glasbo (Mb); Slomškov trg 20, 62000 Maribor, tel. 062/25—761.

**POTOČNIK Vinko**, dr. socioloških ved, dipl. teolog, abs. psihologije, za sociologijo in psihologijo (Lj, Mb); Slomškov trg 20, 62000 Maribor, tel. 062/25—761.

**SNOJ Alojz**, dr. obojnega prava, dipl. teolog, za cerkveno pravo; Prvomajska 14, 61000 Ljubljana, tel. 061/442—340.

**ŠEF Marijan**, DJ, dr. medicine, dipl. teolog, za pastoralno medicino (Lj, Mb); Gornji trg 18, 61000 Ljubljana, tel. 061/221—727.

**ŠKAFAR Vinko**, OFM cap, dr. teologije, za pastoralno teologijo (Mb); Potrčeva 24, 62250 Ptuj, tel. 062/771—884.

**ŠKRABL Franc**, SDB, dr. pedagoških ved, dipl. teolog, za pedagogiko; Rudnik 1/9a, 61000 Ljubljana, tel. 061/214—445.

**ŠTUHEC Ivan**, dr. moralne teologije, za moralno (Lj, Mb); Slomškov trg 20, 62000 Maribor, tel. 062/25—761.

**TROŠT Jože**, mag. cerkvene glasbe, dipl. teolog, za cerkveno glasbo; Študentovska 7, 61000 Ljubljana, tel. 061/322—944.

**URBANIČ Jože**, dr. filozofije, dipl. teolog, za filozofijo; Vita Kraigherja 2, 62000 Maribor, tel. 062/745—267.

**VODEB Rafko**, mag. filozofije in teologije, dipl. umetnostne zgodovine, za zgodovino in varstvo krščanske umetnosti (Mb); Turno 13, 63263 Gorica pri Slivnici, tel. 063/745—267.

#### *Asistentka*

**NEŽIČ Julka**, mag. liturgike, dipl. teologinja, pri katedri za liturgiko (Mb); Slomškov trg 19, 62000 Maribor, tel. 062/25—271.



*Predavatelji v pokoju*

**DERMOTA Valter**, SDB, dr. pedagoških ved, mag. filozofije in teologije; Ob Ljubljani 34, 61000 Ljubljana, tel. 061/447—217.

**JANEŽIČ Stanko**, dr. vzhodnega bogoslovja, še predava ekumensko bogoslovje; Slomškov trg 20, 62000 Maribor, tel. 062/25—271.

**JAŠ Karel**, dipl. teolog; Šentilj pod Turjakom 43, 62382 Mislinja, tel. 062/845—140.

**NADRAH Anton**, O Cist, opat, dr. teologije; Stična 17, 61295 Ivančna gorica, tel. 061/783—100.

**ORAŽEM Janez**, dr. teologije, Dolničarjeva 4, 61000 Ljubljana, tel. 061/313—329.

**PLEMENITAŠ Franc**, dr. teologije; še predava dogmatiko; 62295 Starše 7, tel. 062/688—306. Umrli 24. 11. 1989.

**RAJHMAN Jože**, dr. teologije in filozofije; še predava pastoralno teologijo; Slomškov trg 20, 62000 Maribor, tel. 062/25—761.

**RODE Franc**, CM, dr. teologije; tajnik Papeškega sveta za dialog z neverujočimi; Via Pompeo Magno 21, 00192 Roma, Italija, tel. 321—66—28.

**STRLE Anton**, dr. teologije; Poljanska 4, 61000 Ljubljana, tel. 061/312—593.

**TOMINEC Roman**, OFM, dr. filozofije, Kuzmičeva 6, 61000 Ljubljana, tel. 061/314—593.

**TRSTENJAK Anton**, dr. filozofije in teologije, redni član SAZU; Resljeva 7, 61000 Ljubljana, tel. 061/315—740.

**ZAFOŠNIK Gregor**, dipl. teolog, dipl. glasbenik; Slomškov trg 20, 62000 Maribor, tel. 062/25—761.

**Orglarski tečaj**

Voditelj v Ljubljani mag. Jože Trošt, voditelj v Mariboru Marijan Potočnik.

*PREDSTOJNIKI KATEDER*

1. Katedra za filozofijo  
**izredni prof. dr. Anton Stres**
2. Katedra za biblične vede  
**izredni prof. dr. Jože Krašovec**
3. Katedra za osnovno teologijo  
**docent dr. Drago Ocvirk**
4. Katedra za zgodovino krščanske literature in nauka  
**docent dr. Ivan Pojavnik**
5. Katedra za dogmatično teologijo  
**redni prof. dr. Vekoslav Grmič**
6. Katedra za moralno teologijo  
**redni prof. dr. France Oražem**
7. Katedra za cerkveno pravo  
**izredni prof. dr. Stanko Ojnik**
8. Katedra za oznanjevalno teologijo  
**docent dr. Alojzij Slavko Snoj**
9. Katedra za liturgiko  
**redni prof. dr. Marijan Smolik**
10. Katedra za pastoralno teologijo  
**redni prof. dr. Rafko Valenčič**
11. Katedra za cerkveno zgodovino  
**izredni prof. dr. Metod Benedik**
12. Katedra za dialog  
**v. d. izredni prof. v pok. dr. Stanko Janežič**

*INSTITUTI IN TEČAJI*

**Institut za zgodovino Cerkve (IZC, 1978)**  
Predstojnik dr. Metod Benedik

**Institut za filozofijo (1989)**  
predstojnik dr. Anton Stres

**Pastoralni institut (1989)** (v Mariboru)  
Predstojnik dr. Vinko Potočnik

**Teološko-pastoralni tečaj (s katehetsko specializacijo)**

Predstojnik dr. Alojzij S. Snoj; voditeljica v Ljubljani mag. Karmen Ocepek, voditeljica v Mariboru mag. Julka Nežič.

*KNJIŽNICA*

Knjižničar: dr. Marijan Smolik, v. d.; sodelavci: Slavko Kimovec, dipl. teolog, stud. knjižničarstva, France Milavec, dipl. teolog in filolog, Helena Rus, ekonomski tehnik.

*TAJNIŠTVO*

Tajnik: dr. Edo Škulj, dr. cerkvene glasbe, mag. teologije.

*PREDAVATELJI ŽIVIH JEZIKOV*

**BIZJAK Mihaela**, O.S.U., dipl. romanist-germanist, za francoščino; Sveti Duh 57, 64220, Škofja Loka, tel. (064) 44-498.

**PRAUSMÜLLER Ralph**, dipl. germanist, za nemščino; Kardeljeva ploščad 12, 61000 Ljubljana.

**PRIMOŽIČ Ana**, dipl. germanist, za nemščino; Rodine 53, 64274 Žirovnica na Gorenjskem, tel. (064) 80-360.

**OKORN Stane**, dipl. teolog, dipl. romanist, za italijanščino; Želumlje 46, 61292 Ig pri Ljubljani, tel. (061) 662-246.

**STANOVNIK Justin**, dipl. klasični filolog in germanist, za angleščino; Teslova 7, 61000 Ljubljana, tel. (061) 225-267.

**SMEJ Jožef**, dr. teologije, za madžarščino; Slomškov trg 19, 62000 Maribor, tel. (061) 21-271.

## Imensko kazalo biografij

<b>Aleksič Jakob</b>	57	Jere Franc	55
Alt Vigilij	93	Juhant Janez	50
<b>Babnik Matija</b>	86	<b>Kimovec Franc</b>	123
Bartelj Ludvik	49	Klemenčič Drago	113
Bedernjak Karel	86	Košir Borut	93
Benedik Metod	122	Košmerlj Alojzij	100
Bizjak Jurij	58	Kovač Edvard	49
Breclj Anton	113	Krašovec Jože	59
<b>Cajnkarc Stanko</b>	58	Krošl Jože	104
Cevc Emilijan	122	<b>Lah Avguštin</b>	81
Cuderman Mirko	106	Lenček Ignacij	87
<b>Črnilogar Otmar</b>	74	Lešnik Rafko	114
<b>Debevec Franc</b>	113	Lipovšek Stanko	103
Demšar Jožef	100	Lukman Franc Ksaver	74
Dermota Valter	100	<b>Mahnič Mirko</b>	100
Dolenc Bogdan	67	Miklavčič Maks	124
Dolinar M. France	122	Mlinar Anton	87
Dostal Josip	123	Močnik Vinko	94
Držečnik Maksimilijan	58	<b>Nadrah Anton</b>	81
<b>Erlich Lambert</b>	68	Nežič Julka	103
<b>Fabijan Janez</b>	79	<b>Ocvirk Drago</b>	70
Fajdiga Vilko	68	Odar Alojzij	94
Fric Franc	74	Ojnik Stanko	94
<b>Glinšek Franc</b>	74	Opeka Mihael	102
Gril Janez	113	Oražem France	87
Grivec Franc	69	Oražem Janez	114
Grmič Vekoslav	89	<b>Peklaj Marijan</b>	60
<b>Ilc Josip</b>	74	Perko France	71
<b>Janežič Stanko</b>	128	Pirnat Alojz	88
Janžekovič Janez	50	Plemenitaš Franc	81
Jeraj Josip	86	Pogačnik Jožef	95
		Pojavnik Ivan	75
		Potočnik Ciril	106

Potočnik Ignacij	107	<b>Šef Marijan</b>	117
Potočnik Marijan	107	Škafar Vinko	117
Potočnik Vinko	115	Škrabl Franc	103
Premrl Stanko	107	Štuhec Ivan	89
<b>Rajhman Jože</b>	116	Štrukelj Anton	83
Rode Franc	71	Šuštar Alojzij	89
Rojnik Ivan	102	<b>Tominec Roman</b>	124
Rozman France	61	Trošt Jože	108
Rožman Gregorij	95	Trstenjak Anton	51
<b>Slavič Matija</b>	61	Truhlar Karel Vladimir	90
Smolik Marijan	107	Turk Josip	105
Snoj Alojzij	96	<b>Ujčić Josip</b>	90
Snoj Alojzij Slavko	102	Urbanič Jože	52
Snoj Andrej	62	Ušeničnik Aleš	52
Snoj Venčeslav	108	Ušeničnik Franc	108
Sorč Ciril	82	<b>Valenčič Rafko</b>	118
Srebrnič Josip	76	Veider Janez	125
Steiner Štefan	88	Vodeb Rafko	125
Steska Viktor	124	<b>Zafošnik Gregor</b>	109
Stres Anton	51	Zore Janez	126
Strle Anton	82		

## SUMMARY

In the year 1989 — the Theological Faculty of Ljubljana celebrated its seventieth year of uninterrupted work. The commemoration of the fact was given special emphasis on the annual Faculty Day, March 7th 1989, which is devoted to St. Thomas Aquinas, the patron saint of higher theological education. The present edition of the Theological Review, which has been the Faculty's voice since 1921, wishes to retrace, in outline, the Faculty's progress in time as well as to give an idea of its present situation. Special tribute will be paid to its devotion and loyalty to truth and science.

The introduction, provided for by the dean of the Faculty, R. Valenčič, presents the main features of the commemorative volume, which is meant to be both a homage to the past generations of teachers and students and a statement of its present day needs and efforts. F. Perko, archbishop of Belgrade and formerly professor of this faculty, delineates his vision of the Faculty's role in the contemporary world and the target points in the time to come. The history of theological studies in Slovenia is treated by M. Benedik. He has identified the milestones in the development of the theological thought in the country the main ones being: first medieval monastic and parish schools (Stična, Vetrinj, Gornji grad, Čedad, Videm, Žiče, Pleterje, Kranj, Ribnica), then the organization of theological thought at the end of the 16th century as required by the Council of Trent, next the establishment of higher education in accordance with the ideals of the *Academia Operosorum* in 1704 and the foundation of a regular university in the time of Illyric Provinces (1809—1813), and finally the national Slovene University of Ljubljana, founded after the Great War, in 1919. After the Second World War the Theological Faculty was not allowed to remain a member of the University (1950); since then the Faculty has been a theological institution of mere ecclesiastical character. M. Smolik gives an account of the Faculty's life in Buenos Aires, Argentina, where a faculty, parallel to the one in Ljubljana, was founded by professors and students who went into exile after the war (1945—1959). S. Ojnik deals with the Maribor branch of the Faculty, founded in 1968. Maribor's theological tradition reaches back to 1859.

The restriction of the Faculty to the confines of a mere ecclesiastical institution has not prevented it from having intense connections with both national Universities, Ljubljana and Maribor, as well as with theological faculties abroad, in particular Regensburg and Graz; there has also been close cooperation with a number of other scientific institutions at home and abroad. The Faculty is also a co-signatory to the *Magna Charta Universitatum* (Bologna 1989).

The post-war students' activities in the scientific, cultural and social field are dealt with by M. Kopal, while J. Oražem gives a thorough description of the premises, in which the Faculty's pedagogical and scientific work goes on.

The second part of the anniversary volume is devoted to the work of various departments. Here, the authors deal with the specific character of the individual departments in connection with their historical development and their present situation inside the Faculty complex. In addition to the customary departments — the department of philosophy, biblical studies, fundamental theology, patrology, dogmatic theology, moral theology, pastoral and predicatorial theology, liturgical theology, ecclesiastical law and ecclesiastical history — there is also, as something of a speciality, a department for the dialogue. For each department, names are given of all the lecturers since the foundation of the Faculty in 1919 up to the present day, their biographies and essential bibliographies.

The third part of the volume gives a description of various institutes and institutions. The Institute for the History of the Church, founded in 1978, has established itself in a variety of fields, organizing conferences and symposia, promoting research work, editing periodicals such as *Acta Ecclesiastica Sloveniae*, whereas the Institute for Philosophy and the Institute for Pastoral Work, both founded in 1989, are still in the initial phase of developing their programmes. The work of the institutes is presented by F. M. Dolinar, A. Stres, V. Potočnik. In this part there are some other activities of the Faculty discussed by a number of authors: M. Smolik and F. Planteu work on the theme of theological libraries in Ljubljana and Maribor, respectively; the situation of the Theological Review is introduced by its editor, B. Dolenc; two further subjects, the annual Easter theological course and the initiative for a Slovene theological encyclopaedia, have found attention in the contributions by D. Ocvirk and F. Milavec. The theological-pastoral course and the course for organists have been deepening the students' theological and professional knowledge for almost twenty years in order to prepare them to be able to help with practical pastoral work. The outlines of the two courses are given by K. Očepek, J. Trošt, and others.

In the last part of the volume there are reviews of the staff and personnel, i. e. lists of names of all those connected with the Faculty: there is a roll of the University rectors elected from among the professors of the Faculty, as well as of all the deans of the Theological Faculty; then there is a catalogue of all the doctorates and honorary doctorates obtained from the Faculty since its beginning; there are names of all the Masters of Theology and all the students with a diploma in theology. There are matriculation data for the recent decades; there is a list of lecturers and other personnel for the academic year 1989—1990. This part ends with the register of the names appearing in biographies and bibliography.

Translated by Justin Stanovnik

## VSEBINA — Contents

### UVODNIK — Introduction

#### Rafko Valenčič

- Ob 70-letnici Teološke fakultete v Ljubljani ..... 3  
*The seventieth anniversary of the Theological Faculty of Ljubljana*

### SPLOŠNI IN ZGODOVINSKI PODATKI — General and historical presentation

#### France Perko

- Teološka fakulteta v službi naroda in Cerkve ..... 5  
*Theological faculty in service of the nation and of the Church*

#### Metod Benedik

- Teološki študij na Slovenskem ..... 9  
*Theological studies in Slovenia*

#### Marijan Smolik

- Ljubljanska Teološka fakulteta za Slovence v begunstvu (1945—1959) ..... 23  
*The Theological Faculty of Ljubljana for the Slovenes in exile*

#### Stanko Ojnik

- Mariborski oddelek ..... 25

#### Jože Krašovec

- Sodelovanje Teološke fakultete z drugimi univerzami — fakultetami doma in v tujini ..... 27  
*The Theological Faculty in cooperation with other universities and faculties at home and abroad*

#### Matej Kobal

- Delo slovenskih študentov teologije od konca vojne do danes ..... 35  
*The work of Slovene theology students since the war till the present day*

#### Janez Oražem

- Prostori Teološke fakultete v Ljubljani ..... 41  
*The accomodation and the premises of the Faculty*

### KATEDRE — Departments

- Katedre — Kratice ..... 45  
*Department — Abbreviations*

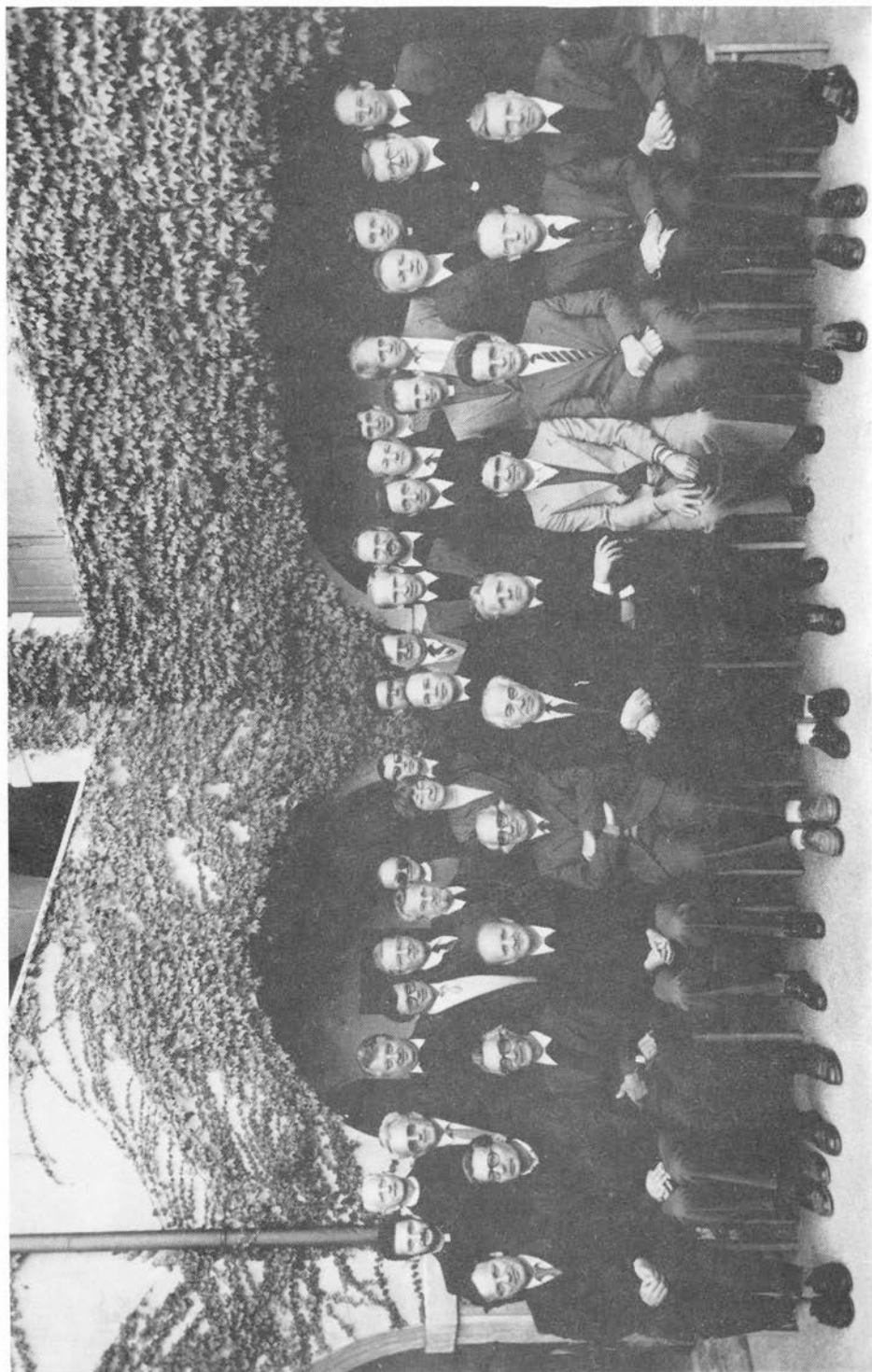
#### Janez Juhant

- Katedra za filozofijo ..... 46  
*The department of biblical studies*

<b>Drago Ocvirk — Bogdan Dolenc</b>	
Katedra za osnovno teologijo .....	63
<i>The department of fundamental theology</i>	
<b>Ivan Pojavnik</b>	
Katedra za zgodovino krščanske literature in nauka .....	73
<i>The department of the history and Christian literature and doctrine</i>	
<b>Anton Strle</b>	
Katedra za dogmatiko .....	77
<i>The department of dogmatic theology</i>	
<b>France Oražem</b>	
Katedra za moralno teologijo .....	84
<i>The department of moral theology</i>	
<b>Stanko Ojnik</b>	
Katedra za cerkveno pravo .....	91
<i>The department of the ecclesiastical law</i>	
<b>Alojzij Slavko Snoj</b>	
Katedra za oznanjevalno teologijo .....	97
<i>The department of the predicatorial theology</i>	
<b>Marijan Smolik</b>	
Katedra za liturgiko .....	104
<i>The department of liturgical theology</i>	
<b>Rafko Valenčič</b>	
Katedra za pastoralno teologijo .....	110
<i>The departments of pastoral theology</i>	
<b>Metod Benedik</b>	
Katedra za cerkveno zgodovino .....	119
<i>The department of the history of the Church</i>	
<b>France Perko</b>	
Katedra za dialog .....	126
<i>The department of the dialogue</i>	
 <b>INSTITUTI IN USTANOVE — Institutes and Institutions</b>	
<b>France Martin Dolinar</b>	
Institut za zgodovino Cerkve .....	129
<i>The institute for the history the Church</i>	
<b>Anton Stres</b>	
Institut za filozofijo .....	133
<i>The institute for the philosophy</i>	
<b>Vinko Potočnik</b>	
Pastoralni institut .....	135
<i>The institute for the pastoral studies</i>	
<b>Marijan Smolik</b>	
Knjižnica Teološke fakultete .....	137
<i>The Faculty library</i>	
<b>France Planteu</b>	
Škofijska teološka knjižnica Maribor .....	141
<i>The diocesan theological library in Maribor</i>	
<b>Bogdan Dolenc</b>	
Bogoslovni vestnik .....	143
<i>The Theological Review</i>	

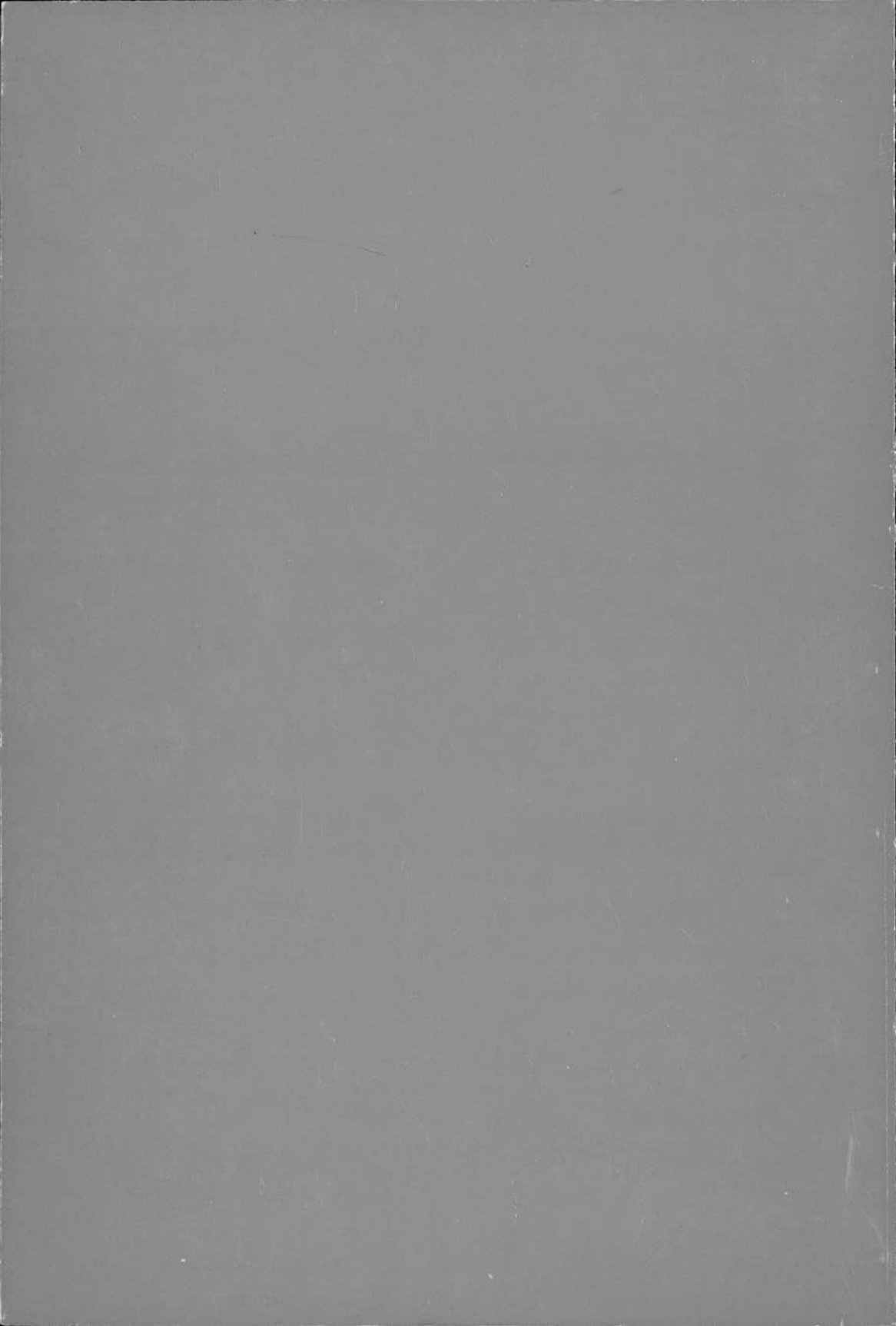


<b>Drago Ocvirk</b>	
Velikonočni teološki tečaj .....	147
<i>The Easter theological course</i>	
<b>France Milavec</b>	
Slovenska bogoslovna enciklopedija .....	149
<i>Slovene Theological Encyclopaedia</i>	
<b>Karmen Ocepek — Julka Nežič</b>	
Teološko-pastoralni tečaj .....	151
<i>The theological and pastoral course</i>	
<b>Jože Trošt — Lojze Kobal — Marijan Potočnik</b>	
Orglarski tečaj .....	155
<i>The course for organists</i>	
<b>PREGLEDI — Catalogues</b>	
Rektorji Univerze v Ljubljani .....	159
<i>Rectors of the University of Ljubljana</i>	
Dekani Teološke fakultete v Ljubljani .....	161
<i>Deans of the Theological Faculty of Ljubljana</i>	
Doktorji teologije .....	163
<i>Doctors of theology</i>	
Magistri teologije .....	167
<i>Masters of theology</i>	
Diplomirani teologi .....	169
<i>Students with a degree in theology</i>	
Vpis študentov .....	177
<i>Matriculation of the students</i>	
Uslužbenci .....	179
<i>Employees</i>	
Akademsko leto 1989/90 .....	181
<i>The academic year of 1989/90</i>	
Imensko kazalo biografij .....	185
<i>Register of names occurring in biographies</i>	
Summary .....	187
Kazalo — <i>Index</i> .....	189
Kazalo .....	191



**Profesorski zbor, 4. oktobra 1989:** Sedijo z leve proti desni: J. Krašovec, J. Rajhman, S. Janežič, M. Benedik, prodekan S. Ojnik, nasl. škof V. Grmič, dekan R. Valenčič, prodekan J. Iuhant, F. Oražem, A. Stres, M. Smolik. **Stojijo:** I. Štuhec, M. Šef, F. Rozman, J. Trošt, V. Potočnik, F. Škrabl, A. S. Snaj, A. Pimat, J. Nežič, I. Pojavnik, M. Peklaj, S. Lipovšek, B. Košir, A. Štrukelj, D. Ocvirk, J. Urbanič, B. Dolenc, A. Lah, A. Mlinar, J. Grlj, V. Škafar, A. Snaj, K. Bedernjak in C. Sorč.





# BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 50

LETO 1990 / ŠTEVILKA 3

## GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI

- J. Krašovec    PRELOMITEV IN OBNOVA ZAVEZE V 2 MZ 32—34  
S. Janežič    DUH KRŠČANSKE EDINOSTI V REVIJI  
                  VODITELJ V BOGOSLOVNIH VEDAH  
E. Kovač      TEMELJI KRŠČANSKEGA SOCIALNEGA NAUKA  
A. Mlinar      POLITIKA IN MORALA  
I. Štuhec      LAIKI — NOSILCI DRUŽBENEGA ŽIVLJENJA  
M. Kovačič    OSNOVNE ZAKONITOSTI EKONOMIJE

PREGLEDI  
PREVODI  
OCENE IN PREDSTAVITVE

# BOGOSLOVNI VESTNIK

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

**Uredniški odbor:** Bogdan Dolenc (glavni urednik), Anton Stres (odgovorni urednik), Stanko Janežič, Jože Krašovec, Anton Nadrah, Marijan Smolik, Anton Štrukelj.

**Lektor:** Avguštin Pirnat

**Oprema:** Tone Štrus

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

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

**Letna naročnina:** 240,00 din, posamezna številka 60,00,  
za inozemstvo 480,00 din.

**Naročnino pošiljajte na naslov:** Uprava lista Družine — Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana, na žiro račun: 50100-620-107-05-1010115-735329, DRUŽINA, Ljubljana; naročnino iz tujine nakazujte na devizni račun pri Ljubljanski banki GB: 010-727001-100100/55, DRUŽINA, Ljubljana, Jugoslavija.

**Tisk:** Družina, Ljubljana

**EPHEMERIDES THEOLOGICAE** Facultatis theologiae (catholicae) labacensis

Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavija, Director  
responsabilis: Anton Stres, Poljanska 4, Ljubljana,  
Jugoslavija

Typographia: Družina, Ljubljana, YU

## Bogoslovni vestnik 49 (1989)

### RAZPRAVE

#### **Bedernjak Karel**

Pravičnost kot osebna vrednota (I) .....	25
Pravičnost kot osebna vrednota (II) .....	135
Pravičnost kot osebna vrednota (III) .....	315

#### **Košir Borut**

Služba škofovih vikarjev kot osnova za pravno obdelavo službe arhidia- konov v ljubljanski nadškofiji .....	61
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

#### **Krašovec Jože**

Blagoslov — prekletstvo in obnova v 3 Mz 26 in 5 Mz 28 + 30, 1—10 ....	3
Antitetična zgradba psalma 73 .....	275

#### **Papež Viktor**

Pravni postopek pri odstranitvi in premestitvi župnikov v ZCP .....	155
Ustanova mašnega »štipendija« v preteklosti in v Zakoniku cerkvenega prava	357

#### **Pirš Andrej**

Ekumenizem in zedinjenje kristjanov .....	39
-------------------------------------------	----

#### **Plevnik Jože**

Poslednja resnica v 1. pismu Tesaloničanom .....	307
--------------------------------------------------	-----

#### **Ramovš Jože**

Apostolsko delo župnijskega sodelavca za ljudi in z ljudmi .....	49
------------------------------------------------------------------	----

#### **Rozman France**

Karizme in službe v prvi Cerkvi .....	121
Pastoralna pisma in potrebne kreposti nosilcev cerkvenih služb .....	289

#### **Smolik Marijan**

P. Josef Andreas Jungmann je bil rojen pred sto leti .....	335
------------------------------------------------------------	-----

#### **Štrukelj Anton**

Izvori in značilnosti ruske duhovnosti .....	349
----------------------------------------------	-----

## REFERATI - KOREFERATI

### Juhant Janez

Novi vek, krščanstvo, človekove pravice — moralno vprašanje ..... 205

### Lamut Vera

Pravice ženske v Cerkvi ..... 251

### Ocvirk Drago

Univerzalnost človekovih pravic in krščanske vere ..... 187

### Ojnik Stanko

Človekove — kristjanove pravice v Cerkvi ..... 225

### Pogačnik Janez

Pastoracija človekovih pravic ..... 259

### Stres Anton

Antropološki in teološki temelji človekovih pravic ..... 175

### Snoj Alojzij

Ustava SFRJ in človekove pravice ..... 247

### Türk Danilo

Človekove pravice in mednarodno pravo ..... 237

## PREGLEDI IN POROČILA

### Dermota Valter

Zakrament sprave — spovedi — pokore kot vzgojno sredstvo don Boskovega preventivnega vzgojnega sistema ..... 69

Zakrament evharistije v preventivnem vzgojnem sistemu sv. Janeza Boska . 381

### Krašovec Jože

Teološka fakulteta v akademskem letu 1987/88 ..... 93

Teološka fakulteta v akademskem letu 1988/89 ..... 391

### Smolik Marijan

Komentirana izdaja nemških predgovorov in posvetil v slovenskih in hrvaških knjigah 16. stoletja ..... 373

## PREVOD

»Pridi k nam tvoje kraljestvo«. Dokument četrtega evropskega srečanja KEK in CCEE v Erfurtu ..... 83



## OCENE IN PREDSTAVITVE

<b>Carlo M. d'Attems primo arcivescovo di Gorizia 1752-1774</b>	
(F. M. Dolinar in L. Tavano) .....	113
Fleischmann Kornelius, <b>Klemens Maria Hofbauer, Sein Leben und seine Zeit</b> (A. Pirš) .....	265
Görres A./Kasper W., <b>Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens</b> (V. Dermota) .....	106
Jurkovič Ivan, <b>Il Codice della Diocesi di Ljubljana del 1940 tra il »Codex Iuris Canonici« del 1917 e quello del 1983</b> (V. Papež) .....	263
Keber Janez, <b>Leksikon imen</b> (F. Rozman) .....	103
Latourelle René, <b>Vaticano II: bilancio e prospettive</b> (C. Sorč) .....	401
Moltmann Jürgen, <b>Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen</b> (C. Sorč) .....	269
Rebič Adalbert, <b>Riječi života vječnoga</b> (F. Rozman) .....	266
Rebula Alojz, <b>Jutri čez Jordan</b> (F. Rozman) .....	99
Schweizer Eduard, <b>Theologische Einleitung in das Neue Testament</b> (F. Rozman) .....	405
Tomič Celestin, <b>Začeci židovstva</b> (F. Rozman) .....	101
Tomič Celestin, <b>Vrijeme iščekivanja</b> (F. Rozman) .....	406
Zovatto Pietro, <b>La stampa cattolica italiana e slovena a Trieste</b> (B. Kolar) .....	265
<b>Forum Katholische Theologie</b> 4(1988),3,4 (A. Pirš) .....	118, 119
<b>Forum Katholische Theologie</b> 5(1989),1 (A. Pirš) .....	268



# BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 50

LJUBLJANA 1990



*Svojemu Velikemu kanclerju  
dr. Alojziju Šuštarju  
ljubljskemu nadškofu  
in slovenskemu metropolitu  
ob njegovi  
sedemdesetletnici  
s spoštovanjem  
hvaležnostjo in najboljšimi željami  
Teološka fakulteta v Ljubljani*



Jože Krašovec

### Prelomitev in obnova zaveze v 2 Mz 32—34

Prvi velik oddelek 2. Mojzesove knjige, tj. poglavja 1—18, poroča o stiski izraelskega ljudstva v Egiptu, o rešitvi z znamenji in čudeži in o prvi stopnji potovanja po puščavi do Sinaja. V drugem oddelku, tj. poglavja 19—40, je govor o sklenitvi zaveze na Sinaju in o razodetju postave. Očitna je vsebinska zveza predvsem med poglavji 19—24 in 32—34. Okvir pripovedi je tu srečanje Mojzesa z Jahvejem na Sinajski gori in razodetje postave ter zapovedi. V tem kontekstu izstopajo poglavja 32—34; tu so različni viri in izročila bolj kakor drugod povezana v tematsko in literarno zaokroženo enoto. Osnoven tematski okvir pripovedi je odpad zaveznega ljudstva, Jahvejeva namera, da ga uniči, ganljivo Mojzesovo posredovanje, postopno popuščanje božje jeze, odpuščanje in obnova zaveze. Pred seboj imamo enkratno pričevanje o breznu človeškega greha na eni strani in o veličini božje svetosti in odpuščanja na drugi.

Tematska homogenost priča za odločilen delež zadnjega avtorja besedila. Mejniki med posameznimi odlomki so tako zabrisani, da je komaj možno natančno določiti posamezne vire in izročila. Dosedanji poskusi so porajali vrsto hipotez, ki so bolj ali manj prepričljive.<sup>1</sup> Toliko bolj se zdi utemeljeno naglašanje nekaterih novejših razlagalcev, da mora eksegeza upoštevati predvsem sedanjo obliko besedila; iskati je treba njegov globlji teološki pomen.<sup>2</sup> Ugotavljanje celotne perspektive besedila končno pokaže, kakšne so možnosti in meje v raziskovanju starejših virov in izročil.<sup>3</sup>

#### I. ODPAD K ZLATEMU TELETU IN POSLEDICE (2 Mz 32,1—35)

Sodobne kritične študije in komentarji ugotavljajo vsebinsko in literarno neskladnost v 2 Mz 32. Večina razlagalcev meni, da so vrstice 7—14 devteronomičen dodatek. Za kasnejši dodatek imajo dalje pogovor med Mojzesom in Aronom v vrsticah 21—24 in vrstici 25 ter 35, ki zadevata Arona. Radi poudarjajo, da se tema o kazni pojavlja v različnih variantah: V vrstici 20 je rečeno, da je Mojzes Izraelovim sinovom dal piti vodo, v katero je stresel prah zmlatega teleta; vrstice 25—29 poročajo, kako leviti z mečem kaznujejo odpadnike; v vrstici 34 beremo, da je bila kazen preložena na nedoločen čas v prihodnosti. Precej splošna je domneva, da je druga varianta (v. 25—29) kasnejši dodatek, ki ni v sovzvočju z namenom prvotnega poročila o dogodkih na Sinaju, toda glede razmerja med prvo in drugo varianto ostaja zadrega. Kako je besedilo rastlo do sklepne redakcije?

Med razlagalci prevladuje mnenje, da so prvotno poročilo (J ali E) postopoma v različnih smereh razširjali z dodatki in reinterpretacijo.<sup>4</sup> Nekateri zavračajo pretirano poudarjanje neskladnosti med posameznimi odlomki besedila in menijo, da je pri presojanju zgradbe in vsebine besedila treba upoštevati literarne kriterije, zlasti ker so zelo močno zastopane poetične prvine. V izrazito literarno-poetični pripovedi npr. načelo kronologije ne more biti odločilno. Možno je, da pisatelj namenoma kombinira kontrastne scene, da čimbolj nazorno pokaže osnovno sporočilo poglavij 32—34.<sup>5</sup>

Posebno problematično je vprašanje odvisnosti med našim besedilom in med 1 Kr 12,25—32 ter 5 Mz 9. Tudi tu prihaja do veljave tema o zlatem teletu oziroma zlatih teletih. V devteronomističnem poročilu v 1 Kr 12,25—32 beremo, kako je dal kralj Jerobeam narediti dve zlati teleti in eno postavil v Betelu, drugo v Danu. Svoje dejanje utemeljuje v 12,28: »Dovolj dolgo ste hodili v Jeruzalem. Glej, Izrael, to sta tvoji božanstvi, ki sta te pripeljali iz egiptovske dežele (*hinnēh 'ēlōhekā yisrā'ēl 'āšer he'ēlūkā mē'eres misrāyim*).« Drugi del utemeljitve se skoraj popolnoma ujema z izjavo odpadlega ljudstva v 2 Mz 32,4c: '*elleh 'ēlōhēkā yisrā'ēl 'āšer he'ēlūkā mē'eres misrāyim*. Identičnost »veroizpovedi« pred zlatim teletom oziroma zlatimi teleti v obeh besedilih in mnoge druge podobnosti dajejo povod za domnevo, da je eno besedilo odvisno od drugega. Katero? Do veljave je prišla teza, da je poročilo o zlatem teletu zgodovinsko zanesljivo v 1 Kr 12,25—32, ne pa v 2 Mz 32. Izročilo o dogodkih na Sinaju je prvotno morda poznalo neko drugo obliko kultnega odpada od Jahveja; Jerobeamova kulturna politika pa naj bi dala povod za naknaden poudarek, da je nezvestoba Izraela prišla na dan že pred prihodom v obljubljeni deželo.<sup>6</sup> Te teze seveda ni mogoče dokazati. Prav tako ali še bolj se zdi možno, da poročilo obeh besedil temelji na zgodovinskem dejstvu. Določene prvine v 1 Kr 12,25—32, zlasti Jerobeamova »veroizpoved« pred zlatima teletoma (12,28), so morda prevzete iz starejšega sinajskega izročila. Ta domneva se zdi toliko bolj prepričljiva, ker je poročilo o zlatem teletu na Sinaju izhodišče tematsko zaokrožene obsežne enote 2 Mz 32—34, ki v marsičem kaže na starejše obdobje, kot je devteronomistična zgodovina.<sup>7</sup>

Ta ugotovitev je odločilna tudi v presojanju razmerja med našim besedilom in 5 Mz 9, kjer ista tema pride do veljave v drugačni redakciji. Vsestranska primerjava obeh besedil kaže, da je naše besedilo starejše kakor 5 Mz 9. Tematski in jezikovni razlogi narekujejo sklep, da je moralo biti sestavljeno pred uničenjem Jeruzalema 587, morda kmalu po padcu Samarije 722/21. Ljudstvu, ki sluti svoj konec, pisatelj izrednega preroškega in literarnega navdiha s starodavnim sinajskim dogodkom prikazuje razmerje med nezvestobo ljudstva in božjim usmiljenjem. Besedilo, ki ima močan pečat zadnjega avtorja, velja kot obljuba, da Bog svojega ljudstva ne bo uničil.<sup>8</sup> To pa je zelo močno naglašal že prerok Ozej v 8. stoletju.

## 1. Vrstice 1—6 — nastanek zlatega teleta

Na koncu 24. poglavja imamo poročilo, kako je šel Mojzes z Jezusom na božjo goro, vodstvo nad ljudstvom pa prepustil Aronu in Huru. »Štirideset dni in štiri-deset noči je ostal Mojzes na gori« (24,18). Na to poročilo se navezuje enota poglavij 32—34. V 32,1 beremo: »Ko je ljudstvo videlo, da Mojzes odlaša (*bōšēš*, dobesedno »povzročā sramoto«) priti z gore, se je zbralo pri Aronu in so mu rekli: 'Vstani, naredi nam bogove (*'ēlōhīm*), ki bodo šli pred nami (*'āšer yēlēkū lēpānē-nū*)! Kajti ne vemo, kaj se je zgodilo Mojzesu, temu možu, ki nas je izpeljal iz egiptovske dežele.'« Iz tega poročila je razvidno, da ljudstvo ne zahteva neposredne-



ga nadomestila za Jahveja, temveč za Mojzesa. Odločilnega pomena je vprašanje, kdo je Izraela izpeljal iz Egipta in kdo ga lahko vodi v prihodnosti. Ljudstvo ne pripisuje odhodu iz Egipta Jahveju, kakor bi pričakovali, temveč Mojzesu; zato tudi v prihodnost ne more gledati v luči Jahvejevega vodstva. Tema o izhodu iz Egipta je morda najbolj viden povezovalen člen celotnega poglavja in njegovega nadaljevanja: V vrstici 1 pripisuje ljudstvo izhod Mojzesu, v vrstici 4 zlatemu teletu (v množinski obliki glagola »izpeljati«); v vrstici 7 ga Jahve pripisuje Mojzesu, v vrstici 7 ponavlja besede ljudstva iz vrstice 4; v vrstici 11 ga Mojzes pripisuje Jahveju; v vrstici 23 se Aron sklicuje na besede ljudstva v vrstici 1; v 33,1 ga Jahve ponovno pripisuje Mojzesu. Iz sobesedila so razvidni razlogi, zakaj pripisujejo izhod temu ali onemu subjektu: Ljudstvo ga pripisuje Mojzesu oziroma zlatemu teletu, ker nima vere v Jahveja; Mojzes ga pripisuje Jahveju, ker mu popolnoma zaupa in ga priznava za absolutnega gospodarja; Jahve ga pripisuje Mojzesu, ker zaradi odpada ljudstva noče več vedeti zanj.

Pri izdelavi zlatega teleta je nejasna Aronova vloga. Aron brez odpora pristane na zahtevo ljudstva in naroči, naj si izderejo uhanе (v. 2). Odziv je izreden: »In vse ljudstvo si je izdrlo zlate uhanе, ki so bili v njihovih ušesih, in so jih prinašali k Aronu. Vzel jih je iz njihovih rok, jih prelil v zlivek (*wayyāsar 'ōtō baheret*) in napravi iz tega ulito tele (*wayya'āšēhū 'ēgel massēkāh*). Tedaj so rekli: 'To so tvoji bogovi, ki so te odpeljali iz egiptovske dežele!'« (v. 3—4). V tem poročilu je problematična povéd *wayyāsar 'ōtō baheret*; prevodi in razlage so zelo različni.<sup>9</sup> Toda težišče poročila je sklepna izjava, da je Aron *napravil* zlato tele. S tem je neposredno poudarjena Aronova aktivna udeležba pri dejanju.<sup>10</sup> Zdi se, da Aron pri tem ni imel slabega namena. Vrstica 5 prinaša njegove besede: »Jutri bo praznik za Gospoda (YHWH).« Zlatega teleta ni naredil, da bi z njim nadomestil Jahveja; zlato tele bi naj predstavljalo Jahveja.

Toda ljudstvo celotno sceno doživlja drugače. Zahtevalo je »bogove, ki bodo šli pred njim« (v. 1); ko je zlato tele postavljeno, vidi v njem bogove, ki so ga izpeljali iz egiptovske dežele (v. 4). V skladu s svojo zahtevo in verovanjem tudi ravna: »Drugo jutro so zgodaj vstali, darovali žgalne daritve in žrtvovali mirovne daritve; potem je ljudstvo sedlo jest in pit, nato so vstali, da so se zabavali« (v. 6). Očitno je, da se je ljudstvo vdalo razbrzdanim orgijam po poganskih navadah. Nekateri razlagalci v celotnem poročilu vidijo popoln odpad od jahvizma v pravo idolatrijo, drugi samo sinkretizem v zvezi z Jahvejem.<sup>11</sup> Kdo ima prav? Očitno ljudstvo nima zaupanja v Jahveja kot edinega Boga in absolutnega gospodarja svetovne ter svoje zgodovine, zato je v kritičnem trenutku moralo zapasti poganskim razvadam idolatrije te ali one vrste. Bistvo njegovega greha je v tem, da se ne podreja absolutni in skrivnostni božji volji, temveč hoče uveljaviti svojo voljo v skladu s svojimi nizkimi potrebami. Zgodba o zlatem teletu je torej hočeš nočeš postala najbolj klasičen primer Izraelove kronične nezvestobe, obenem pa najbolj dramatičen dokaz alienacije človeškega bitja. Ob Sinajski gori razodetja Jahvejeve postave je prišlo na dan to, kar se nešteto krat dogaja v vseh človeških civilizacijah:

Božje veličastvo so zamenjali  
za podobo bika, ki jé travo (Ps 106,20)

## 2. Vrstice 7—14 — prva Mojzesova prošnja

Početje ljudstva ob Sinajski gori pomeni za Jahveja izreden izziv, zato se je moral ustrezno odzvati. Vrstice 7—14 prikazujejo Jahvejev odziv v napetosti med njegovo jezo in prizanesljivostjo. Jahve odpad ljudstva najprej razodene Mojzesu. Tako se nadaljuje Mojzesova posredniška vloga. V Egiptu ga je Jahve izbral, da

Izraela reši iz sužnosti; na Sinaju mu je za vse ljudstvo razodel svojo postavo in po njem sklenil zavezo z ljudstvom. Zato se zdi razumljivo, da tudi po odpadu ljudstva ukrepa skupaj z njim. V vrsticah 7—8 je govor o pravem odpadu ljudstva, zato je sklep kazni ustrezno oster: »Videl sem to ljudstvo in, glej, trdovratno ljudstvo je. In sedaj me pusti samega (*wē'attāh hannihāh li*), da se vname srd zoper nje in jih pokončam; tebe pa napravim v velik narod« (v. 9—10). Tu je najpomembnejše to, da sklep o uničenju odpadlega ljudstva ne predvideva popolnega uničenja Izraela. Kakor nekdanj Noe in Lot velja tokrat Mojzes kot pravičnik, ki bi naj bil nositelj novega božjega ljudstva z obljubo, ki je je bil nekoč deležen Abraham (prim. 1 Mz 12,2). Če pomislimo, da je celó Aron podlegel zahtevi ljudstva po »bogovih«, je očitno, da Mojzes upravičeno velja kot edini pravični, ki je vreden rešitve in Jahvejevih obljub.

Mojzesova pravičnost pomeni obenem možnost posredništva za odpadlo ljudstvo. To je nakazano že v Jahvejevi izjavi *wē'attāh hannihāh li* — »in sedaj me pusti samega« (v. 10); Jahve se izraža, kakor da sta nastop božje jeze in uničenje odvisna od Mojzesove dopustitve. Mojzesov odziv pomeni najboljšo potrditev njegove pravičnosti: Ne gre mu za potrditev samega sebe in za njegov prihodnji zarod, temveč za rešitev upornega ljudstva, ki ga je odpeljal iz Egipta. Morda je razlog temu v njegovem realizmu glede ustvarjalnega človeškega bitja; moralo mu je biti jasno, da se bo tudi novo ljudstvo lahko izneverilo, kakor se je sedanje, ki izhaja iz Noetovega novega človeštva. Toda odločilen razlog je v prepričanju, da Bog ne more razveljaviti lastnega dosedanjega dela; ne more zavreči svojega ljudstva, ki ga je rešil in ga ohranja iz ljubezni, po zakonu zvestobe do svojega lastnega bistva. Zato nastopi kot posrednik s ponižno prošnjo za prizanesljivost s trikratno utemeljitvijo (v. 11—13). Prva utemeljitev je rešitev iz Egipta »z veliko močjo in močno roko« (v. 11); ta dogodek je tako izreden, da ga Jahve ne more razveljaviti z uničenjem ljudstva. Druga osnova prošnje je dobro ime Jahveja: »Zakaj naj bi govorili Egipčani: 'Zlovoljno jih je izpeljal, da jih pomori v gorah in iztrebi s površja zemlje?'« (v. 12). Tretja osnova so obljube, ki jih je Jahve dal očakom Abrahamu, Izaku in Jakobu in jim »prisegel pri sebi« (v. 13).<sup>12</sup> Na teh treh razlogih temelji Mojzesova prošnja v vrstici 12: »Odvрни se od togote svoje jeze in naj ti bo žal zaradi zla, ki si ga namenil svojemu ljudstvu (*wehinnāhēm 'al-hārā'āh lē'ammekā*).« Tako utemeljena prošnja je dosegla svoj namen; v vrstici 14 berno: »Tedaj je bilo Gospodu žal zaradi zla (*wayyinnāhem YHWH 'al-hārā'āh*), o katerem je govoril, da bi ga storil svojemu ljudstvu.«

Namen Mojzesove prošnje in Jahvejevega pristanka seveda ne more biti prizanašanje s sleherno kaznijo; tu gre le za vprašanje, ali je ljudstvu mogoče prizanesti z uničenjem in mu z milejšo kaznijo dati možnost za zadoščevanje za krivdo. V zadnjem bistvu to pomeni zahtevo po veljavi individualnega povračila. Podobni primeri Jahvejevega kesanja (glagol *nhm*) nad sklepom, da svoje ljudstvo oziroma narode uniči, prihajajo do veljave v Oz 11,8; Am 7,3,6; Jon 3,10 (prim. 4 Mz 14,20; 5 Mz 9,19—20; Jer 18,8; 26,3.13.19; 36,3; 42,10.12; Jl 2,14; Jon 3,9; 4,2).<sup>13</sup>

### 3. Vrstice 15—29 — Mojzesove sankcije

Ko se je čas dopolnil, se je Mojzes z Jozuetom vrnil z gore. Pisatelj poudarja, da je Mojzes držal v roki obe tabli postave, ki sta bili popisani spredaj in zadaj in sta bili božje delo (v. 15—16). Ko se Mojzes in Jozue približata taboru, slišita hrupno vpitje ljudstva. Jozue ga označuje kot *qōl milhāmāh* — »bojno vpitje« (v. 17). *Mojzes odgovarja:*

*To ni glas ukajočih zaradi zmage (gěbūrāh),  
ne glas vpijočih zaradi poraza (hālūšāh),  
glas pesmi (‘annōt) slišim.*

Paralelizem »glas ukajočih zaradi zmage« // »glas vpijočih zaradi poraza« ima vlogo merizma in označuje vse možne vrste bojnega vpitja med zmagoslavnim vzklikanjem in tuljenjem zaradi poraza. Mojzes ugotavlja, da je vpitje drugačno, kakor je kakršno koli bojno vpitje; z besedo ‘annōt (tretji stih) morda označuje liturgično petje.<sup>14</sup>

Mojzes je zagledal tele in ples in tedaj »se je vnel Mojzesov srd (wayyihar ‘ap mōšeh) in vrgel je tabli iz roke ter jih razbil pod goro. Zgrabil je tele, ki so ga bili naredili, in ga sežgal v ognju in ga zmlal v prah, stresel ga v vodo in to dal piti Izraelovim sinovom« (v. 19—20). Mojzes tukaj torej ravna drugače, kakor na gori, ko ga Jahve seznanil z odpadom ljudstva. V vrstici 10 pravi Jahve: »Sedaj me pusti pri miru, da se vname moj srd zoper nje (wěyihar-‘appī bāhem).« V vrstici 11 odgovarja Mojzes: »Zakaj se, Gospod, vnema tvoj srd zoper tvoje ljudstvo... (yehēreh ‘appēkā bē‘ammekā).« Zdaj »se je vnel Mojzesov srd« toliko, da je v pričevanje konca zaveze z Jahvejem razbil tabli postave. Patetičen opis popolnega uničenja zlatega teleta spominja na opis popolnega uničenja boga Mota v ugaritski mitologiji.<sup>15</sup> Toda Mojzes gre še dalje, kajti iz ostankov zlatega teleta pripravi »vodo prekletstva« in jo da piti razvratnemu ljudstvu.<sup>16</sup> S tem jim hoče dopovedati, da krivda tiči v samem jedru njihovega bitja.

Mojzesov silovit odziv pomeni skrajno nasprotje Arona, ki ni ničesar storil, da bi bil preprečil odpad. Mojzes mu sprašuje vest z besedami: »Kaj ti je storilo to ljudstvo, da si nadnje spravil veliki greh?« (v. 21). Aron je najbrž menil, da je ljudstvu naredil uslugo s tem, ko je ugodil njihovim željam; v resnici jih je pahnil v največjo možno nesrečo. Mojzes reagira tako silovito, ker neizmerno ljubi svoje ljudstvo. Zaveda se, da je njihov največji sovražnik lastna krivda, ki ne more ostati brez posledic; odpad od živega Boga Jahveja pa pomeni neizbežen propad, če se ljudstvo ne spokori in doseže spravo. Aron poskuša pomiriti Mojzesa z besedami, ki jih je ta uporabil pred Jahvejem, toda s popolnoma drugačno utemeljitvijo: »Naj se ne razvname srd mojega gospoda (‘al-yīhar ‘ap ‘ādōni); ti poznaš ljudstvo, da je hudobno« (v. 22). Mojzes je ljudstvo branil pred Jahvejem, čeprav se ni mogel sklicevati na drugo kakor na njegovo odrešenjsko delo in na njegove obljube oččakom. Aron jih obtežuje, da bi upravičil sam sebe; brez slabega namena, zgolj pasivno, bi naj ravnal v skladu z zahtevo ljudstva; tele bi naj bilo po naključju prišlo iz ognja (v. 23—24).

Kljub temu Arona neposredno ne zadene ustrezna kazen. Nakazana je le posredna kazen, kajti Arona se drži pečat nezvestega duhovnika in daje s tem povod za prevlado Levijevoga rodu v duhovniški službi. Avtor našega besedila hoče to prevlado utemeljiti z edinstveno vnemo Levijevoga rodu za jahvizem že na Sinaju, ko se je ljudstvo obrnilo k zlatemu teletu. Kakor da je spregledal, da je doslej govoril o krivdi »vsega« ljudstva (v. 3; prim. v. 9), v vrsticah 25—29 prikazuje, da je ves Levijev rod bil edina izjema; ta na Mojzesovo povelje po taboru z morijo kaznuje odpadnike. Opis sodbe je problematičen, ker daje videz, da so se Levijevi sinovi šele pozneje postavili na Jahvejevo stran, med odpadniki pa pobijejo le določeno število (3000 mož). V interpretaciji besedila je treba v prvi vrsti upoštevati, da je opis dogodkov literarnopoetičen in sumaričen. To pomeni, da predvsem izjave »vse ljudstvo« (v. 3) ne kaže vzeti dobesedno. Pri vsakem odpadu je le nekaj nasilnih zvodnikov, medtem ko mnogi brez moči kot neme priče dejanja

ostanejo zvesti globljemu uvidu resnice. Tu je ključ za razlago, zakaj so se Levijevi sinovi po Mojzesovem pozivu postavili na Gospodovo stran. Krivda odpadnikov pa je tudi večja ali manjša; dejansko ni vsaka za smrt. Izvršitev kazni je morala potekati po določenih kriterijih, čeprav v opisu o njih ni govora.

Opis sodbe je dokaz, kako globoka je bila zavest o usodnosti krivde zaradi odpada. Za krivdo je bilo treba nekako zadostiti, da bi se lahko ljudstvo očistilo in bi bila sprava sploh možna. Smrt nekaterih pomeni rešitev za druge, za izvršitelje kazni pa celo blagoslov; Mojzes zagotavlja Levijevim sinovom: »Posvetili ste se danes Gospodu, vsaki tudi za ceno svojega sina ali svojega brata; zato se vam dá danes blagoslov!« (v. 29).

#### 4. Vrstice 30—35 — ponovna Mojzesova prošnja

Ko se Mojzesova jeza poleže, se začne njegova najpomembnejša vloga. Ljudstvo se je tako odtujilo od Gospoda, da ne bo moglo samo spoznati, kako velika je krivda, zanjo zadoščevati in Gospoda iskreno prositi za odpuščanje. V teh okoliščinah se zdi nujno Mojzesovo posredništvo. Po eni strani mora svoje ljudstvo postopoma pripraviti za spreobrnjenje, po drugi mora omehčati prizadetega Gospoda, da nezvestemu ljudstvu odpusti krivdo. Ko gre za urejanje odnosov med absolutnim Gospodarjem sveta in omejenim človekom, pa seveda ne gre brez antropomorfizmov.

V vrstici 30 Mojzes nagovori odtujeno ljudstvo: »Hudo ste se pregrešili; a zdaj pojdem gor h Gospodu; morda lahko dosežem spravo za vaš greh (*'ûlay 'âkappê-râh bê'ad hatta 'tkem*).« Mojzes ne more biti prepričan, da bo uspel s svojim posredništvom, kajti po eni strani Gospod ni dolžan odpustiti nezvestemu ljudstvu, po drugi strani ni jasno, ali je ljudstvo izpolnilo pogoje, ki so nujno potrebni za spravo.<sup>17</sup> Ker je končni namen Mojzesove prošnje za odpuščanje obnova zaveze, je razumljivo, da se mora vrniti na sveto goro in se tam ponovno srečati z Gospodom. Njegova prošnja se glasi: »Oh, hudo se je pregrešilo to ljudstvo: naredili so si boga iz zlata. In zdaj, ko bi jim ti odpustil greh! (*wê'attâh-'îm tiššâ' hattâ'tâm*). Če pa ne, izbriši mene, prosim, iz svoje knjige, ki si jo pisal!« (v. 31—32). Mojzes se zaveda, da je dobro zapisan v knjigi življenja (prim. Iz 4,3), zdaj začuti, da mora deliti usodo svojega ljudstva: Če Gospod ne more odpustiti krivde njegovega ljudstva, naj skupaj z njim zavrže tudi njega. Je Mojzes pripravljen iti še dalje in predlaga, naj ga Gospod izbriše iz svoje knjige *namesto* njih? Razlaga v tej smeri je zelo negotova.<sup>18</sup>

Gospodov odgovor poudarja veljavo individualnega povračila: »Kdor je grešil zoper mene, tega bom izbrisal iz svoje knjige« (v. 33). Sodeč po tej izjavi, Mojzes ne more biti uslišan, ker gre za prave odpadnike. Toda ljudstvo zdaj očitno že spoznava težo svoje krivde in to pomeni, da jim Gospod lahko prizanese vsaj z najtežjo kaznijo, z uničenjem; poleg tega je pripravljen, da vsaj del kazni preloži na prihodnost. V vrstici 34 beremo: »Pojdi zdaj, pelji ljudstvo tja, kamor se ti rekel! Glej, moj angel pojde pred teboj; a na dan svojega obiskanja bom na njih kaznoval njihov greh (*ûbêyôm poqêdî ûpâgadtî 'âlêhem hattâ'tâm*).« Bistvenega pomena je, da Gospod ne preklicuje svoje obljube o podelitvi dežele. Vendar za spravo še niso dane zadostne možnosti, zato Gospod ne more biti navzoč med ljudstvom in jih ne more sam voditi v obljubljeni deželo; za spremstvo jim določa svojega angela. Izjava o preložitvi kazni na prihodnost je morda odmev na padeč Samarije leta 721/22, ki so ga razlagali kot kazen za Izraelovo preteklo nezvestobo, med drugim za češččenje zlatih telet v Betelu in Danu (prim. 2 Kr 17,7—18).

Kaj hoče po vsem tem povedati sklepna vrstica 35? Besedilo se glasi: »In Gospod je udaril ljudstvo zato, ker so si dali narediti tele, ki ga je naredil Aron.« Neskladnost med to vrstico in med izjavo o preložitvi kazni na prihodnost v predhodni vrstici je tako čudna, da je upravičeno sklepanje na nezadovoljivo harmonizacijo različnih virov in izročil.<sup>19</sup> Vendar to ne more biti edina možna razlaga. Pred nami je vendar izrazito literarna pripoved, ki se ne meni za zahteve formalne logike. Zadnja vrstica sumarično izraža osnovno misel celotne pripovedi. Avtor prvi del celotne enote poglavij 32—34 končuje pod vtisom strahote odpada ljudstva, zaradi katerega ga je Gospod moral udariti. Vera in izkušnje o neločljivi povezavi med krivdo in kaznijo sama po sebi govorita, da so neizbežni mnogi udarci v daljšem časovnem zaporedju, kadarkoli gre za veliko krivdo. V pričujočem primeru se zdi največji udarec v tem, da Gospod ne mara biti s svojim ljudstvom na poti v obljubljeni deželo. Sprava in odpuščanje v primerih velikih zablod ne moreta biti hiter in lahek postopek.

## II. GOSPODOVA NAVZOČNOST MED NJEGOVIM LJUDSTVOM (2 Mz 33, 1—23)

V 32,34 Gospod Mojzesu naroča, naj pelje svoje ljudstvo v obljubljeni deželo in mu zagotavlja: *hinnēh mal'āki yēlēk lēpānēka* — »Glej, moj angel pojde pred teboj.« V 32,2 Gospod ponovi to zagotovilo, v 33,3 pa pove, da sam ne pojde v njihovi sredi, ker so trdovratno ljudstvo. Mojzes zdaj nadaljuje svojo posredniško vlogo in poskuša doseči, da Gospod vendarle končno sam prevzame vodstvo svojega ljudstva v njihovi sredi. Njegovo nagovarjanje Gospoda daje povod za ponavljanje besed *yādaʿ* — »spoznati«, *pānīm* — »obraz, obličje, pred«, in povedi »najti milost v Gospodovih očeh« (v. 12—23). Osnovna tema 33. poglavja je torej vprašanje božje navzočnosti med njegovim ljudstvom. Ta tema povezuje posamezne manjše enote, ki niso vedno usklajene in predstavljajo nemajhne literarnokritične in zgodovinskokritične probleme, v skladno tematsko celoto, ki nosi zelo markanten pečat zadnjega avtorja urednika.

### 1. Vrstice 1—6 — znaki spokornosti

33. poglavje se začne kot nova pripoved, čeprav zlasti obljuba angela v 32,34 kaže na tematsko zvezo med koncem 32, in med celoto 33. poglavja. V 33,1—3 Gospod naroča Mojzesu: »Pojdi, potuj od tod, ti in ljudstvo, ki si ga odpeljal iz egiptovske dežele v deželo, ki sem jo s prisego obljubil Abrahamu, Izaku in Jakobu, ko sem rekel: 'Tvojemu zarodu jo bom dal,' in poslal bom pred teboj angela in pregnal bom Kanaance, Amorejce, Hetejce, Ferezejce, Hevejce in Jebusejce, v deželo, v kateri tečeta mleko in med. Jaz namreč ne pojdem v tvoji sredi, ker si trdovratno ljudstvo, da te ne pokončam na potu.« Iz te pripovedi je jasno razvidno, kaj je razlog, da je obljubil angela v 32,34 in 33,2. Zaradi Mojzesove silovite reakcije na Izraelov greh in zaradi njegove ponižne prošnje za odpuščanje na eni strani in zaradi prvih znakov spokornosti ljudstva na drugi strani, Gospod ljudstvu prizanaša z uničenjem, toda sam ne more biti navzoč v njihovi sredi. Odpad ob Sinajski gori dokazuje, da so Izraelovi rodovi »trdovratno ljudstvo« (*ʿam-qēšēh-ʿōrep*). Ker Gospod takšnemu ljudstvu ne more prizanašati, pomeni, da ga bo moral uničiti, če se bodo takšni primeri odpada ponavljali. Gospodova odločitev, da ne pojde sam v sredi Izraelovega ljudstva, sama na sebi zveni kot največja možna kazen, toda v luči absolutne svetosti in Izraelove upornosti njegova odločitev v

resnici velja kot paradoksen izraz Gospodove naklonjenosti, njegove neomajne volje, da svoje ljudstvo končno reši.

Gospodova odločitev je Izraelove rodove morala navdati z bolečino: »Ko je ljudstvo slišalo to hudo besedo, so žalovali (*wayyit'abbālu*) in nihče si ni nadel svojega lišpa« (v. 4). To se zdi najbolj naravna in torej najbolj ustrezna reakcija človeka, ki je v krivdi. Ne more biti dvoma, da žalovanje pomeni predvsem obžalovanje lastne krivde, ki je razlog Gospodove odločitve, da ne pojde sam v njihovi sredi. Zelo smiselno se zdi zunanje znamenje žalovanja, vendar poročilo, da si nihče ni nadel okrasnih predmetov, mora imeti še globlje razloge kakor preprosto znamenje žalovanja. Gre za zavračanje predmetov, ki so služili za izdelavo znamenja odpada. Z zavračanjem takšnih predmetov hoče ljudstvo izraziti svojo pripadnost Gospodu.<sup>20</sup>

Ko so okrasni predmeti že bili v službi odpada od Gospoda, je razumljivo, da v rokah trdovratnega ljudstva tudi v prihodnosti veljajo kot velika skušnjava. Zato se toliko bolj zdi utemeljena Gospodova beseda, ki jo izreka Mojzesu v 5. vrstici: »Reci Izraelovim sinovom: 'Vi ste trdovratno ljudstvo! Ako bi šel le en trenutek v tvoji sredi, bi te pokončal. Zdaj deni s sebe svoj lišp! Potem bom videl, kaj naj ti storim.'« Toda, kako spraviti v sklad poročilo, da si v znamenje žalovanja nihče ni nadel okrasnih predmetov (v. 4) in Gospodovo zahtevo, naj jih denejo s sebe (v. 5)? Tega problema najbrž ni mogoče razrešiti zgolj s sklepanjem, da gre za neposrečeno povezovanje različnih virov v zadnji redakciji. Končno je treba odgovoriti na vprašanje, zakaj je zadnji avtor dovolil takšno nesoglasje. Povezovanje tematskih in literarno-psiholoških razlogov dopušča smiseln odgovor na zastavljeno vprašanje. V Gospodovi odločitvi, da ne pojde v njihovi sredi, Izraelovi rodovi vsaj posredno vidijo absolutno zahtevo, da je treba odložiti predmete, ki so bili in so tudi ostali skušnjava za odpad (prim. 1 Mz 35,4). Zato se zdi samo po sebi umevno, da si jih nihče ne nadene; če jih je pa kdo v tem trenutku imel na sebi, jih mora odložiti. Gospodova zapoved, da je okrasne predmete treba odložiti, je mnogo širša in mnogo bolj radikalna kakor zgolj izjava, da si med ljudstvom nihče ni nadel okrasnih predmetov. Zato se zdi smiseln tudi sklep poročila: »In Izraelovi sinovi so vzeli s sebe svoj lišp od gore Horeba dalje« (v. 6). Poročilo podstavlja, da si od Horeba dalje sploh niso več nadevali okrasnih predmetov. Tako postane očitno, da je njihovo obžalovanje, spokornost in volja po vrnitvi h Gospodu resna; to pa odpira nove možnosti za Gospodov premislek, kaj naj stori svojemu ljudstvu (prim. v. 5c).

## 2. Vrstice 7—11 — shodni šotor

Ljudstvo zaradi Gospodove odločitve, da ne bo šel sam v njihovi sredi, zajame žalost in pokaže resne znake spokornosti. Tako ima Mojzes nove, močnejše razloge, da prosi zanje. Toda naš avtor je med poročilo o žalovanju ljudstva (33,4—6) in Mojzesovim posredovanjem (33,12—17) vstavil odlomek o shodnem šotoru (*'ōhel mō'ēd*), ki na videz nima veliko zveze z našim besedilom. Zato je toliko bolj neizbežno vprašanje, iz kakšnega izročila je povzet ta odlomek in kakšno vlogo ima na tem mestu.<sup>21</sup>

Nekateri razlagalci menijo, da pozna izraelsko izročilo dve različni vlogi shodnega šotora; sveti šotor iz dobe bivanja v puščavi za občasno Gospodovo razodevanje v oblačnem steburu in tabernakelj kot stalno bivališče skrinje zaveze. Izročilo svetega šotora pripisujejo E, izročilo tabernaklja pa P.<sup>22</sup> Poleg 2 Mz 33,7—11 zlasti 4 Mz 11—12 in 5 Mz 31 (prim. 1 Sam 2,22 in poznejše navedbe v 1 Krn 16,39;

21,29; 2 Krn 1,3.13) dajejo osnovo za sklepanje na starejše, E izročilo. Ker se je v svetem šotoru Gospod le občasno v oblačnem stebru javljal Mojzesu, se zdi primerno, da ga je Mojzes postavil zunaj tabora. Vendar na osnovi obstoječih besedil ni mogoče sklepati, da so tedaj, ko so bivali v puščavi, večkrat v smislu neke stalne ustanove postavljali shodni šotor zunaj tabora, da bi se tam Mojzes srečeval z Gospodom. Naš pisatelj ima namreč čisto posebne, zelo tehtne razloge za podarek v vrstici 7, da je Mojzes šotor razpel »zunaj tabora, nekoliko proč od tabora (*mīhūs lammahāneh harhēq min-hammahāneh*)«. Po odpadu k zlatemu teletu je okolje tabora okuženo z grehom in ljudstvo je popolnoma nevredno, da bi se Gospod javljal v njihovi sredi.<sup>23</sup>

Kljub temu shodni šotor tudi v našem primeru pomeni znamenje izredne Gospodove naklonjenosti do ljudstva. Zaradi prvih znakov spokornosti je Gospod pripravljen, da se da v bližini tabora zopet spoznati svojemu ljudstvu in mu s tem da novo priložnost za spokornost in očiščenje. Ljudstvo se je smelo celo približati shodnemu šotoru: »Kdor koli je iskal Gospoda, je šel ven k shodnemu šotoru, ki je bil zunaj tabora« (v. 7b). Očitna je izredna podobnost med tem, kako se je razodeval Gospod na Sinajski gori in v shodnem šotoru. V obeh primerih se Gospod zunaj tabora v oblačnem stebru razodeva Mojzesu, spremlja pa ga Jozue.<sup>24</sup> Toda glede na odziv ljudstva odlomek o shodnem šotoru predstavlja popolno antitezo poročilu o Gospodovem razodevanju na Sinajski gori. Takrat se je ljudstvo vdalo lahkomišelnosti in se je odtujilo tako Mojzesu kakor Gospodu, sedaj kaže izredno spoštovanje do obeh; v vrsticah 8—10 beremo: »Kadar koli je šel Mojzes ven k taboru, je vstalo vse ljudstvo. Vsak je stal pri vhodu svojega šotora ter gledal za Mojzesom, dokler ni prišel k šotoru. Ko je pa Mojzes prišel k šotoru, se je spustil dol oblačni steber ter stal pri vhodu v šotor; tedaj je govoril z Mojzesom. Ko je vse ljudstvo videlo, da je oblačni steber stal pri vhodu v šotor, je vse ljudstvo vstajalo ter se poklanjalo, vsak pri vhodu svojega šotora.« S svojim vedenjem je ljudstvo tako prepričalo Mojzesa, da lahko prosi Gospoda, naj odpusti krivdo in končno prevzame vodstvo v njihovi sredi, Gospod pa je s tem dobil novo potrdilo, da Mojzesovo prošnjo lahko usliši.<sup>25</sup>

### 3. Vrstice 12—17 — Mojzesova prošnja za Gospodovo navzočnost

Osnovna tema tega odlomka je Mojzesova nepopustljiva prošnja, naj Gospod sam spremlja svoje ljudstvo v obljubljeni deželo. Tokrat nikjer ni omenjeno, kje se je Mojzes obrnil na Gospoda, ker je dovolj očitno, da se je to zgodilo v shodnem šotoru, ki že služi kot nadomestilo za srečanja na gori.<sup>26</sup> Mojzesova tretja prošnja prinaša vrsto tematskih in stilističnih posebnosti. Čeprav je Gospod izrecno obljubil angela (32,34), Mojzes pravi, da mu Gospod ni razodel, koga bo poslal z njim (33,12). Pri tem se sklicuje na Gospodovo zagotovilo: »Poznam te po imenu in našel si tudi milost v mojih očeh« (v. 12)<sup>27</sup> Mojzes pričakuje od Gospoda jasen dokaz, da je v resnici našel milost v njegovih očeh, zato ga prosi, naj mu pokaže svoja pota in naj se spomni, da gre za njegovo ljudstvo (v. 13). Ker Mojzesov apel pomeni prošnjo za odpuščanje, razodetje Gospodovih poti pomeni predvsem manifestacijo Gospodovega usmiljenja, vendar Mojzes računa tudi z božjo zvestobo danim obljubam očetom (prim. 32,11—13).

Gospod usliši Mojzesovo prošnjo in odgovarja z jasnim zagotovitom: *pānāy yēlēkū wahānīhōtī lāk* — »Moje obličje bo šlo zraven in naklonil ti bom počitek« (v. 14). Obljuba počitka lahko pomeni podelitev dežele (prim. 5 Mz 3,20; 12,10), toda v tem sobesedilu najbrž ne gre za to, kajti podelitev dežele ni vprašljiva. Zdi

se, da Gospod Mojzesu osebno obljublja splošno olajšanje in pomoč.<sup>28</sup> Ker se Mojzes zavzema za svoje ljudstvo, še ni zadovoljen z Gospodovim zagotovilom in sili vanj: »Ako tvoje obličje ne gre zraven, nas nikar ne vodi od tod. Po čem se naj spozna, da sem našel milost v tvojih očeh, jaz in tvoje ljudstvo? Ali ne po tem, da hodiš z nami? Potem bomo jaz in moje ljudstvo odlikovani pred vsem ljudstvom, ki je na zemeljski površini« (v. 15—16). Tukaj Mojzes dvakrat uporablja besedno zvezo »jaz in tvoje ljudstvo«; Mojzes torej pričakuje enoumno zagotovilo, da bo šel Gospod v sredi svojega ljudstva. Šele to bo pomenilo, da jim je odpustil in je pripravljen, da obnovi zavezo z njimi. Z nepopustljivo prošnjo, naj Gospod enako dobrotno ravna z vsem ljudstvom, Mojzes dokazuje, da je zares pravi prerok. Na takšno velikodušnost Gospod končno lahko odgovarja tako, kakor je Mojzes želel: »Tudi to, česar si me prosil, bom storil; kajti našel si milost v mojih očeh in poznam te po imenu« (v. 17).

#### 4. Vrstice 18—23 — Mojzes prosi, naj Gospod razodene svoje veličastvo

Za vse tri dosedanje Mojzesove prošnje (32,11—13.30—34; 33,12—17) je značilno, da Mojzes ne prosi zase, ampak se zavzema za rešitev in blagor ljudstva. Toliko bolj nenavadno zvenijo vrstice 18—23, ker tukaj Mojzes prosi, naj Gospod razodene veličastvo njemu samemu. V vrstici 18 beremo: »Daj mi, prosim, videti svoje veličastvo (*kəbōdekā*).« Vrstice 18—23 so verjetno predelava starejšega izročila o razmerju med Gospodom in Mojzesom.<sup>29</sup> V našem kontekstu poglavij 32—34 te vrstice posredno pojasnjujejo, zakaj Gospod ne more kar takoj odpustiti krivde ljudstva in se mu popolnoma približati.

Biblična mesta, v katerih se pojavlja beseda *kābōd* — »slava, veličastvo«, pričajo za izredno velik semantičen obseg tega pojma; označuje lahko vso neizrekljivo presežno Gospodovo veličastvo, svetost in dobroto v razmerju do sveta in človeka. Če Mojzes pričakuje, da se mu bo Gospod razodel v vsej svoji neizmerni veličini, je šel predaleč; ni upošteval, da se neskončen Stvarnik ne more popolnoma približati človeku. Razumljivo torej, da tokrat Gospod Mojzesovi prošnji ne more popolnoma ugoditi. Gospod odgovarja v treh členih, vsakokrat z istim uvodom »in dejal je...«. Prvi del odgovora prinaša vrstica 19: »Storil bom, da pojde mimo pred teboj vsa moja dobrota (*kol-tūbī*) in klical bom pred tetboj ime Jahve. In milostljiv bom, komur hočem biti milostljiv, in usmilil se bom, kogar se hočem usmiliti (*wehannōti 'et-āšer 'āhōn wērīhamti 'et-āšer 'ārahēm*).« Iz zagotovila, da bo šla mimo Mojzesa vsa Gospodova dobrota, je razvidno, kaj hoče Gospod povedati z znamenitim drugim stavkom, ki je le v oblikovnem pogledu bolj ali manj podoben nekaterim izjavam v hebrejski Bibliji (prim. 2 Mz 3,14; 4,13; 16,23). Gospod je po svojem bistvu dober, milostljiv in usmiljen gospodar nad človekom, vendar ne skazuje svojih milosti brezpogojno. S človeške strani se zahteva pravičnost, tj. predvsem zaupanje in zvestoba Bogu, toda samo Gospod lahko zanesljivo sodi, kdo je v resnici pravičen; zato si upravičeno pridružuje vso svobodo v odločanju, komu, kdaj in koliko bo naklonil svoje milosti. Kaj hoče Gospodovo načelo povedati v našem sobesedilu? Zanesljivo je mogoče priti le do enega sklepa: Gospod zagotavlja vso svojo dobroto, milost in usmiljenje tistim, ki so se v resnici spreobrnil.

Drugi in tretji del odgovora (v. 20—23) Mojzesu predočita mejo, ki obstaja med Gospodom in slehernim človekom; ta meja velja tudi za Mojzesa, čeprav se mu je Gospod še najbolj približal. Tu gre za življenje in smrt; noben človek ne more videti Gospodovega obličja in ostati živ. To pomeni, da obstajata dve skrajno nasprotni možnosti za človekovo smrt: če se od Boga popolnoma odtuji ali se



mu preveč približa. Pisatelj z značilnim antropomorfizmom prikazuje nujnost, da človek ostane v primerni razdalji od Gospoda. Ko se prikaže Gospodovo veličastvo, se mora Mojzes skriti v votlino in Gospod mu s svojo roko zastre obraz, da ne bi zrl v njegovo obličje; videti ga sme le v hrbet.

Prikaz meje med Gospodom in človekom ima mnogo globlji pomen, kakor se morda zdi. Ko pisatelj pokaže, da Mojzes ne sme zreti v božje obličje, hoče povedati predvsem, zakaj Gospod ne more sam takoj iti v sredi svojega ljudstva. Če se niti zvesti služabnik Mojzes ne sme popolnoma približati svojemu Stvarniku, ne da bi umrl, kako bi v njegovi navzočnosti preživel ljudstvo, ki se je onečastilo z odpadom zlatemu teletu? (prim. 33,3.5). Božje veličastvo pomeni torej stalen klic k spreobračanju in prečiščevanju grešnega ljudstva. Od izpolnjevanja te zahteve bo odvisno, kako se jim bo Gospod približal z odrešenjsko milostjo in usmiljenjem.

### III. OBNOVA ZAVEZE (2 Mz 34,1—35)

Jasni znaki spokornosti ljudstva in vztrajna Mojzesova prošnja za prizanesljivost so Gospoda nagnili, da je odpustil krivdo zaradi odpada. Zdaj je pripravljen, da obnovi zavezo s svojim ljudstvom. V 34. poglavju je govor o obnovi zaveze (v. 1—10), o Gospodovi zahtevi glede ločitve od tujih narodov (v. 11—16), o zakonih (v. 17—26), o sklenitvi zaveze na gori Sinaj (v. 27—28), o Mojzesovem žarečem obličju (v. 29—35). Tudi te enote v literarnokritičnem pogledu predstavljajo izredne probleme. Očitno se tu prepletata dve vrsti izročil, eno v zvezi z razodetjem postave in sklenitve zaveze na gori Sinaju, drugo v zvezi z odpadom k zlatemu teletu.<sup>30</sup> V sedanjem obsegu besedila je samo v prvi enoti direktno govor o obnovi zaveze v znamenju sprave.

#### 1. Vrstice 1—10 — odpuščanje in sklenitev nove zaveze

Gospod naroča Mojzesu, naj si izseka dve kamniti tabli, kakršni sta bili prvi dve, ki ju je bil razbil; Gospod sam bo na novi tabli napisal besede zaveze (v. 1). Podobno kakor v 19. poglavju, Mojzes dobi naročilo, naj nihče drug razen njega ne hodi na goro. Gospodove odredbe glede sklenitve nove zaveze so najbolj zanesljiv dokaz, da je ljudstvu odpustil krivdo.

Ko je Mojzes prispel na goro s kamnitima tablama, je Gospod »stopil dol v oblaku in se postavil ondi poleg njega ter klical ime Gospod« (v. 5). V vrsticah 6—7 Gospod z znamenitim veroizpovednim obrazcem predstavi sam sebe v tretji osebi: »Gospod, Gospod, usmiljen in milostljiv Bog, počasen v jezi in poln dobrote in zvestobe, ki ohranja dobroto za tisoče, odpušča krivdo, upornost in greh, toda nikakor ne oprostí krivde, kaznuje krivdo očetov na sinovih in na sinov sinovih, na tretjih in na četrtih.«<sup>31</sup> V 19. poglavju tega obrazca ni, pač pa v razodetju desetih zapovedi v 20,5—6, in sicer v nekoliko drugačni formulaciji in v nasprotnem vrstnem redu pozitivnega in negativnega Gospodovega razmerja do svojega ljudstva. V 20,5—6 je na prvem mestu grožnja kolektivne kazni za tiste, ki Gospoda sovražijo, temu pa sledi zagotovilo dobrote do tisočega rodu tistih, ki Gospoda ljubijo in izpolnjujejo njegove zapovedi. V našem primeru je vrstni red obraten, poleg tega tu Gospod ne zagotavlja na splošno le svojo dobroto (*hesed*), temveč govori predvsem o usmiljenju in odpuščanju; tu je nakopičeno tovrstno besedišče.<sup>32</sup>

Razlog za temeljne razlike v uporabi sicer istega obrazca je očiten. Pred padcem je bilo treba predvsem svariti in prikazovati hudo kazen za primer odpada.

Po odpadu bi v skladu z Gospodovo grožnjo morala nastopiti napovedana kazen. Gospod bi svoje ljudstvo upravičeno zavrzel in uničil. Da se to ni zgodilo in je Gospod celo pripravljen obnoviti zavezo, pomeni, da je v svojem bistvu »usmiljen in milostljiv Bog, počasen v jezi in poln dobrote in zvestobe...« Razumljivo je seveda, da je Gospod usmiljen le do tistih, ki spoznavajo svojo krivdo in so voljni, da se spreobrnejo. Usmiljenje velja le, dokler traja človekova zvestoba. Dosedanje izkušnje z ljudstvom pomenijo stalno možnost ponovnega odpada, zato je potrebna grožnja kazni tudi po ponovni sklenitvi zaveze. Grožnja je sicer na drugem mestu, vendar zato ni nič manj resna kakor v 20,5—6, kjer pride do veljave pred zagotovilom Gospodove dobrote.

Mojzes se tega zelo dobro zaveda, saj ve, da je obnova zaveze možna le zaradi Gospodove prizanesljivosti in da je treba zanjo ponižno prositi. Pred Gospodom se prikloni do tal in se s prošnjo obrne nanj: »Če sem našel milost v tvojih očeh, Gospod, naj hodi, prosim, Gospod v naši sredi. Ljudstvo je namreč trdovratno. A odpusti našo krivdo in našo pregreho in vzemi nas za svojo lastnino« (v. 9).<sup>33</sup> S temi besedami povzema vse glavne točke svojih prošenj v poglavjih 32 in 33.

Med Mojzesovo sklepno prošnjo za odpuščanje Gospod končno razglasi sklenitev zaveze in obljubi čudovita znamenja, ki presegajo predstave zaveznega ljudstva in okoliških narodov: »Glej, sklenem zavezo: vpriči vsega tvojega ljudstva bom delal čudeže, kakršni se niso zgodili na vsej zemlji in pri nobenem narodu, in vse ljudstvo, med katerim bivaš, bo videlo delo Gospodovo; kajti čudovito je, kar ti bom storil« (v. 10). *Noblesse oblige*. Čim bolj veličastne so obljube v prid Izraela, tem bolj je potrebno, da to ravna po Gospodovi postavi in se ne zgleduje po navadah drugih narodov. V tem je teološki razlog, da zadnji avtor celotnega besedila tukaj predstavi tudi zapovedi (v. 11—26). Zaveza je vir vseh Izraelovih dobrin in razlog njegove odličnosti, zato ga tudi do skrajnosti zavezuje. Zaveze brez postave si ni mogoče zamišljati.<sup>34</sup>

## 2. Vrstice 29—35 — Mojzesovo žareče obličje

Po sklenitvi zaveze se je Mojzes vrnil s Sinajske gore. S seboj je vzel obe tabli postave. Pisatelj pravi v vrstici 29b: »... in Mojzes ni vedel, da žari koža njegovega obličja zaradi pogovora z njim.« V nadaljevanju poroča, da so Aron in »vsi Izraelovi sinovi« videli, kako je Mojzesovo obličje žarelo in se mu zaradi tega niso upali približati (v. 30). Mojzes je poklical k sebi Arona in kneze občine (v. 31). »Nato so se približali vsi Izraelovi sinovi in zapovedal jim je vse, kar je Gospod na Sinajski gori z njim govoril. Ko je Mojzes nehal z njimi govoriti, je dal zagrinjalo (*masweh*) na svoje obličje« (v. 32—33). Mojzes nadaljuje svojo posredniško vlogo. »Kadar je Mojzes prišel pred Gospoda, da bi z njim govoril, je snel zagrinjalo, dokler ni odšel; potem je odšel in govoril Izraelovim sinovom vse, kar mu je bilo zapovedano. Izraelovi sinovi so videli Mojzesovo obličje, da je žarela koža njegovega obličja. Potem pa je Mojzes zopet del zagrinjalo na obličje, dokler ni šel, da bi govoril z njim« (v. 34—35).

V besedilu se trikrat pojavi povéd *qāran ʿōr pānāw (pēnē mōšeh)*: vrstice 29.30.35. Akvila in Vulgata se opirata na prvotni pomen korena *qm* — »(imeti) rog«, zato Vulgata vrstico 29 npr. prevaja: »... et ignorabat quod cornuta esset facies sua...« Drugi prevajalci upoštevajo drugotni pomen glagolske oblike »žareti« in prevajajo: »koža njegovega (Mojzesovega) obličja je žarela.« To je v pričujočem sobesedilu edini smiseln prevod, čeprav zgodovina religij pozna tudi uporabo mask z rogov za obredne namene.<sup>35</sup> Žarenje kože na Mojzesovem obličju ne po-

meni, da se je Mojzes spremenil, kajti Mojzes se tega pojava niti ni zavedal (gl. v. 29). To žarenje je znamenje Gospodovega veličastva,<sup>36</sup> zato je razumljivo, da so se Aron in »vsi Izraelovi sinovi« bali približati Mojzesu. Ugotovitev tega pojava Mojzesu narekuje, da mora z zagrinjalom pokriti svoj obraz, kadar govori z ljudstvom.

Očitno se tu v novi obliki ponovi tema iz 33,18—23, kjer je poudarjeno, da nihče, tudi Mojzes ne, ne sme zreti v Gospodovo veličastvo, zato Gospod s svojo roko pokrije svoje obličje, ko gre mimo Mojzesa. Pričujoči odlomek sicer ne govori o božjem obličju, temveč o žarečem Mojzesovem obličju, toda učinek je zelo podoben. Mojzesov obraz žari »zaradi pogovora z njim«, tj. z Gospodom (v. 29); to pomeni, da gre za epifanijo božjega veličastva, ki hkrati zbuja strah in zaupanje. Pri Izraelcih budi zavest, da so ustvarjena, omejena, grešna bitja, zato se ne smejo popolnoma približati Gospodu. Obenem jim pokaže, da je Gospod oziroma njegovo veličastvo zares navzoče v njihovi sredi. S tem je dosežen končno glavni namen Mojzesove prošnje. Manifestacija božjega veličastva je znamenje božje dobrote, v pričujočem kontekstu predvsem zagotovilo odpuščanja krivde. S tem so dane vse možnosti za nastop nove zaveze, ki naznanja svetlejšo prihodnost.

#### IV. ODMEVI NA ZGODBO O ZLATEM TELETU

2 Mz 32—34 daje videz, da je bil odpad k zlatemu teletu največji greh v vsej zgodovini Izraela. Kljub temu Sveto pismo Stare in Nove zaveze o njem ne poroča pogosto in pod vsemi vidiki. Podobno izčrpna predstavitev tega dogodka prihaja sicer do veljave samo v 5 Mz 9,7—10,11. Na nekaj drugih mestih upošteva le ta ali oni vidik. Ps 106 v obtožbi Izraelove stalne nezvestobe v preteklosti le v vrsticah 19—20 navaja greh ob Sinajski gori:

Ob Horebu so naredili tele,  
molili so pred ulito podobo.  
Božje veličastvo so zamenjali  
za podobo bika, ki jé travo.

Nehemijeva knjiga v spokornem bogoslužju (9,1—37), spomin na Izraelov odpad, podreja izpovedi božjega usmiljenja. Ko ljudstvo v veliki stiski prosi za usmiljenje in pomoč, vidi v zgodbi o zlatem teletu predvsem potrditev božje prizanesljivosti. V vrsticah 16—19 se izpoved glasi: »Ti pa, naši očetje, so bili predrzni in trdovratni in niso poslušali tvojih zapovedi. Niso hoteli slušati in se niso spominjali tvojih čudežev, ki si jih delal med njimi. Postali so trdovratni in si postavili poglavarja, da bi se vrnil v svojo sužnost v Egiptu. Ti pa si Bog, ki rad odpušča, milostljiv in usmiljen, prizanesljiv in velik v milosti, ti jih nisi zapustil. Tudi ko so si naredili ulito tele in rekli: 'To je tvoj bog, ki te je izpeljal iz Egipta,' ter delali velika bogokletja, jih vendar v svojem obilnem usmiljenju nisi zapustil v puščavi. Oblač ni steber se ni umaknil izpred njih podnevi, da jih je vodil po potu, ne ognjeni steber ponoči, da jim je razsvetljeval pot, po kateri naj bi hodili.«

V Novi zavezi je tema o zlatem teletu zastopana v Apd 7,39—42; 1 Kor 10,7; 2 Kor 3,7—18. Diakon Štefan pred velikim zborom v Jeruzalemu podaja izčrpno zgodovino Izraelove nevere in zavračanje pravih prerokov (Apd 7,1—33). Ko govori o upornosti Mojzesu, pravi: »Ta je bil pri množici, zbrani v puščavi, z angelom, ki mu je govoril na Sinajski gori, in z našimi očeti; on je prejel besede življenja, da jih nam izroči. Toda naši očetje ga niso hoteli ubogati. Zavrnili so ga in si v svojih srcih želeli nazaj v Egipt. Govorili so Aronu: 'Naredi nam bogove, ki bodo hodili pred nami! Zakaj ta Mojzes, ki nas je popeljal iz Egipta — ne vemo, kaj se mu je zgodi-

lo.' In v tistih dneh so naredili tele, darovali maliku in se veselili nad izdelkom svojih rok.« (v. 38—41). Pavel se dotika te teme v I Kor 10,7, ko svari pred slabimi zgledi očetov: »Ne bodite malikovalci, kakor so bili nekateri izmed njih, kakor je pisano: 'Ljudje so sedli jest in pit in vstali, da bi se zabavali.'« V 2 Kor 3,7—18 Pavel uporablja izročilo o sklenitvi nove zaveze, da poudari edinstvenost razodetja po Kristusu. Ob sklenitvi nove zaveze na Sinaju si je Mojzes zaradi sijaja na obrazu deval ogrinjalo na glavo. Pavel v tem zagrinjalu vidi mejo razodetja v stari zavezi; Kristus je to zagrinjalo odstranil, da je do polnosti prišel do veljave sijaj nove zaveze.

Izrazito zgodovinsko dojetje božjega razodetja in odziva zaveznega ljudstva na božja dela razlaga, zakaj se tema o zlatem teletu v Svetem pismu ne pojavlja bolj pogosto. V zgodovini Izraela je bilo malikovanje ob posnemanju tujih kultov tako pogost, pravzaprav stalen pojav, da se zgodovinski spomin zvestih ni mogel stalno ustavljati ob prvem velikem odpadu. Končno orgije okrog zatega teleta ob Sinaju niso bile enkratni pojav; iz Jerobeamovega odpada (1 Kr 12,26—32) in iz Ozejeve kritike Izraelove zablode (8,4b—6; 10,5—6; 13,1—3) je mogoče razbrati, da je imel kult zatega teleta tudi v obljubljeni deželi dokaj vidno vlogo.

Ko je bil kanon Stare zaveze sklenjen, se začne nova doba interpretacije starozaveznih poročil. Časovna oddaljenost od dogodkov in nove zgodovinske razmere so razlagalce navajale k bolj načelnemu vrednotenju posameznih dogodkov. Starejši dogodki so postopoma dobili večjo težo kakor novejši. Odpad prav ob sklenitvi zaveze je prvi nezasišlan greh Izraela, zato je neizbežno dobil pečat izvirnega greha.

Ker poleg našega besedila samo še 5 Mz 9,7—10,11 podaja vse temeljne vidike spomina na odpad ob Sinajski gori, kaže to besedilo posebej predstaviti. Prav tako zasluži pozornost zgodovina starejše judovske in krščanske interpretacije tega dogodka, da bi lahko ugotavljali, katera temeljna vprašanja lahko pridejo na dan in kako jih je mogoče reševati.

## 1. Pedagoško didaktična vloga zgodbe v 5 Mz 9,7—10,11

Avtor Devteronomija uporablja bistvene prvine zgodbe o zlatem teletu vse do obnove zaveze, a jih podreja osnovnemu pedagoško-didaktičnemu namenu svoje knjige. Tukaj Mojzes ljudstvo spodbuja k poslušnosti Gospodovi postavi, ker je prepričan, da sicer ne bo moglo obstati. Svojo spodbudo hoče podkrepiti s spominom na posledice Izraelove upornosti in trdovratnosti v preteklosti. V 9,7 beremo: »Spominjaj se, ne pozabi, kako si razjezil Gospoda, svojega Boga, v puščavi! Od dneva, ko si odšel iz egiptovske dežele, do svojega prihoda v ta kraj ste se upirali Gospodu.« (Prim. oznako »trdovratno ljudstvo« v 9,6.13.)

Avtor Devteronomija vidi v odpadu k zlatemu teletu najbolj klasičen primer Izraelove upornosti, zato večkrat poudarja, da ga je Gospod v svoji jezi hotel uničiti (9,8.14.19.20; prim. 9,25.26; 10,10). Prizanesel mu je zaradi izredno zavzete in vztrajne Mojzesove prošnje. V Devteronomiju o teh dramatičnih dogodkih ni govor v tretji osebi; Mojzes sam govori v prvi osebi in dogodka prikazuje v luči lastnih doživetij. Najprej poroča, da je na gori štirideset dni in štirideset noči prebil v postu (9,9) in kako mu je Gospod izročil kamniti tabli zaveze (9,10—11). Potem podobno kakor v 2 Mz 32,7—10 Gospod Mojzesu sporoča, da se je ljudstvo obrnilo k zlatemu teletu, zato ga namerava uničiti (9,12—14). Mojzes gre z gore in pred očmi razbrzdanega ljudstva razbije obe tabli postave (9,15—17). Takoj nato prvi

Mojzes: »Potem sem padel pred Gospoda in molil kakor prvič; štirideset dni in štirideset noči nisem jedel kruha in ne pil vode zaradi vseh vaših grehov, s katerimi ste se pregrešili, ko ste delali, kar je hudo v Gospodovih očeh, tako da ste ga razdražili. Kajti bal sem se jeze in togote, s katero se je jezil na vas, tako da vas je hotel pokončati. In Gospod me je uslišal tudi tokrat. Tudi nad Aronom se je Gospod tako silno razsrdil, da ga je hotel pokončati; prosil sem takrat tudi za Arona« (9,18—20). Tukaj Mojzes trdi, da je molil »kakor prvič« in da ga je Gospod uslišal »tudi tokrat«, v resnici je v našem besedilu to šele prva prošnja. Dalje pravi, da je prosil tudi za Arona, čeprav ni v 2 Mz 32—34 o tem nikjer izrecno govora. Iz vsega tega je razvidno, da hoče avtor Devteronomija nadvse poudariti Mojzesovo posredniško vlogo. Prav zato tukaj Mojzes poroča o svoji posredniški prošnji, preden pride na temo o sežigu in uničenju zlatega teleta (9,21).

Poročilo o dogodkih ob Sinaju prekinja vložek, ki zadeva Izraelovo upornost v kasnejšem obdobju (9,22—24); potem Mojzes znova spregovori o svoji prošnji pred Gospodom, naj prizanese Izraelu (9,25—29). Zdaj se, podobno kakor v 2 Mz 32,11—13, sklicuje na rešitev iz Egipta z znamenji Gospodove moči, na očake Abrahama, Izaka in Jakoba in na Gospodovo čast pred deželo tujčevanja. V podobnem stereotipnem slogu govori končno o svoji prošnji v 10,10—11, in sicer brez sleherne povezave z vmesnimi odlomki. V 10,1—4 Mojzes poroča o obnovi zaveze (prim. 2 Mz 34,1—4), potem pa pravi: »Obrnil sem se, da bi stopil z gore in položil tabli v skrinjo, ki sem jo naredil; ondi ste ostali, kakor mi je Gospod zapovedal« (10,5). Potem je govor o potovanju od Beerota do Jotbate (10,6—7) in o določitvi Levijevega rodu za duhovniško službo (10,8—9). Prošnja v 10,10—11 se torej očitno navezuje na pretrgano poročilo o dogodkih v zvezi z zlatim teletom: »Jaz sem torej kakor prej ostal na gori štirideset dni in štirideset noči in Gospod me je uslišal tudi to pot. Gospod je opustil namero, da bi te pogubil. In Gospod mi je velel: 'Dvigni se in pojdi pred ljudstvom, da pridejo v deželo in jo prejmejo v last, ki sem jo s prisego obljubil dati njih očetom!'«

5 Mz 10,11 vsebinsko v bistvu ustreza besedilu v 2 Mz 32,34. Nikjer pa v našem besedilu ne pride do veljave tematika iz 2 Mz 33; nikjer ni govora o spokornosti ljudstva. Avtor Devteronomija v odpadu od Gospoda očitno vidi tako gotovo pot v pogubo, da lahko le izjemni Mojzesovi posredniški vlogi pripisuje razlog Gospodove prizanesljivosti. V kontekstu Mojzesove oporoke to pomeni skrajno resno svarilo za prihodnost, ko Mojzesa ne bo več: V primeru ponovnega odpada od Gospoda Izraela nihče več ne bo branil pred uničujočo Gospodovo jezo.<sup>37</sup>

## 2. Odmevi v starejši judovski in krščanski razlagi

Judovsko in krščansko izročilo pozna zelo različna stališča glede usodnosti Izraelovega greha ob Sinajski gori. Razlike so občutne znotraj posameznega izročila, še bolj pa v razmerju med obema. Judovska razlaga kaže izredno močne apologetične težnje, ker je bila tarča tako poganskih kakor krščanskih obtožb, ki so med drugim temeljile na zgodbi o zlatem teletu. Kristjani so od vsega začetka odpad k zlatemu teletu povezovali z judovskim zavračanjem Kristusa. V njihovih očeh je odpad ob Sinaju začetek in vrh značilne judovske upornosti, nevere in malikovanja v stari zavezi; zaradi tega greha je Izrael izgubil položaj zaveznega ljudstva. Ker je odklonil tudi Kristusa, je toliko bolj razumljivo, da ga je Bog dokončno zavrgel, nova zaveza pa je prišla do veljave v Cerkvi. Takšna razlaga je značilna za Barnabovo pismo, Justina, Origena, Ireneja, Tertulijana, Efrema Sirskega, Avgušтина.

Judovski odziv na obtožbe poganov in kristjanov kaže apologetične težnje v dveh smereh: eni poskušajo prikriti, tako ali drugače opravičiti ali celo zanikati krivdo Izraela, drugi brez pridržka priznavajo, da je bil greh izredno velik, a obenem poudarjajo, da je Bog krivdo odpustil in Izraela torej ni zavrzel. V predrabinski dobi npr. Jožef Flavij in Filon Aleksandrijski sploh ne omenjata odpada od Boga in prehoda k zlatemu teletu, ko poročata o dogodkih v puščavi. Od 2. stol. dalje pa rabini pred krščansko misijonsko vneto branijo veljavo zaveze z Izraelom, postavijo na splošno in obrezo. Pri tem se sklicujejo na izredne okoliščine. Dalje menijo, da ni odpadlo celotno ljudstvo, temveč le manjši del, v bistvu le tisti, ki niso bili čistokrvni Izraelci. Posebno močna je težnja, da je treba opravičiti Arona, ki je predhodnik duhovništva v templju. Pojavilo se je celo naziranje, da je za prehod k zlatemu teletu kriv Bog sam, ker je dal priložnost za takšen greh.

Na drugi strani nekateri rabini priznavajo polno Izraelovo krivdo. V odpadu od Boga in prehodu k zlatemu teletu vidijo največji Izraelov greh. Prepričani so, da je ta greh dejansko neodpustljiv, torej velja kot izvorni greh. Zaradi te krivde očetov bodo vedno trpeli vsi pripadniki judovskega ljudstva. V tem grehu rabini vidijo razlog raznih nesreč v puščavi in v obljubljeni deželi. Končno menijo, da je izguba duhovništva, monarhije in tragedija izgnanstva neposredno posledica tega greha. Toda uveljavilo se je tudi prepričanje, da je Bog odpustil Izraelovo krivdo. Kljub svoji jezi je določil Mojzesa, naj posreduje za svoje ljudstvo, temu pa je dal priložnost za kesanje in pokoro. Uveljavilo pa se je celo naziranje, da zadoščevanje za prelomitev zaveze sploh ni bilo potrebno, ker zaveza v trenutku malikovanja pred zlatim teletom še ni bila dokončno sklenjena. Izraelci bi naj torej grešili, niso pa prelomili zaveze. V vsakem primeru so rabini prepričani, da Bog Izraela ni popolnoma zavrzel in ga bo nekoč zopet pripeljal v obljubljeno deželo. To judovsko stališče je v poznem srednjem veku in v dobi reformacije zelo močno vplivalo tudi na krščanske razlagalce, da so bolj upoštevali pomen odpuščanja in obnove zaveze v zgodbi o zlatem teletu.

### 3. Kritična presoja odmevov v Svetem pismu in kasnejši interpretaciji

Za odmeve v Svetem pismu in v kasnejši interpretaciji je značilno, da večina ne zajemajo vseh vidikov naše zgodbe o zlatem teletu v razponu med padcem ljudstva in obnovo zaveze. Če je pred sklepno redakcijo našega besedila obstajalo več različnih izročil o odpadu k zlatemu teletu in o posledicah, je toliko bolj očitno, da zadnji avtor različna izročila povezuje v celoto tako, da je hkrati do skrajnosti poudarjena teža greha, pomen Mojzesovega posredništva, spokornosti ljudstva in božje prizanesljivosti. Vsi ti vidiki so podani v čudovitem ravnovesju v stopnjevanju do obnove zaveze. Ker gre za odpad na začetku, je krivda zares nezasišana. Kljub temu Bog po posredovanju zvestega preroka Mojzesa in po jasnih znakih spokornosti ljudstva prekliče svoj sklep, da Izraela uniči. Še več, znova se mu približa in končno ponovno sklene zavezo z njim. Razumljivo torej, da v takšni teološki perspektivi dialektike med človeško šibkostjo in vsepresegajočo božjo zvestobo lastnemu odrešenjskemu načrtu naš pisatelj ne čuti nobene potrebe, da bi zanikal oziroma prikrival krivdo ljudstva v celoti in posebej krivdo duhovnika Arona.

Vsa druga biblična besedila bolj ali manj upoštevacjo le ta ali oni vidik, ne da bi seveda zanikali ali izključevali druge. Celo v 5 Mz 9,7—10,11 je očitno eden osnovni poudarek: Gospod je preklical sklep o uničenju ljudstva zaradi vztrajne Mojzesove prošnje za prizanesljivost. Tu je težišče bolj na zgrešenosti ljudstva

zaradi nezvestobe kakor na božji prizanesljivosti zaradi suverenega božjega načrta glede zgodovine odrešenja. Po vsem tem je očitno, da je 2 Mz 32—34 najobsežnejše in najbolj univerzalno pričevanje o razmerju med kaznijo zaradi človeške krivde in med božjo prizanesljivostjo zaradi manjšine pravičnih ali celo enega samega pravičnega in zaradi zakona božje zvestobe do svojega lastnega bistva, ki ustvarja in ohranja življenje.

Zakaj je kljub temu v kasnejši judovski in krščanski interpretaciji nastalo toliko enostranskih in celo ekskluzivnih stališč? Zakaj zanikanje božjega usmiljenja v razmerju do judovskega ljudstva pri krščanskih razlagalcih, ko svetopisemsko besedilo prav v prevladi božjega usmiljenja in v sklenitvi nove zaveze doseže vrh? Čemu na drugi strani opravičevanje prednikov? Končno je judovsko ljudstvo preživelo, čeprav se je vedno znova upiralo svojemu Bogu. Nista obe strani razlage vse preveč človeški? Človek hoče graditi na lastni pravičnosti, božje ljudstvo pa lahko obstaja le tam, kjer vsi priznavajo svojo grešnost in upajo v božje usmiljenje. Ko ta zavest preneha, se lahko vsaka religiozna skupnost, vsaka reforma in vsako sklicevanje na novo zavezo sprevrže v nov kult zlatega teleta, tako v judovstvu kakor v krščanstvu in povsod drugod. Sama interpretacija je lahko odsev pripadnosti zlatemu teletu kljub sklicevanju na presežno božanstvo.

Nobena nova zaveza ne daje sama na sebi, tj. brezpogojno, v posest dobrin svojih obljub. Nasprotno, čim bolj popolno je razodetje nove zaveze, tem bolj v človeku budi zavest, da je grešno bitje in se torej ne more sam odrešiti. Nikjer ni to spoznanje prišlo tako jasno do veljave kakor v razodetju Kristusove nove zaveze. Pavel v pismu Rimljanom najprej prikaže grešnost vsega človeštva, da potem pokaže, v čem je bistvo razodetja božje pravičnosti po edinem pravičnem posredniku Kristusu. Ves poudarek je na božji zvestobi, ki v zadnjem bistvu pomeni božje usmiljenje. Božjega usmiljenja pa je lahko deležen le tisti, ki priznava svojo nezvestobo in veruje v božje usmiljenje do vseh, ki verujejo v smislu presežnih božjih meril. Umestno je trditi celo to, da je bil padec k zlatemu teletu že na začetku Izraelove zgodovine potreben. Ko se je pokazala človeška laž, je namreč še bolj jasna postala božja resnica (prim. Ps 51,6; Rim 3,1—8).

#### **Povzetek: Jože Krašovec, Prelomitev in obnova zaveze v 2 Mz 32—34**

V pripovedi 2 Mz 32—34 so jasno vidni sledovi različnih izročil. Kljub temu je besedilo v tematskem pogledu dokaj enotno in priča za odločilen delež zadnjega avtorja. Pripoved je edinstven primer polarnosti med prelomitvijo in obnovo zaveze. Ko Izraelovo ljudstvo odpade od Boga in se oklene zlatega teleta, Gospod sklene, da ga uniči. Zda se pokaže izreden pomen Mojzesovega posredovanja. Mojzes trikrat ponižno prosi pred Gospodom, obenem pa kaznuje tiste, ki so se najbolj pregrešili. Ker je ljudstvo pokazalo znake spornosti, je Gospod uslišal Mojzesovo prošnjo, odpustil krivdo in pristal na obnovev zaveze. 5 Mz 9,7—10,11, ki je kasnejše poročilo o istem dogodku, še bolj kakor 2 Mz 32—34 stavi v ospredje vlogo Mojzesovega posredništva. Avtor poudarja, da ljudstvo samó zaradi Mojzesovega posredovanja ni bilo uničeno; s tem hoče učinkovito svariti svoje sodobnike in prihodnje rodove pred podobnim odpadom. Kasnejša judovska in krščanska razlaga greha ob Sinajski gori je v veliki meri enostranska in ne ustreza celotni perspektivi poročila v 2 Mz 32—34. Judje neutemeljeno poskušajo zmanjšati težo greha, kristjani pa ga nasprotno tako poudarjajo, da zanikajo možnost odpuščanja. Toliko bolj velja upoštevati, da je veličina našega besedila prav v pričevanju o božjem odpuščanju in obnovi zaveze.

## Summary: Jože Krašovec, *The Breaking and Renewing of the Covenant in Ex 32—34*

In the report of Ex 32—34 there can clearly be seen the traces of several different traditions. Nevertheless, the text is quite unified as regards subject matter, which shows a decisive role of the last author. The report is a unique example of the polarity between the breaking and the renewing of the covenant. When the people of Israel turned aside from God and worshipped the golden calf, the Lord decided to destroy them. Moses besought the Lord three times and at the same time punished those who had most seriously sinned. As the people showed some signs of repentance the Lord gave in to Moses' plea, forgave the sin and agreed to a renewal of the covenant. Deut 9.7—10.11, which is a later report about the same event, puts an even stronger emphasis upon Moses' mediatory role than Ex 32—34. The author states that it was only due to Moses' mediation that the people of Israel were not exterminated, whereby he wants to effectively warn his contemporaries as well as later generations against any similar breaking away. Later Judaic and Christian explanations of the sin at the Mount Sinai are largely one-sided and not in accordance with the whole perspective of the report in Ex 32—34. The Jews try to diminish the seriousness of the sin, whereas the Christians emphasize it so strongly as to negate the possibility of forgiveness. Hence it should be emphasized that the greatness of this text lies in its bearing witness to God's forgiveness and to the renewing of the covenant.

---

<sup>1</sup> Gl. zlasti G. Beer — K. Galling, *Exodus*, HAT 3, J. G. B. Mohr. Tübingen 1939, 153—65; Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1948, zlasti str. 155—60 — angl. prevod *A History of Pentateuchal Traditions*, prevedel B. W. Anderson, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey 1972, zlasti str. 141—45; isti, *Das zweite Buch Mose. Exodus*, ATD 5, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1958, 200—20; O. Eissfeldt, *Die Komposition der Sinai-Erzählung Ex 19—24*, v: *Kleine Schriften IV*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1968, 231—37; J. Ph. Hyatt, *Commentary on Exodus*, New Century Bible, Oliphants, London 1971, 300—28; B. S. Childs, *Exodus. A Commentary*, Old Testament Library, SCM Press, London 1974, 553—624; J. A. Soggin, *Ancient Israelite Poetry and Ancient 'Codes' of Law, and the Sources 'J' and 'E' of the Pentateuch*, v: *Congress Volume — Edinburgh 1974*, VT. S 28, E. J. Brill, Leiden 1975, 185—95; R. W. L. Moberly, *At the Mountain of God. Story and Theology in Exodus 32—34*, JSOT. SS 22, JSOT Press, Sheffield 1983, zlasti str. 15—43; *Chapter I: Some Considerations of Method in Narrative Interpretation*; E. Aurelius, *Der Fürbitter Israels. Eine Studie zum Mosebild im Alten Testamen*, CB.OT 27, Almqvist & Wicksell International, Stockholm 1988.

<sup>2</sup> Gl. zlasti B. S. Childs, n.d; isti, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, SCM Press, London 1979; J. F. A. Sawyer, *From Moses to Patmos. New Perspectives in Old Testament Study*, SPCK, London 1977; H. C. Brichto, *The Worship of the Golden Calf: A Literary Analysis of a Fable on Idolatry*, v: *HUCA* 54 (1983), 1—44; R. W. L. Moberly, n. d.

<sup>3</sup> Prim. U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*, The Magnes Press, the Hebrew University, Jerusalem 1983, 409—10.

<sup>4</sup> Prim. M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, 155—60; isti *Exodus*, 200—202, S. Lehming, *Versuch zu Ex XXXII*, v: *VT* 10 (1960) 16—50, se opira predvsem na M. Notha, ko poskuša bolj natančno določiti vire v našem besedilu. Svojevrsne poglede glede tega vprašanja zastopa S. E. Loewenstamm, *The Making and Destruction of the Golden Calf*, v: *Biblica* 48 (1967), 481—90; *The Making and Destruction of the Golden Calf — a Rejoinder*, v: *Biblica* 56 (1975), 330—43. Prim. odgovor na prvi prispevek L. G. Perdue, *The Making and Destruction of the Golden Calf — A Reply*, v: *Biblica* 54 (1973), 237—46. Prim. dalje G. W. Coats, *Rebellion in the Wilderness*, Abingdon Press, Nashville 1968, 184—91; *Excursus: Exodus 32: 1—33,6*; J. Hahn, *Das »Goldene Kalb«. Die Jahwe-Verehrung bei Stierbildern in der Geschichte Israels*, disertacija, Tübingen 1980. Hahn sam svojo študijo v uvodu



označi najprej kot kompilacijo in obdelavo mnenj ter izsledkov dosedanjih raziskav. Poleg 2 Mz 32 dokaj izčrpno obravnava tudi 5 Mz 9,7—10,11 in 1 Kr 12,26—33, v ekskurzu pa tudi Oz 8,4b—6; 10,5—6; 13,1—3 (str. 437—45).

<sup>5</sup> Prim. B. S. Childs, *Exodus*, 558—59; R. W. L. Moberly, n.d.; H. C. Brichto, n.d.

<sup>6</sup> Gl. zlasti M. Noth, *Exodus*, 202—203; J. Ph. Hyatt, n.d., 301—305.

<sup>7</sup> Gl. B. S. Childs, *Exodus*, 560; U. Cassuto, n.d., 409. M. Aberbach — L. Smolar, *Aaron, Jerobeam, and the Golden Calves*, v: *JBL* 86 (1967), 129—40, ugotavljata izredno podobnost med vlogo Arona in Jerobeama v omenjenih besedilih, vendar puščata odprto vprašanje zgodovinske verodostojnosti obeh poročil.

<sup>8</sup> G. J. Loza, *Exode XXXII et la redaction JE*, v: *VT* 23 (1973), 31—55.

<sup>9</sup> Gl. *Vulgata*: formavit opere fusorio; *RSV*: and fashioned it with a graving tool; *ZB*: goss es in eine Tonform; *Einheitsübersetzung*: zeichnete mit einem Griffel eine Skizze, itd.

<sup>10</sup> Prim. B. S. Childs, *Exodus*, 565.

<sup>11</sup> Prim. L. R. Bailey, *The Golden Calf*, v: *HUCA* 42 (1971), 97—115.

<sup>12</sup> Ne smemo prezreti, da se Mojzes sklicuje na obljube, ki jih je Gospod dal očakom, ne da bi se bil spraševal po razlogih. Ker se obljube ne tičejo samo očakov, temveč vsega izraelskega ljudstva, mora razlog daleč presepati »zasluge« očakov. Gre za suvereno Gospodovo odločitev glede poteka odrešenjske zgodovine. Prav zato je Mojzes lahko prepričan, da morajo obljube, ki zadevajo sam obstoj Izraela, ostati v veljavi kljub nezvestobi ljudstva. Glede pomena »zaslug« očakov v judovskem izročilu prim. S. Schechter, *Some Aspects of Rabbinic Theology*, Schocken Books, New York 1923, 170—98: *The Zachuth of the Fathers*.

<sup>13</sup> Prim. J. Jeremias, *Die Reue Gottes*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1975.

<sup>14</sup> Prim. J. Krašovec, *Merism — Polar Expression in Biblical Hebrew*, v: *Biblica* 64 (1983), 234.

<sup>15</sup> Prim. pesniški opis, kako boginja Anat hoče popolnoma uničiti Mota, v *UT* 49 II: 31—35. S. E. Loewenstamm, *Biblica* 56 (1975), 341, naglašja podobnost med 2 Mz 32,20 in tem ugaritskim besedilom in meni, da ne gre za neposredno odvisnost, temveč za skupno kanaansko literarno izročilo.

<sup>16</sup> Nekateri razlagalci v zvezi s tem dejanjem navajajo postavbo o ljubosumnosti v 4 Mz 5,11—31, ki predpisuje ugotavljanje zvestobe oziroma nezvestobe žene s pitjem »vode prekletstva«. Vendar v našem primeru ne gre za ugotavljanje, temveč za izkoreninjenje krivde.

<sup>17</sup> Glede mesta in pomena korena *kpr*, ki označuje razne odenke pojma sprave oziroma zadoščevanja, gl. B. Janowski, *Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament*, WMANT 55, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1982, o našem primeru zlasti str. 142—45.

<sup>18</sup> Prim. U. Cassuto, n.d., 423.

<sup>19</sup> M. Noth, *Exodus*, 206, domneva, da je morala nekoč obstajati neposredna zveza med vrsticama 20 in 35.

<sup>20</sup> Prim. U. Cassuto, n.d., 427.

<sup>21</sup> Odlomek se začne z besedami: »In Mojzes je vzel šotor ('et-hā'ōhel)...« Beseda »šotor« z določnim členom pomeni, da gre morda za čisto določen šotor, ki mora biti znan in že ima določeno vlogo. To dejstvo postavlja razlagalcem razna vprašanja, ki ne dopuščajo gotovih rešitev. Prim. zlati M. Görg, *Das Zelt der Begegnung. Untersuchung zur Gestalt der sakralen Zeltraditionen Altisraels*, BBB 27, P. Hanstein, Bonn 1967, zlasti str. 151—70: *Ex* 33,7—11.

<sup>22</sup> Prim. J. Ph. Hyatt, n.d., 314—15; B. S. Childs, *Exodus*, 590—92.

<sup>23</sup> Prim. U. Cassuto, n.d., 429, ki zavrača naziranje o dvojni vlogi šotora v skladu z dvema izročiloma. M. Görg, n.d., 174, prihaja do podobnega sklepa.

<sup>24</sup> Prim. M. Haran, *The Nature of the 'ōhel mō'ēdh in the Pentateuchal Source*, v: *JSS* 5 (1969), 50—65. V vrstici 11 je rečeno, da se Jozue »ni umaknil iz šotora«. Shodni šotor očitno ni smel biti brez stalnega služabnika oziroma varuha, Mojzes pa je kot voditelj ljudstva imel preveč opravkov v taboru, da bi bil lahko stalno v šotoru.

<sup>25</sup> U. Cassuto, n.d., 429—32, upravičeno opozarja na poetične in retorične značilnosti pričujočega odlomka. Upoštevati velja zlasti ponavljanje ključnih izrazov »zunaj« in »vhod« ter besedno igro 'ammûd — »steber« in 'âmad — »stati« v vrsticah 9—10.

<sup>26</sup> Prim. U. Cassuto, n.d., 430—31.

<sup>27</sup> Prim. J. Mulienburg, *The Intercession of the Covenant Mediator (Exodus 33:1a, 12—17)*, v: *Words and Meanings, Essays Presented to David Winton Thomas*, izd. R. R. Ackroyd — B. Lindars, Cambridge University Press, Cambridge 1968, 159—81; avtor raziskuje predvsem pomen besede »poznati« v pričevanjih o zavezi v hebrejski Bibliji in drugod v starem Bližnjem Vzhodu.

<sup>28</sup> Prim. S. Terrien, *The Elusive Presence, Toward a New Biblical Theology*, Religious Perspectives 26; Harper & Row, New York 1978, 141.

<sup>29</sup> Prim. B. S. Childs, *Exodus*, 595—97.

<sup>30</sup> Glede vprašanja virov in izročil gl. predvsem F.—E. Wilms, *Das jahwistische Bundesbuch in Exodus 34*, StANT XXXII, Kösel-Verlag, München 1973; J. Halbe, *Das Privilegrecht Jahwes. Ex 34,10—26*, FRLANT 114, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1975; B. S. Childs, *Exodus*, 604—19.

<sup>31</sup> Gl. obravnavo tega besedila in sporednic v J. Krašovec, *Božja dobrota za tisoč, kazen za tri ali štiri rodove*, v: *BV* 48 (1988), 357—84, zlasti 358—59.

<sup>32</sup> Glede izvora in pomena tega veroizpovednega obrazca gl. zlasti R. C. Dentan, *The Literary Affinities of Exodus XXXIV 6f*, v: *VT* 13 (1963), 34—51. Dentan ugotavlja, da obrazec izvira iz modrostnih liturgičnih krogov in ima univerzalni pomen, ker ne označuje priložnostnih Gospodovih del v razmerju do Izraela, temveč samo naravo edinega Boga.

<sup>33</sup> Glede razmerja med vrsticama 8 in 9 gl. K.—H. Walkenhorst, *Warum beeilte sich Mose niederzufallen? — Zur literarischen Einheit von Ex 34,8f*, v: *BZ* 28 (1984), 185—209.

<sup>34</sup> Prim. J. Ph. Hyatt, n.d., 319.

<sup>35</sup> Med novejšimi avtorji na to izročilo opozarja K. Jaroš, *Des Mose »strahlende Haut«. Eine Notiz zu Ex 34,29.30.35*, v: *ZAW* 88 (1976), 275—80.

<sup>36</sup> Prim. prevode v targumih, posebno targum Psevdo Jonatan. Dalje gl. F. Dumermuth, *Moses strahlendes Gesicht*, v: *ThZ* 17 (1961), 241—48.

<sup>37</sup> V 2 Mz 32—34 je o Gospodovi nameri, da uniči Izraela, govor samo enkrat (32,10; prim. 33,3.5). Toda razlika med besedilom ni samo v pogostosti, temveč tudi v različnosti besedišča o uničenju ljudstva zaradi odpada. V 2 Mz 32,10 se pojavi glagol *kalah* (piel), v 5 Mz 9,7—10,11 pa petkrat *šamad* (9.8.14.19.20.25) in dvakrat *šahat* (9,26; 10,10), oba glagola v hifilu. V 5 Mz 9,7—10,11 je Mojzesova posrediška vloga torej v tem, da Izraela reši pred uničenjem.

<sup>38</sup> K vprašanju judovske in krščanske interpretacije gl. zlasti L. Smolar — M. Aberbach, *The Golden Calf Episode in Postbiblical Literature*, v: *HUCA* 39 (1968), 9—116; B. S. Childs, *Exodus*, 574—79; *History of Exegesis*; P. C. Bori, *Il vitello d'oro, Le radici della controversia anti-giudaica*, P. Borincheri, Torino 1983.

Stanko Janežič

## Duh krščanske edinosti v reviji Voditelj v bogoslovnih vedah (1898—1916)

Mariborski bogoslovni profesorji so v letih 1898—1916 izdajali v Mariboru teološko revijo *Voditelj v bogoslovnih vedah*. Revijo je do leta 1908 urejal Frančišek Kovačič. Letnik 1909 je uredil skupno s Francem Lukmanom, ki je nato urejal revijo sam.

*Voditelj v bogoslovnih vedah* izpričuje razvejeno dejavnost mariborskih teoloških profesorjev in drugih sodelavcev ter njihove poglede na razna bogoslovna vprašanja. V tem spisu bi rad opozoril na zedinitveno misel v tej reviji: kako iz revije odsevajo pogledi na odnose med krščanskimi Cerkvami in na dolžnost molitve in dela za krščansko edinost v duhu ustanovitelja mariborskega bogoslovja škofa Antona Martina Slomška in njegove zedinitvene »Bratovščine sv. Cirila in Metoda« (ust. 1851).

### I

Že v letniku 1900 (III) Franc Zmazek zanimivo piše o potovanju sv. Cirila in Metoda skozi slovenske kraje. Na svoji poti sta sveta brata maševala najbrž tudi na Ptuj, pri Sv. Benediktu v Slovenskih goricah in v Jarenini, kakor o tem govori izročilo. Jezuit T. Lempl pa v istem letniku objavlja svoje Kritične beležke o potovanjih sv. Metoda v Rim.<sup>1</sup>

V naslednjem letniku (1901) začenja urednik Frančišek Kovačič poročati o življenju vzhodnih Cerkva, o vprašanju cerkvenega zedinjenja ipd. Dotika se tudi verskih razmer na slovenskem jugu, posebej še glagoljaštva, zlasti pa položaja v Rusiji, kjer je začrtal pot vsekrščanske edinosti pesnik in filozof Vladimir Solovjov.<sup>2</sup>

O vzhodnih Cerkvah poroča Frančišek Kovačič tudi v letniku 1902 na več mestih.<sup>3</sup> A. Jerovšek se v istem letniku dotika mešanih zakonov,<sup>4</sup> Jožef Benkovič pa z zgodovinsko obširnostjo in natančnostjo piše o »slovenskih reformatorjih«. Pridana naša mnogo podatkov, ki jih povzema predvsem iz protestantskih virov, odločno pa zagovarja katoliško prenovo.<sup>5</sup> Jezuit T. Lempl v istem letniku objavlja dolgo razpravo »V obrambo krščanskega reda svetega Cirila«.

V letniku 1903 urednik Frančišek Kovačič nadaljuje s poročanjem o vzhodni Cerkvi, zlasti o razmerah v Rusiji in Carigradu. Za vprašanja cerkvenega zedinjenja se ruska in carigrajska Cerkev sicer zanima, posebno carigrajski patriarh Joahim

v svoji okrožnici pravoslavnim Cerkvam želi njihov odgovor glede tega, toda prav iz odgovora ruske pravoslavne Cerkve diha odločno odklanjanje zedinjevanja, zlasti še s katoliško in protestantsko Cerkvijo.<sup>7</sup>

V letniku 1904 začne o vzhodnih Cerkvah, posebno še ruski, poročati Franc Grivec, ki se je tisti čas začel zavzeto vglabljati v te Cerkve in je polagoma zorel v odličnega ekleziologa in razgledanega delavca za cerkveno edinost. V svojem poročilu se še posebej dotika pomanjkljive izobrazbe ruske nižje duhovščine, hvali pa ruske Duhovne akademije (teološke fakultete) in podkovanost njihovih profesorjev. Meni, da bi zaradi zedinitvenega dela v prihodnosti tudi katoliška Cerkev potrebovala »več strokovnjakov o vzhodnem cerkvenem vprašanju«.<sup>8</sup>

V naslednjem letniku (1905) Franc Grivec podrobneje predstavlja rusinsko zedinjeno Cerkev v Galiciji, zlasti še vprašanje teološke izobrazbe njenih duhovnikov. Govori pa tudi o ustanovitvi ruskega oddelka v Vatikanski knjižnici, o pomenu ruske teologije in o potrebi tesnejših znanstvenih stikov med katoliškimi in ruskimi pravoslavni teologi. O ruski Cerkvi in prihajajoči večji verski svobodi tudi za katoličane v Rusiji piše v istem letniku tudi Frančišek Kovačič.<sup>9</sup>

V Letopisu tega letnika je kratko predstavljen tudi djakovski škof Josip Juraj Strossmayer, »navdušen zagovornik in goreč apostol cerkvenega zedinjenja med vzhodom in zahodom«. Tople besede o njem in njegovem delu je ob njegovi smrti (8. apr. 1905) zapisal urednik, ki je tudi avtor ostrega zapisa o razprtijah in malovernosti nemškega protestantizma.<sup>10</sup> O »ricmanjskem cerkvenem vprašanju«, o boju Ricmanjcev za narodne pravice v Cerkvi in o njihovi vnemi za glagolico in vzhodni obred ter v Trstu izdani knjižici, o vsem tem pa kratko poroča Anton Korošec.<sup>11</sup>

Cerkveni letopis v Voditelju (v bogoslovnih vedah) 1906 poroča o Interkonfesionalnem zakonu na Hrvaškem, ki odpravlja nekatere posebne pravice katoliške Cerkve v tej deželi,<sup>12</sup> manjkajo pa tokrat že običajne vesti o vzhodni Cerkvi. Le pod zaglavjem Slovstvo govori S. S. o nekaterih glagoljaških bogoslužnih knjižicah, F. K. (urednik) pa o drugih publikacijah Staroslovenske akademije na Krku. Skoro vse je za tisk pripravil praški duhovnik in slavist Josip Vajs, ki ga je na Krk povabil tamkajšnji škof dr. Anton Mahnič.<sup>13</sup> Urednik predstavi tudi češko knjigo o protestantizmu na Češkem v letih 1517—1620, do zmage katoličanov v bitki na Beli gori (1620). Ob koncu avtor izraža željo, da bi tudi Slovenci kmalu dobili »objektivno zgodovino reformacije« na Slovenskem. Protestantizma se dotika tudi urednikovo poročilo o nemški knjigi Lutherpsychologie (Albert Maria Weiss O. P., 1906). Iz knjige diha sicer želja po objektivnosti, vendar pa tudi neekumenski duh tistega časa.<sup>14</sup>

V Voditelju 1907 (letnik X) objavlja jezuit T. Lempl Razne pripombe k zgodovini sv. Cirila in Metoda. Iz njegove dolge razprave je razvidno, da je dobro poznal zgodovinska vprašanja glede svetih bratov in da je imel o marsičem svoje lastno mnenje.<sup>15</sup>

Franc Kruljc osvetljuje v istem letniku Protestantsko poroko in protestantsko odgojo otrok mešanih zakonov pa cerkvene kazni, posebej se še dotika zapletov glede oklicev. Avtor daje dokaj umirjene pastoralne nasvete, hkrati pa pojasnjuje takratne stroge zahteve katoliške Cerkve glede težkega vprašanja mešanih zakonov.<sup>16</sup>

Frančišek Kovačič ponovno objavlja številne vesti iz življenja vzhodne Cerkve. Osvetljuje zlasti položaj v Rusiji po razglasitvi »verske svobode vesti« tudi za nepravoslavne vernike. Ob nerešenih socialnih vprašanjih dviga glavo socializem, v Georgiji pa je Cerkev oklicala svojo samostojnost in pretrgala stike s Svetim sino-

dom ruske Cerkve. Sicer pa ruska Cerkev pripravlja vseruski cerkveni zbor. Avtor poroča tudi o napetostih med carigrajskim patriarhom in bolgarsko Cerkvijo ter o željah carigrajskega patriarha, da bi sklical koncil vzhodnih Cerkva.<sup>17</sup>

Isti avtor kritično obravnava tudi rimski odlok glede rabe glagolice, ki v nekaterih stvareh kar nerazumljivo zožuje pravice glagoljašev, z zavzetostjo pa poroča o Velehradskem shodu za cerkveno unijo (jul. 1907). Med predavatelji je bil tudi dr. Franc Grivec, v debato pa je posegal tudi urednik Voditelja dr. Kovačič.<sup>18</sup>

V letniku 1908 Frančišek Kovačič predstavlja Slomškovo Bratovščino sv. Cirila in Metoda (ust. 1851, od papeža potrjena 1852) ter razne druge verske družbe za edinost med kristjani po svetu. Navaja tudi število članov Bratovščine (domačih in tujih), ki je iz leta v leto raslo (l. 1852: 2858, l. 1853: 7787, l. 1857: 12.118, l. 1860: 34.260, l. 1864: 75.352, l. 1882: 153.383, l. 1906: 157.225). Na Moravskem je bila ob tisočletnici smrti sv. Metoda (1885) zamišljena in potem tudi ustanovljena (1891) podobna bratovščina z imenom: »Apostolat sv. Cirila in Metodija«.<sup>19</sup>

Pod zaglavjem Cerkevni letopis (Vzhodna Cerkev) F. K. in M. K. poročata o težkem položaju katoličanov v Rusiji, o težavah ovdovelih pravoslavnihi duhovnikov in o rusinski katoliški Cerkvi. Obširen članek (avtor M. K. = Marko Kranjc) posebej osvetljuje težke razmere rusinske katoliške Cerkve v Združenih državah Severne Amerike. Frančišek Kovačič (F. K.) poroča tudi o hrvaško-slovenskem znanstvenobogoslovnem shodu v Zagrebu (avg. 1908). Na njem je urednik Voditelja (Frančišek Kovačič) govoril o vzhodni Cerkvi in uniji ter začrtal smernice za znanstveno zedinitveno delo teologov in za praktično dejavnost Apostolstva sv. Cirila in Metoda. Franc Grivec pa je predaval o pomenu bogoslovne vede. Ustanovljen je bil poseben odbor, ki bi naj skrbel za utrditev in razširjenje zedinitvenega dela, Apostolstvo sv. Cirila in Metoda pa naj bi vpeljali v vseh jugoslovanskih škofijah.<sup>20</sup>

Pri urejanju Voditelja 1909 (letnik XII) je Frančišku Kovačiču pomagal Franc Lukman, ki je vanj napisal tudi več prispevkov, s pisanjem pa je sodeloval že v prejšnjih letnikih revije.

Avtor razprave z naslovom Nauk pravoslavnihi teologov o Cerkvi je Frančišek Kovačič (podpisan kot navadno le s F. K.), ki tako med Slovenci verjetno prvi obširneje (33 strani) osvetljuje to pomembno področje. Ustavlja se pri ruskem teologu Evgeniju Akvilonovu in dokaj podrobno predstavlja njegov nauk o Cerkvi po njegovi knjigi Novozavetnoe učenje o Cerkvi (S. Peterburg 1904). Akvilonov naglašča zlasti, da je Cerkev »Kristusovo telo«. V zvezi s tem govori o glavi Cerkve, ki je Kristus (ne pa rimski škof), o njenih udih in »svojevih« (znakih). Naslanja se na Sveto pismo in zlasti na vzhodne cerkvene očete, pa tudi na nekatere ruske bogoslovne pisatelje. Na več mestih pisanja izstopa protikatoliška ost. Kovačič očita avtorju enostransko poudarjanje mistične vsebine Cerkve in odklanjanje njene vidne narave. Filozof Kovačič pogrša v pisanju tudi dosledno logičnost, sicer pa pohvali, kar je dobrega, in vabi k medsebojnemu spoznavanju, kar bi odprlo pot pravičnejšim pogledom na druge Cerkve in še posebej na rimski primat.<sup>21</sup>

Temeljito razpravo o Vzhodnem cerkvenem vprašanju objavlja v tem letniku dr. Franc Grivec. V njej osvetljuje vzroke razkola (I.), poizkuse zedinjenja (II.) ter takratno stanje tega vprašanja in delo za zedinjenje (III.). Iz razprave dihajo avtorjevo poznanje zgodovine, njegova teološka pronicljivost in zavzetost za zedinitveno delo, v duhu »ciril-metodijske ideje« medsebojnega spoznavanja in zблиževanja.<sup>22</sup>

Objavljenih je tudi več poročil iz življenja vzhodnih Cerkva, zlasti ruske. Največ o tem piše dr. Franc Grivec, ki je prispeval tudi daljši zapis o 2. Velehradskem kongresu.<sup>23</sup>

Leta 1910 je urejevanje Voditelja v bogoslovnih vedah prevzel dr. Franc Ksaver Lukman, ki je potem revijo urejal vsa leta do konca njenega izhajanja (1916) — letnike XIII do XIX. Usmeritev revije je v glavnem ostala ista, le vsebinska razdelitev je še bolj pregledna, vzhodnim cerkvenim ter zedinitvenim vprašanjem pa je prav tako, zlasti v nekaterih letnikih, namenjenega veliko prostora. Glavni sodelavec na tem področju je dr. Franc Grivec.

Letnik 1910 prinaša poročila o ruski, grški in bolgarski Cerkvi (dr. Franc Grivec) ter o težavah rusinske katoliške Cerkve doma in v izseljenstvu (M. Kranjc). Posebno zanimivo je poročilo o pismu, ki ga je leta 1909 poslal gališki katoliški metropolit Andrej Šeptickij enemu izmed najvplivnejših ruskih staroobredcev. Šeptickij se v pismu pohvalno izraža o staroobredcih in priznava veljavnost staroobredskega duhovništva.<sup>24</sup> Franc Grivec poroča tudi o močnih, v glavnem pozitivnih pravoslavnih odmevih na 2. Velehradski shod (1909), o Slomšku in njegovi Bratovščini ter o Apostolstvu sv. Cirila in Metoda, ki je bilo v ljubljanski škofiji ustanovljeno leta 1909 (ob koncu leta že 10.000 članov), zlasti pa še o novi znanstveni ustanovi z imenom Velehradska akademija (Academia Velegradensis). V reviji so predstavljene tudi knjižice ljubljanskega Apostolstva sv. Cirila in Metoda o Mariji, sv. Cirilu in Metodu ter Slomšku.<sup>25</sup>

V letniku 1911 objavlja dr. Franc Grivec kar tri razprave o vprašanih cerkvene edinosti: Uvod v pravoslavno bogoslovje, O Kristusovi obljubi Petru glede Cerkve (Mt 16, 17—19) ter O sv. Cirilu in Metodu, zavetnikih unije. V prvi razpravi predstavlja pomembno knjigo Avrelija Palmierija *Theologia dogmatica orthodoxa* (Pravoslavno dogmatično bogoslovje), prvi zvezek obširnega dela o nauku pravoslavne Cerkve. Palmieri v knjigi izvirno, z vglabljanjem v pristne vire, uvaja zahodnega bralca v spoznavanje vzhodne bogoslovne znanosti, ki jo primerja s katoliškim naukom. V drugi razpravi Grivec v katoliškem duhu razlaga Kristusove besede v Matejevem poročilu glede prvenstva apostola Petra (in rimskih škofov — papežev) ter zavrača protestantske, pravoslavne in modernistične razlage tega evangelijskega odlomka. V tretjem, bolj kratkem spisu se Grivec zavzema, da bi Devico Marijo častili kot »Mater krščanske edinosti«, sveta brata Cirila in Metoda pa kot »patrona cerkvenega zedinjenja«.<sup>26</sup>

V istem letniku dr. Franc Grivec poroča o zedinjeni bolgarski, makedonski in ruski katoliški Cerkev, o carigrajskem patriarhatu in bolgarski pravoslavni Cerkev, o Snopkovi knjigi Konstantinus-Cyrellus und Methodius, die Slavenapostel ter o knjižici Adolfa Jaška *Was ist die cyrillo-methodeische Idee*.<sup>27</sup> Grivec tudi zavrača premalo kritično pisanje katoliškega teologa, princa Maksa Saksonskega o uniji<sup>28</sup> ter brani katoliškost sv. Cirila in Metoda, z zavzetostjo pa zlasti piše o Velehradski akademiji in 3. Velehradskem shodu (1911), čeprav z vodenjem tega shoda ni povsem zadovoljen.<sup>29</sup>

Na uvodnem mestu Voditelja 1912 stoji razprava Andreja Snoja o organizaciji krščanskih občin v apostolski dobi s trojno cerkveno službo: episkopat, prezbiterat, diakonat. V razpravi avtor omenja tudi knjigo ruskega pravoslavnega teologa Vasilija Myšcyna.<sup>30</sup>

Pod zaglavjem *Cerkveni pregled franciškan Mariofil Holeček goreče*, vendar s pomanjkanjem ekumenskega duha, razmišlja o »protestantizmu in misijonih«. Mimogrede omenja tudi misijonski kongres protestantov v Edinburgu leta 1910, ki pa predstavlja (ne da bi se seveda avtor tega zavedal) tudi rojstvo sodobnega ekumenskega gibanja.<sup>31</sup>

O rusinski Cerkev, pravoslavni in katoliški, ter njenih problemih poroča M. Kranjc, o ruski in bolgarski Cerkev pa Franc Grivec.<sup>32</sup> O Sveti deželi (Palestini) ter o njeni prihodnosti in pripadnosti zaskrbljeno razmišlja A. Mrkun, o »misijski ideji« in protestantskem deležu na tem področju pa G-k.<sup>33</sup> Tako je zedinitveno gradivo tega letnika v primerjavi s prejšnjim letnikom bolj skromno.

Še manj ga je v letniku 1913. Dr. Franc Grivec tu le kratko poroča o težkem položaju na več delov razdeljene srbske pravoslavne Cerkve: v Turčiji, v kraljevini Srbiji, v metropoliji Sremski Karlovci in v Dalmaciji. Isti avtor kratko predstavlja tudi dogajanja v ruski Cerkev. V Peterburgu je policija odkrila tajno rusko-katoliško kapelo vzhodnega obreda, kjer so se zbirali ruski katoličani, ki so delovali v duhu Vladimira Solovjova. Vlada je »nevarno katoliško propagando« nemudoma prepovedala. Že dalj časa ruska pravoslavna Cerkev pripravlja vseruski cerkveni zbor, obnovitev patriarhata in reformo Cerkve, ki naj bi prinesla tudi prenovo verskega in нравnega življenja.<sup>34</sup>

V Voditelju 1914 dr. Franc Grivec objavlja obširno razpravo o zedinitvenem delu pod naslovom Misijonska misel med Slovenci. V njej govori o Bratovščini in Apostolstvu sv. Cirila in Metoda, zlasti med Jugoslovani in v luči svetovnega misijonskega dela, ter o enotni misijonski organizaciji. Spis je poln navdušenja za zedinitveno delo (znanstveno in praktično), razpršuje predsodke in razčiščuje pojme ter pripravlja pot ekumenskemu gibanju, ki pa zahteva tudi jasno ločitev med misijonskim delom in delom za vsekrščansko edinost in ki se mora izogibati ostrih nazivov (npr. »razkolniki«), kar iz te razprave še ne izhaja.<sup>35</sup>

Dr. Andrej Snoj je za ta letnik Voditelja napisal razpravo Sv. Ignacij Antiohijski o primatu in tako posegel v polemiko med katoliškimi, protestantskimi in modernističnimi teologi o papeškem prvenstvu. Avtor predstavlja pričevanje sv. Ignacija Antiohijskega (umrl l. 107) o rimski Cerkev in njenem prvenstvu, kakor odseva iz Ignacijevega pisma Rimljanom v začetku 2. stoletja.<sup>36</sup>

Dr. Franc Grivec je tudi avtor članka Katoliško gibanje v Bolgariji. Po zedinitvenem gibanju v drugi polovici 19. stoletja (1861) je leta 1913 med Bolgari nastalo novo gibanje za unijo s katoliško Cerkvijo, ki bi moglo prinesiti več trajnih sadov. Isti avtor poroča tudi o življenju ruske Cerkve, o potrebah po reformi in pripravah na vseruski cerkveni zbor ter o novih ločinah.<sup>37</sup>

Voditelj 1915 (letnik XVIII) nima običajnih poročil o življenju vzhodnih Cerkva. A. Rezman le kratko predstavi knjigo jezuitskega teologa Bukowskega (Paderborn 1911) o ruskem pravoslavnem nauku glede zadoščevanja. Knjiga govori o Kristusovem zadoščanju, o zadoščevanju grešnika, o odpustkih ter o usodi duš po smrti, o vicah in veseljni sodbi. Pravoslavni nauk o teh vprašanih se v glavnem ujema s katoliškim, obstajajo pa tudi nekatere razlike (pravoslavni zlasti odklanjajo odpustke in vice).<sup>38</sup>

J. L. prav kratko tudi opozarja na dolžnost duhovnikov — članov Bratovščine sv. Cirila in Metoda, da vsak dan molijo po namenu družbe, na god slovanskih apostolov pa opravijo mašo, »da se zedinijo razkolniki s katoliško Cerkvijo«.<sup>39</sup>

Leta 1916, sredi prve svetovne vojne, je izšel zadnji, XIX. letnik Voditelja v bogoslovnih vedah (200 strani). Nekdanji urednik dr. Frančišek Kovačič v njem objavlja razpravo o Janu Husu, ob 500-letnici njegove smrti (sežgan je bil 6. jul. 1415). Naslanja se zlasti na obširno Sedlakovo knjigo, ki je ob tem jubileju izšla v Pragi. Kovačič predstavlja Jana Husa kot učenjaka, vseučiliškega profesorja, duhovnika in pridigarja. Pod vplivom Johna Wyclifa je prišel v spor z naukom katoliške Cerkve in njenim vodstvom. Cerkevni zbor v Kostnici je obsodil nekatere njegove spise in ga razglasil za krivoverca ter izročil svetni oblasti, da ga kaznuje.

Kovačič skuša tako objektivno osvetliti podobo tega znamenitega češkega predhodnika reformacije.<sup>40</sup>

V tem letniku je objavljenih še nekaj navodil, kako naj »ravna katoliški duhovnik v verskih zadevah z razkolniki«,<sup>41</sup> ni pa v njem nobenih poročil o življenju vzhodnih Cerkev ali kakršnihkoli drugih zapisov o vprašanih edinstvi med kristjani.

## Sklep

Revija *Voditelj* v bogoslovnih vedah je v kratki dobi svojega izhajanja razširjala tudi duha krščanske edinstvi. Odkrivala je zlasti življenje vzhodnih slovanskih krščanskih Cerkev, naloge Bratovščine (Apostolstva) sv. Cirila in Metoda, vsebino ciril-metodijske ideje in delo Velehradskih kongresov. Oba urednika, dr. Frančišek Kovačič in dr. Franc Lukman, sta v reviji odpirala prostor za to pomembno zedinitveno razsežnost Cerkev. Glavni duhovni usmerjevalec in pisatelj za to področje pa je bil dr. Franc Grivec.

Profesor Grivec je bil tudi tisti, ki je leta 1927 začel izdajati posebno zedinitveno glasilo *Apostolstva sv. Cirila in Metoda: Kraljestvo božje* (1927—1941).

Po drugi svetovni vojni so ta apostolat pod istim naslovom nadaljevali letni zborniki (1957—1968), od leta 1970 dalje pa *Ekumenski zborniki V EDINOSTI*. Te vsako leto izdaja Slovenski ekumenski svet (glavni urednik dr. Stanko Janežič).

Tako so zrna, ki so jih ob Slomškovem zgledu sejali nekdanji sodelavci *Voditelja*, obrodila bogate sadove.

### **Povzetek: Stanko Janežič, Duh krščanske edinstvi v reviji *Voditelj* v bogoslovnih vedah**

Mariborska teološka revija *Voditelj* v bogoslovnih vedah v 18 letih svojega izhajanja (1898—1916) izpričuje tudi zavzetost za popolnejšo edinstvo med krščanskimi Cerkvami, in sicer v duhu škofa Antona Martina Slomška in njegove »Bratovščine sv. Cirila in Metoda« (ust. 1851). Za to zedinitveno idejo je gorel zlasti prvi urednik revije dr. Frančišek Kovačič, glavni sodelavec in usmerjevalec na tem področju pa je kmalu postal dr. Franc Grivec. Tako je revija pripravljala tla za prodor ekumenizma na Slovenskem.

### **Summary: Stanko Janežič, Spirit of Christian Unity in the Periodical *Voditelj* v bogoslovnih vedah (Guide to Theological Science)**

The theological periodical *Voditelj* v bogoslovnih vedah, which was published at Maribor for 18 years (1898—1916), also shows endeavours for a greater unity among Christian churches in the spirit of the bishop Anton Martin Slomšek and his Brotherhood of St. Cyril and Methodius (founded in 1851). Especially the first editor-in-chief Dr. Frančišek Kovačič was very enthusiastic about the idea of Christian unity and later Dr. Franc Grivec became the main contributor and the leading mind in this field. Thus, this periodical paved the way for the breakthrough of ecumenical movement in Slovenia.



## Opombe

- <sup>1</sup> Prim. Voditelj (v bogoslovnih vedah) 1900, 374—379; 255—265.
- <sup>2</sup> Prim. Voditelj 1901, 107—110, 232—235.
- <sup>3</sup> Prim. Voditelj 1902, 105—108, 228—229, 358—360, 492—493.
- <sup>4</sup> Prim. r. t., 75—77.
- <sup>5</sup> Prim. r. t., 290—313, 399—436.
- <sup>6</sup> Prim. r. t., 437—464.
- <sup>7</sup> Prim. Voditelj 1903, 101—103, 223—226, 476—478.
- <sup>8</sup> Prim. Voditelj 1904, 233—235.
- <sup>9</sup> Prim. Voditelj 1905, 94—98, 230—231; 346—348, 464—465.
- <sup>10</sup> Prim. r. t., 342—345.
- <sup>11</sup> Prim. r. t., 112—113.
- <sup>12</sup> Prim. Voditelj 1906, 98—99.
- <sup>13</sup> Prim. r. t., 115—116.
- <sup>14</sup> Prim. r. t., 453—455.
- <sup>15</sup> Prim. Voditelj 1907, 1—26.
- <sup>16</sup> Prim. r. t., 196—199, 319—323.
- <sup>17</sup> Prim. r. t., 112—114, 341—343, 445—446.
- <sup>18</sup> Prim. r. t., 223—225; 440—442.
- <sup>19</sup> Prim. Voditelj 1908, 274—283.
- <sup>20</sup> Prim. r. t., 118—119, 208—210; 432—437; 428—429.
- <sup>21</sup> Prim. Voditelj 1909, 23—55.
- <sup>22</sup> Prim. r. t., 221—260.
- <sup>23</sup> Prim. r. t., 199—201, 302—308, 322—324, 415—422.
- <sup>24</sup> Prim. Voditelj 1910, 79—83, 255—261, 360—364.
- <sup>25</sup> Prim. r. t., 75—79, 176—182, 257—258, 281—283.
- <sup>26</sup> Prim. Voditelj 1911, 111—129, 193—210.
- <sup>27</sup> Prim. r. t., 68—75, 174—176, 268—271, 178—179, 181.
- <sup>28</sup> Prim. r. t., 91—96.
- <sup>29</sup> Prim. r. t., 191—192, 279—280, 361—363.
- <sup>30</sup> Prim. Voditelj 1912, 1—13.
- <sup>31</sup> Prim. r. t., 76—80.
- <sup>32</sup> Prim. r. t., 81—84, 178—180, 384—385.
- <sup>33</sup> Prim. r. t., 292—293, 382—384; 374—382.
- <sup>34</sup> Prim. Voditelj 1913, 84—87; 287—288.
- <sup>35</sup> Prim. Voditelj 1914, 85—111.
- <sup>36</sup> Prim. r. t., 343—355.
- <sup>37</sup> Prim. r. t., 76—81; 385—388.
- <sup>38</sup> Prim. Voditelj 1915, 76—77.
- <sup>39</sup> Prim. r. t., 274.
- <sup>40</sup> Prim. Voditelj 1916, 108—114.
- <sup>41</sup> Prim. r. t., 179.



Edvard Kovač

### Temelji krščanskega socialnega nauka

#### Uvod

V Evropi smo danes priča somraku ideologij: na eni strani se je zrušila ideologija kolektivismu, ki je posameznika podrejala monolitni skupnosti, nato pa mu svojo dogovorno ekonomijo obljubljala paradiž, na drugi strani pa je odpovedala tudi ideologija absolutnega individualizma, ki je posameznika postavila na prestol in mu hotela prek »divjega« kapitalističnega liberalizma zagotoviti uspeh, ne oziraje se na stisko in potrebe drugega človeka.<sup>1</sup> Ali to pomeni, da Evropa znova sprejema krščanske vrednote in da je v sporu ideologij izšel kot zmagovalec krščanski socialni nauk?

To bi bilo res, ko bi bil krščanski socialni nauk ena izmed ideologij in bi bil sedaj kot zmagovalec sam na vrsti, da ga izrine kakšna nova, tokrat morda populistična ideologija skrajne desnice. Toda krščanski socialni nauk ni ideologija in kljub svoji stalni kritičnosti ne potrebuje nujno nasprotnika, da bi v soočenju z njim opredelil svoja temeljna načela.<sup>2</sup> Zato tudi krščanski socialni nauk ne more biti alternativna, tako imenovana »tretja pot«, kvečjemu njena inspiracija.<sup>3</sup>

Vsak model družbe je namreč časovno, to se pravi zgodovinsko, civilizacijsko in kulturno pogojen. Zato je tudi nujno nepopoln in vedno izpostavljen kritiki ter popravkom. Krščanstvo je torej s svojimi temeljnimi načeli takšen korektiv, ki se ne bo do konca časov sprijaznil z dokončno izdelanim modelom družbe, še manj pa z njegovo konkretizacijo. Krščanstvo se bo obnašalo kritično do vsake družbe. Vendar pa njegov socialni nauk ni samo kritika obstoječe družbe, ampak tudi izvir novih navdihov za nove poti v prenovi družbe. Krščanski socialni nauk je torej inspiracija, ki zbuja ustvarjalnost in daje pobude za zgodovinsko uresničitev globokih etičnih zahtev. S svojo pozitivno vlogo je torej krščanski socialni nauk vir novega upanja.<sup>4</sup>

Lahko bi pa šli še dalje in rekli, da ni niti pravi nauk ali doktrina. Socialni nauk ali doktrina ima namreč izdelane pojme in načela, kako urediti družbo. Socialna doktrina je tudi zgodovinsko uklenjena in strukturirana v kakšni civilizaciji. Zato tudi nastopi z zgodovinskim prelomom in s preraščanjem civilizacije zaton doktrin, ki jih je ta civilizacija porodila. Da bi se teologi izognili preveliki časovni ujetosti krščanskega socialnega nauka in nakazali njegov dinamični razvoj, nekateri raje govorijo o krščanski socialni govoric ali razpravljanju (discours).<sup>5</sup> Človekov govor je namreč vedno odprt za nova spoznanja in nove danosti. Nobena doktrina ne more izčrpati njegovih neizmernih možnosti. Zato tudi takrat, kadar uporabljamo izraz krščanski socialni nauk, mislimo na nauk, ki je odprt, ki ni zaključen sistem, ampak govor, ki človeka usmerja v udejanjenje, uresničitev njega samega in njegovga poslanstva.<sup>6</sup>

## 1. Kriterij, ki je odnos z Bogom

Postavlja se vprašanje, ali odprtost nauka ne bi bila lahko tudi značilnost določenega humanizma, ki ni nujno verski in še manj krščanski? To je res, vendar je potrebno dodati še naslednje vprašanje: kaj je tisti moralni imperativ, ki bi preprečeval, da bi se ta ali oni socialni nauk ne mogel sprevreči v ideologijo ali celo tiranijo? Kot vidimo, so velike ideje francoske revolucije: svoboda, enakost, bratstvo zvenele skorajda mistično zaneseno, a so se vendar sprevrgle v morijo in tiranijo.<sup>7</sup>

Krščanstvo pa nosi samo v sebi tisti korektiv, ki mu ne bo nikoli dovolil, da bi v časnih zadevah izdelal dokončni nauk. Ta korektiv je: **osebni odnos z Bogom**. Bog se razodeva človeku in ga nagovarja, postavlja predenj tolikšne zahteve, da jih ni mogoče zajeti v noben socialni nauk, zato bo osebni odnos z Bogom za kristjana vedno vznemirljiv in ne bo pustil, da bi sprejel svoj socialni nauk kot dokončen.<sup>8</sup> Drugi pogledi na svet in družbo nimajo tega korektiva. Prepuščeni so doslednosti svoje lastne logike in priznati moramo, da je ta v zgodovini našega veka kar prevečkrat odpovedala. Tako lahko tudi razumemo, zakaj se je toliko visokih in nebebičnih idealov v izvajanju sprevrglo v nasilje in nestrpnost.

Za krščanski socialni nauk pa je potrebno, da razloži, v čem je značilnost osebnega odnosa Boga do človeka, opisati mora njegovo vsebino in pomen, ki ga bosta vodila in neprestano korigirala. Odnos Boga do človeka gotovo najbolj dosledno izraža evangeljska zapoved ljubezni, ki doseže svoj višek v stavku: »Nihče nima večje ljubezni, kakor je ta, da kdo da življenje za svoje prijatelje.« (Jn 15,13) Seveda pa je ta klic k popolni ljubezni ideal, ki pričakuje svojo uresničitve šele v eshatoloških dogodkih. Pot do njega pa vodi skozi konkretno življenje v družbi, v razpetosti med »že« in »še ne«.

Čeprav božja obljuba v tem življenju še ni uresničena, je pa vendarle že dana, zato spremlja kristjana upanje, ki mu ga zbuja božja obljuba: »Jaz sem z vami vse dni do dovršitve sveta.« (Mt 28,20) Prav tako pa je z njim božji mir, ki ga opogumlja: »Ne bojte se!« (Mr 16,6)

Potrebno je, da se Cerkev, Kristusovo skrivnostno telo, zaveda, da je nositeljica božje obljube človeštvu, saj znotraj sebe že živi in uresničuje obljubo, ki jo je dal Bog. Apostolska dela opozarjajo na to eshatološko vlogo Cerkve, v kateri se razodeva božja obljuba vsemu človeštvu. Zato so tudi prvi kristjani »hvalili Boga in vsi ljudje so jih imeli radi,« (Apd 2,47), »ljudstvo jih je zelo cenilo,« (Apd 5,13), kajti »nihče med njimi ni trpel pomanjkanja,« (Apd 4,34) in bili so »kakor eno srce in ena duša.« (Apd 4,52). Res je, takšno preroško-eschatološko vlogo imajo danes v Cerkvi redovne skupnosti,<sup>9</sup> toda njihov ideal je predvsem eschatološko kritična drža do obstoječega stanja ter razkrivanje božje obljube, ni pa še konkreten model družbe, ki bi ga Cerkev v imenu Boga ponujala svetu. Koncilski konstitucija *Gaudium et spes* jasno govori o »avtonomiji zemeljskih stvarnosti« (GS 36), zato tudi teolog Yves Congar opozarja, da se je v podajanju krščanskega moralnega nauka potrebno izogibati »neposrednega božanstvenja« posameznih pobud.<sup>10</sup>

Potrebno je torej, da krščanska ljubezen dobi konkretno aplikacijo, ki bo v krščanski zavesti delovala kot nezmotljivi etični imperativ. Ljubezen torej v svoji uresničitvi razodeva svojo bistveno sestavino, brez katere ne bi obstajala, ta temelj pa je pravičnost.<sup>11</sup>

Krščanska pravičnost zahteva skladje z božjo besedo, saj je človek pravičen šele pred Bogom. Edino takrat, ko je sposoben stopiti pred božje obličje in odgovoriti na njegov klic, je obenem tudi Bogu odgovoren, in prav uravnan, to se

pravi pravičen, usklajen z božjo Besedo. Pomembno pa je, da ima krščanski socialni nauk pred očmi vsebino božjega razodetja, ki pravi, da je Božja beseda, božja zahteva po pravičnosti in ljubezni preeksistentna svetu (Jn 1,1). To se pravi, da je tudi etični imperativ, ki izhaja iz božje pravičnosti in ljubezni preeksistenten zemeljski stvarnosti, torej tudi pred vsako sociološko danostjo.<sup>12</sup>

## 2. Spoštovanje človekove osebe

»Boga ni nikoli nihče videl« (Jn 1,8), med nami pa je njegova beseda, Kristus, ki dokazuje, da je božji odnos do človeka vedno osebni odnos. Zato bo tudi najvišja vrednota, ki bo usmerjala krščanski socialni nauk ravno oseba.

Toda tudi izraz oseba je tako kot vsak človeški pojem le človekov proizvod.<sup>13</sup> Zato je zelo pomembno, kakšno vsebino ali smisel dajemo tej besedi. Gotovo to ni samo grška krinka ali maska, ki bi človeku določala vlogo: najprej v teatru, nato pa še v svetišču ali pa morda še v družbi.<sup>14</sup> Takšno pojmovanje osebe, ki vidi v njej samo družbeno vlogo, pa naj bo le-ta še tako pomembna, se izkaže nezadostno in pomeni ob krščanskem zorenju pojmovanja osebe korak nazaj. Od tod tudi nespravljivost med dvojnimi vrednotenjem osebe: krščanskim in marksističnokolektivističnim. Krščanstvo je namreč napravilo v pojmovanju osebe korak dlje od grške tragedije in grškega polisa in je osebo začelo pojmovati kot substanco, slovensko podstat. To se pravi, kot neodtujljiv temelj, ki ima smisel sam v sebi in ne šele s to ali ono vlogo. Zgodovinarji evropske misli priznavajo, da je ravno krščanstvo Evropi omogočilo in razvilo takšno pojmovanje osebe, ki bo od sholastikov naprej poudarjalo njen nezamenljivi smisel, to se pravi njen enkratni pomen.<sup>15</sup> Krščanski srednjeveški teologi so torej razvili takšno vrednotenje osebe, ki je hkrati absolutno in relativno, (v smislu vzpostavljanja relacij), kar pomeni, da je oseba več kot posameznik (individuum), saj je tudi v odnosu z drugimi. Zato lahko rečemo, da je krščansko pojmovanje osebe več kot korektiv posamezniku, je tudi pozitivno vodilo, saj vodi k spoštovanju vsake osebe, ki je v vzpostavljanju novih osebnih odnosov. To celostno pojmovanje človeka kot osebe pride še bolj do veljave pri sodobnih krščanskih mislecih, ki so razvijali tako imenovani krščanski personalizem: od J. H. Newmana, prek J. Maritaina in G. Marcela do E. Mounierja. Ti misleci človeka znova pojmujejo kot združeno celoto v vseh njegovih dimenzijah.<sup>16</sup>

Človek je torej oseba, telesno in duševno. Ni zveček dveh substanc, od katerih bi bila ena v podrejenem položaju. Zato je tudi vsaka telesna kazen ali pa mučenje v krščanski družbi napad na osebo in ne le odstranjevanje njenih »pritik« ali pritikin. Prav tako pa v luči krščanskega personalizma socialne zahteve vsebujejo ne samo ekonomskih razsežnosti, ampak tudi duhovne. Krščanski socialni nauk torej postavlja v ospredje spoštovanje človekove osebe, to pa pomeni, da zahteva njeno uresničitev v vseh dimenzijah: biološki, socialni, ekonomski, kulturni, duhovni in duševni.

Tako tudi Pierre Hubtman, francoski teolog in sociolog, glavni urednik končnega besedila Koncilne konstitucije *Gaudium et spes*<sup>17</sup>, že pred II. vatikanskim koncilom izrecno poudarja osebnostno (personalistično) razlago vseh stališč krščanskega socialnega nauka, ki jih najdemo v papeških okrožnicah, posebno še v *Pacem in terris* in pa *Mater et magistra*.<sup>18</sup>

Zato tudi ima prvo poglavje koncilne konstitucije Cerkev v sedanjem svetu naslov Dostojanstvo človeške osebe. Zaradi tega tudi v drugem poglavju, ki govori o človeški skupnosti, še pred zahtevo o »bistveni enakosti vseh ljudi in socialni

pravičnosti« (GS 29) najprej poudarja »spoštovanje do človeške osebe« (GS 27); v to vključuje tudi »spoštovanje in ljubezen do nasprotnikov« (GS 28).

Udejanjenje celotne človeške osebe bo torej tista opcija, po kateri se bo ravnal ves krščanski socialni nauk. Zato je razumljivo, da bo v tem nauku stopila v ospredje in imela posebno zaščito ustanova, kjer so osebni odnosi privilegirani, to je družina.<sup>19</sup> Čeprav vloga države za blaginjo posameznika tudi nikoli ne bo zanemarjena; vendar krščanski socialni nauk nikoli ne bo sprejemal državnega monopola ne v ekonomskem in ne v socialnem življenju.<sup>20</sup> Pobuda hoče zaščititi človekovo polno osebno življenje in onemogočiti avtoritativno državo, zato daje celo pobudo za tako imenovane »vmesne skupnosti«, kot so društva vseh vrst, sindikati, vzajemna pomoč itd., te pa nimajo korporativno ekonomske narave.<sup>21</sup>

Lahko bi rekli; krščanski socialni nauk je s svojim vrednotenjem človekove osebe, ki naj bo odprto tudi v kulturno-duhovni in religiozni svet, govornica, ki nasprotuje toku vsakdanjega političnega življenja. Kot vemo, je gonilna sila političnega življenja ekonomski interes, medtem ko je za krščanski socialni nauk ekonomija le ena izmed razsežnosti človekovega osebnotnega uresničevanja.<sup>22</sup> Osvoboditev, ki jo predlaga, je torej celostna.

Tudi današnji krščanski personalisti v skladu z govorom papeža Janeza Pavla II. v Unescu leta 1980 poudarjajo, da mora družba človeški osebi omogočiti tak razvoj, v katerem ne bo samo možnosti ekonomske zadovoljitve, ampak tudi duhovne in kulturne uresničitve.<sup>23</sup> Človeška oseba je ustvarjalna v političnem, ekonomskem in tehničnem življenju le, če se čuti tudi duhovno in kulturno svobodna. Zanimivo je, kako so v nasprotju s krščanskim socialnim naukom vsi totalitarni režimi želeli ekonomsko zadovoljiti človeka, da bi se laže sprijaznil s svojo nesvobodo.<sup>24</sup>

Toda oseba, ki se ne odpira v transcendenco in ki sebe ne prerašča tudi v duhovnem smislu, sčasoma ne bo več mogla biti ustvarjalna in domiselna v družbenem in organizacijskem življenju in bo zato tudi politično in ekonomsko stagnirala. Čim bolj sodobno politično in ekonomsko življenje postaja kompleksno in pluralno, tem bolj zahteva za svojo uresničitev svobodno in nedotakljivo človeško osebo.

### 3. Konkretnost človekove osebe

Položaj osebe je vedno kompleksen. V njenem konkretnem položaju se križajo, dopolnjujejo in uresničujejo vse njene razsežnosti. Zato je tudi zelo nevarno nositi v sebi izključujoči ideal vzvišene osebe v vsej njeni čistosti in živeti daleč od konkretnih okoliščin, ki jih pogojuje socialno življenje. Takšen ideal čistosti osebe, ki ni vključen v življenje, je ponovna osiromašitev človeka, saj oseba znova ni celostna, ker ji manjka zgodovinska, socialna in politična razsežnost.<sup>25</sup>

Takšen ideal odmaknjene osebe tudi ne more biti vsebina krščanskega socialnega nauka, ker ne sprejema v vsej polnosti verske resnice o učlovečenju.<sup>26</sup> Kristus se je namreč učlovečil v čisto konkretnih zgodovinskih, socialnih in kulturnih okoliščinah judovskega naroda. Srečeval se je s stisko in bedo takratnega človeka in odgovarjal na vprašanja človeškega trpljenja. Toda zopet se ni poistovetil s takratnimi političnimi spletkami, pač pa le dajal temeljna etična načela spoštovanja in ljubezni do vsakega človeka. V socialnem življenju je prav tako zahteval spoštovanje in razmejitev duhovne in svetne oblasti, pri čemer pa avtonomija svetne oblasti nikoli ni absolutna: »Nobene oblasti bi ne imel nad menoj, če bi ti ne bilo dano od zgoraj.« (Jan 19,11)

Lahko torej rečemo, da je politično življenje sicer podrejeno duhovnim vrednotam, a je obenem tudi nujna dimenzija v uresničevanju osebe. Zato je potrebno politično življenje počlovečiti, kar pomeni, da je v njem potrebno uveljavljati osebnostne vrednote, kajti tudi v političnem življenju se uresničuje življenje osebe.<sup>27</sup>

Poleg duhovnega puritanizma, ki je tuj krščanstvu, obstaja še ena nevarnost za krščanski socialni nauk. Neposredno prenašanje duhovnih vrednot v politično življenje lahko prav tako socialni krščanski nauk sprevrže v ideologijo. Različne ideologije, ki so svoje ideale aplicirale neposredno v politično življenje in ki se niso ozirale na konkretnost osebe, so se dosledno sprevergle v totalitarizem. Ideali, npr.: bratstvo in skupnost v marksizmu, svoboda posameznika v liberalizmu, družina in narod v populizmu, niso napačni ideali za kristjana. Sporna je le njihova absolutnost, ko jih različne ideologije prinašajo na politično prizorišče brez upoštevanja socialnega in ekonomskega položaja konkretnega človeka. Zato so se tudi vse ideologije, ki so sprva nastopale v blaginjo človeku, sčasoma sprevergle v tiranstvo. Krščanski filozof Paul Ricoeur opozarja, da iz te zakonitosti niso izvzeti niti religiozni in duhovni ideali, zato se morajo tudi zahteve po duhovni uresnitvi človeka nanašati na politično prizorišče v skladu s konkretnim položajem osebe; to pomeni, da morajo tudi duhovne zahteve upoštevati socialno in ekonomsko življenje posameznika.<sup>28</sup>

#### 4. Odprtost osebe v občestvenost

Temeljni kriterij krščanskega socialnega nauka smo opredelili kot osebni odnos Boga do človeka. To pomeni, da spada k bistvu človekove osebe ne samo njegova hipostatičnost ali substancialnost, ampak tudi njegova osebna razmerja. Lahko bi torej rekli, da se brez osebnega odnosa, ki ga posameznik vzpostavlja z drugimi, njegova oseba v polnosti ne more uresničiti. To pomeni, da osebe ne bi bilo, ko ne bi bilo poprej osebnih odnosov.<sup>29</sup> Krščanstvo je miselno zelo dosledno, saj zagovarja nauk, da je tudi dejanje vere osebno dejanje, kar pomeni, da se vedno odvija znotraj občestva vernih, ki je Cerkev. Odtod tudi trditev: »Extra Ecclesiam nulla salus.«

Če je torej oseba v vsej svoji celovitosti, to se pravi tudi v svojem osebnem odnosu, najvišja vrednota krščanskega socialnega nauka, potem za ta nauk ni dovolj, če ščiti vsako posamično osebo, ampak mora omogočati tudi njen osebni odnos do drugih ljudi. Z drugimi besedami: omogočiti mora, da bo v družbenem življenju mogoče vzpostaviti medosebne odnose. Medosebni odnosi nujno ustvarjajo občestvenost ali skupnost. Skupnost je potemtakem v krščanskem socialnem nauku več kot spoštovanje vsakega posameznega človeka. Občestvenost namreč nastopi šele takrat, kadar so vzpostavljena osebna razmerja, ki s svojo avtentičnostjo dajejo pomen besedi »oseba«.

Pomembno pa je poudariti, da občestveni odnosi ne ukinjajo posameznika in da skupnost ne more postati nikoli brezimen kolektiv, pač pa občestvo posamezniku omogoča, da postane več kot posameznik, da je »človek z drugimi«, to pa pomeni, da je oseba.<sup>30</sup>

Oseba je torej po svoji naravi nujno graditelj občestvenosti in skupnosti. Zato ima tudi delo v krščanskem socialnem nauku pomen, ki prerašča biološko in ekonomsko nujnost posameznikovega preživetja. Delo namreč posameznika povezuje v skupnost in mu pomaga, da posameznik z drugimi vzpostavi občestvene odnose.<sup>31</sup>

Takšna skupnost ali občestvo, v katerem se uresničuje človek kot oseba, pa počlovečuje tudi širšo skupnost, ki ji pravimo narod in država ter v novejšem času znova tudi skupnost narodov. Ravno krščanski personalisti so dali največ pobud za združeno Evropo in poudarjajo, da ta skupnost ne sme biti zgolj pragmatično ekonomska, ampak mora imeti tudi kulturne, intelektualne in duhovne dimenzije. V takšni skupnosti narodov bo spoštovan vsak posameznik kot oseba, a ne samo on sam, pač pa tudi njegova kultura in skupnost, njegov narod in njegova država.<sup>32</sup>

Čeprav oseba ohranja prvenstvo duha in bo zaradi tega duhovna dimenzija skupnosti vedno poudarjena, pa spoštovanje duha in kulture ne bo zapostavljalo smisla za konkretnost človeške osebe, v kateri se nujno zrcali gospodarska in politična potreba. Lahko bi celo rekli, da bo v krščanskem socialnem nauku celo prihajalo do pokulturjanja človeških odnosov v gospodarstvu in politiki. Krščanski socialni nauk torej ne priznava dileme kultura ali ekonomija, ampak poudarja njuno vzajemnost.<sup>33</sup>

Ker pa krščanski socialni nauk želi človeka obravnavati v vseh njegovih razsežnostih, obravnava tudi človekov odnos do narave. V integralno podobo osebe je vključen tudi njen odnos do širšega okolja in bo zaradi tega takšno vrednotenje integralne osebe zahtevalo tudi varstvo in spoštovanje njene okolice, to je narave. Ker krščanski socialni nauk že od začetka ni postavljal na prvo mesto ekonomske uspešnosti, mu ni bilo težko sprejeti pobud naravovarstvenikov, obenem pa je tudi s svojim personalizmom na novo ovrednotil ekološke zahteve.<sup>34</sup>

## Sklep

Krščanski socialni nauk pogosto doživlja kritike glede svojega temeljnega načela, ki je osebni odnos Boga do človeka in ki naj bi bilo za politično življenje neuporabno. Vsakdanje konkretno družbeno in politično življenje namreč potrebuje izdelan program s konkretnimi socialnimi pobudami. Toda tudi krščanski socialni nauk daje konkretne pobude. Če se ustavimo samo pri okrožnici *Laborem exercens*, najdemo v njej vrsto konkretnih predlogov glede sindikalnega življenja, reševanja sporov med kapitalom in delom, zaposlovanja, delitve dohodka itd. Toda tako kakor vse, kar nastane v času, tako so tudi te pobude časovno omejene in se bodo v razvoju krščanskega socialnega nauka spreminjale, dopolnjevale, morda tudi ukinjale. Takšen očiten razvoj je krščanski socialni nauk napravil npr. v pojmovanju bančništva, kjer je iz izrazito odklonilnega stališča prešel k pozitivnemu vrednotenju denarnega gospodarstva.<sup>35</sup>

V ta razvoj pa ni vpletena božja beseda, ki je nadčasovna, zato so tudi njena načela pravičnosti in ljubezni aplikativna v vsakem obdobju. Sveto pismo navaja več izvrstnih aplikacij temeljnih etičnih načel v reševanju etničnih, socialnih in političnih sporov. Takšne primere imamo ne samo v Apostolskih delih ali v Pavlovih pastoralnih pismih, ampak jih najdemo obilo že v Stari zavezi. 21. poglavje Druge Samuelove knjige je takšen primer, kako rešujejo spor med Izraelci in Gabaonci. Tu kralj David upošteva pri poravnavi krivic etično načelo pravičnosti. Davidov predhodnik, kralj Savel, je namreč krivično prizadel Gabaonce; ker so ti zahtevali svojo pravico, jim je David dal zadoščenje. Toda Gabaonci niso bili sposobni pokazati pri poravnavi krivic z Izraelci zmožnosti odpuščanja in usmiljenja (hebrejsko »rahanim«), zato so si za vedno zapravili možnost, da bi bili pripadali izvoljenemu narodu. Pri tej pripovedi vidimo, da sta bili obe etični zahtevi, pravičnosti in usmiljenja, dosledno spoštovani. Pripoved končuje opis svetlega lika



matere in žene Resfe, ki zelo dobro ponazarja temeljno etično načelo krščanskega socialnega nauka, »tiste osebne ljubezni, ki bo mimo vseh dialektičnih pretresov in nasprotij, ne glede na ta ali oni politični sistem, našla pravo pot do dostojanstva človeka«<sup>36</sup>.

<sup>1</sup> Somrak ideologij še ne pomeni, da nastaja v Evropi prazen prostor. Rojevajo se nove in že obstoječe, ki so bile komaj opazne, pridobivajo pomen. Na to opozarja tudi Pavel VI., ko pravi, da »se je poudarila težnja k novemu pozitivizmu: univerzalna tehnika kot prevladujoča oblika dejavnosti, kot najbolj razširjen način bivanja, kot govor, kjer vprašanje zdravega čuta ni resnično zastavljeno.« (*Octogesima adveniensi*, 29; naš prevod.)

<sup>2</sup> Teolog René Coste se sprašuje: »Teolog naj bi bil 'ideolog'? Če sprejme to vlogo, bo ravnal brezvestno.« (*La Responsabilité politique de l'Eglise*, Paris, Editions ouvrières, 1973, 120.)

<sup>3</sup> Kardinal Suhard pravi: »Cerkev pušča pristojnostim njihovo legitimno avtonomijo: ne podvrže se nobenemu sistemu, naj bo znanstven, socialen ali političen; kristjanom pušča svobodo mnenj in iskanj. Le-ta imajo svoje lastne metode in svoj določen predmet. To razlikovanje je nujno, da bi se izognili vsakemu pomešanju kraljestev.« (*Essor ou déclin de l'Eglise?* Paris, Edition Lahure, 1947, 59) Podobno pravijo tudi malgaški škofje: »Cerkev ni na ravni političnega ali ekonomskega nauka, ampak ima svoj nauk za temelj, na katerem je mogoče zgraditi različne socialne sisteme.« (*Documentation catholique*, Paris, 1962, col. 180.)

<sup>4</sup> Francoski škofje neprestano poudarjajo v krščanskem socialnem nauku krščansko upanje: »Časi se spreminjajo, a krivice se obnavljajo. (...) Toda kristjan ni obupan, ampak je zaradi Jezusa Kristusa, umrlega in vstalega, nosilec upanja, ki sicer ni iz tega sveta, a zato nič manj ne osvetljuje njegovega dela in bojev...« (*Documentation catholique*, Paris, 1972, 1011—1021.) Podobno pravi tudi Janez-Pavel II. delavcem v Sao Paulu, da namreč nihče v cerkvenem nauku ne bo našel že »izdelanih rešitev, toda razjasnitve in opogumljanje za osebno premišljevanje in delo.« (*Documentation catholique*, Paris, 1981, 762.)

<sup>5</sup> Čeprav je omenjena pobuda prišla iz vrst francosko govorečih teologov in sociologov, posebno teh, ki sodelujejo v okviru gibanja *Evangile et société*, kot npr. Gerard Defois, Patrick de Laubier in Pierre Boisard, pa tudi Poljak Joseph Tischner razlaga človeško delo in prek njega vse socialno življenje kot »svojevstveno obliko dialoga med ljudmi, ki pomaga ohranjati in razvijati človeško življenje.« (*Ethique de Solidarité*, Limoges, Ed. Droquet-Arden, 1983, 32.) Na dvoumnost izraza nauk ali doktrina, ki ima različen pomen v sociologiji in v teologiji, opozarja tudi Pierre Hautmann, *La doctrine sociale de l'Eglise*, v: *Mater et magistra*, Paris, Fleurus, 1964, 81.

<sup>6</sup> V tem smislu lahko govorimo o novem izražanju vere, ki ga zahteva vsaka doba. Takšna »formulacija« vere je izvorna in neodvisna od ideologij, obenem pa je prizadevanje za nov nauk in novo prakso vere, za ta čas, ki je naš.« (René Coste, *Analyse marxiste et foi chrétienne*, Paris, Editions ouvrières, 1976, 40.)

<sup>7</sup> Kardinal Jean-Marie Lustiger se vprašuje, kako je mogoče, da se je toliko visokih idealov sprevrglo v zasužnjenje človeka. Vzrok vidi v absolutni neodvisnosti humanizma od božjih zapovedi. (Prim.: *Liberté-Egalité-Fraternité: une formule chrétienne? v: Le choix de Dieu*, Paris, Editions de Fallois, 1987, 361—365.)

<sup>8</sup> Pavel VI. v: *Octogesima adveniensi*, 27, izrecno pravi: »Krščanska vera je nad ideologijami in včasih nasproti njim toliko, kolikor priznava Boga kot transcendenco in stvarnika, ki prek vseh ravni stvarstva nagovarja človeka z odgovorno svobodo.« Prim. tudi Yves Ledure, *Conscience religieuse et pouvoir politique*, Paris, Centurion, 1979, 140—153.

<sup>9</sup> Prim.: René Coste, *Témoignage de type eschatologique*, v: *La responsabilité politique de l'Eglise*, Paris, Editions ouvrières, 1973, 246—278.

<sup>10</sup> Prim.: Jérôme Régnier, *Chrétiens dans la cité*, Paris, Desclée-Novalis, 1990, 30.

<sup>11</sup> Jean-Yves Calvez opozarja, da »prava lestvica vrednot«, o kateri je govoril zadnji koncil (GS 72) vključuje tudi prepoved »zmernosti, kadar smo soočeni z nujno potrebo svojih bratov.« (*Une éthique pour nos sociétés*, Paris, Nouvelle cité, 1988, 76.) Takšna razlaga koncilskih dokumentov nakazuje poudarke papeških okrožnic Pavla VI. (*Octogesima adveniensi*, 43) in Janeza-Pavla II. *Laborem exercens*, 18).

<sup>12</sup> Od tod tudi teološko utemeljevanje »civilne nepokorščine« ali kot pravi teolog Jérôme Régnier, sklicujoč se na *Pacem in terris*, 51, »dolžnost nepokorščine«; prim. *Chrétiens dans la cité*, Paris, Desclée-Novalis, 1990, 78—81.

<sup>13</sup> Krščansko pojmovanje osebe je skupaj s filozofijo osebe doživljalo razvoj, toda v njegovem razvoju je bil odločilen vpliv Božje besede, ki pravi, da je človek »božja podoba« (1Mz 1,27); na to se sklicuje tudi koncilski konstitucija *Gaudium et spes*, 12, ko pravi: »Toda kaj je človek? Mnogo mnenj o sebi je izrazil in izraža, različnih in medsebojno si nasprotujočih; (...) Sveto pismo namreč uči, da je bil človek ustvarjen »po božji podobi«, sposoben spoznavati in ljubiti svojega stvarnika...« Poročilo stvarjenja pa dobi dopolnilo v Novi zavezi, saj sv. Pavel pravi, da je Kristus »postal podoben ljudem.« (Flp 2,7); prim. tudi *Sollicitudo rei socialis*, 47.

<sup>14</sup> Izraz »persona« je predkrščanski, Cicero ga je uporabljal v štirih pomenih: gledališka maska, gledališka vloga, gledališki igralec in slednjič »civitem personam gerere«, oseba, ki predstavlja državo, ki jo vodi. Prim. Jean Lacroix, *Le Personnalisme*, Lyon, Cronique Sociale, 1981, 17.

<sup>15</sup> Prim. Emile Bréhier, *La philosophie du Moyen Age*, Paris, Albin Michel, 1971; Étienne Gilson, *Jean Duns Scot*, Paris, Vrin, 1952; Paul Vignaux, *Philosophie au Moyen Age*, Albeuve (Suisse), Editions Castella, 1987.

<sup>16</sup> Prim. John Henry Newman, *The Argument from Conscience to the Existence of God* (Ed. A. J. Boekraad and H. Tristram), Louvain, Nauwelaerts, 1961; Pierre Gauthier, *Un témoin de la personne: John Henry Newman (1801—1890)*, v: *Revue des sciences religieuses*, Strasbourg, 63 (1989) 227—241; Jacques Maritain, *Principes d'une politique humaniste*, Paris, Hartmann, 1945; *La personne et le bien commun* v: *Oeuvres (1940—1963)*, Paris, Desclée De Brouwer, 1978, 379—388; Gabriel Marcel, *Journal métaphysique*, Paris, Gallimard, 1938; Emmanuel Mounier, *Oseba in dejanje*, Ljubljana, Društvo 2000, 1990.

<sup>17</sup> René Coste imenuje Pierra Hautbanna »le principal rédacteur final« (*L'Eglise et les défis du monde, La dynamique de Vatican II.*, Paris, Nouvelle cité, 1986, 15).

<sup>18</sup> »Globoko personalistično lahko razumemo občutje vse okrožnice.« (Pierre Hautmann, *Mater et magistra*, Paris, Fleurus, 1964, 405).

<sup>19</sup> Koncilski konstitucija *Gaudium et spes* v svojem drugem delu, ko govori o »nekaterih posebno perečih vprašanjih«, na prvo mesto pa postavlja »dostojanstvo zakona in družine« (GS 46—52). V luči tega poglavja, katere soavtor je, in v luči razprav na sinodi o družini leta 1981, je papež Janez-Pavel II. napisal apostolsko spodbudo *Familiaris consortio*, kjer je družina znova predstavljena kot temeljna etična skupnost ljubezni (FC 49).

<sup>20</sup> Pij XI. je v svojih govorih že leta 1926 razkrival »statolatrijo« italijanskega fašizma in leta 1973 v *Mit brennender Sorge* ostro obsodil totalitarno državo. Tudi Pavel VI. govori v *Octogesima adveniens* o tem kar »ne pripada državi« (OA 25); prav tako je to nauk okrožnice *Mater et magistra*, 66; in zadnjega koncila (GS 75).

<sup>21</sup> V tem smislu tudi Pierre Hautmann opozarja na jasen premik med *Quadragesimo anno* Pija XI., ki vmesne skupnosti še razume korporativno in *Mater et magistra* Janeza XXIII., ki vmesnih skupnosti ne razume več kot poklicno-ekonomska združenja, ampak poudarja kulturna, družbena in vzajemna združenja vseh vrst. Prim. Pierre Hautmann, *Mater et magistra*, Paris Fleurus, 1964, 160—161.

<sup>22</sup> V tem smislu Janez-Pavel II. pojmuje delo veliko širše kot zgolj ekonomsko vrednoto. Vrednost dela je utemeljena v človeku samem in ne obratno (*Laborem exercens*, 6).

<sup>23</sup> Prim. *Discours de Jean Paul II le 2 Juin 1980 à l'UNESCO*, v: *La Documentation catholique*, št. 1788, Paris, 1980, 604; prim. tudi Jacques Vidal, *Une sagesse active*, v: *Technologie, sacré, religions*, Louvain-La-Nouve, Centre d'histoire des religions, 1989, 116—121.

<sup>24</sup> Tako se krščanski socialni nauk jasno oddaljuje od absolutizacije ekonomskih vrednot, ki nastopijo v korporativnem fašizmu in v državnem socializmu. Prim.: Jean-Guy Tremblay, *Le travail en quête de sens*, Montréal, Editions Pauliens, 1990, 141—153.

<sup>25</sup> Janez XXIII. opozarja v *Mater et magistra*, 259—260, da si osebna popolnost in angažiranje v svetu ne nasprotujeta, ravno obratno, duhovnost zahteva zavzeto dejanje v družbi. Prim. tudi: Emmanuel Mounier, *Personalizem čistosti*, v: *Oseba in dejanje*, Ljubljana, Društvo 2000, 1990, 10—19.

<sup>26</sup> *Gaudium et spes*, 22, 38, 45.

<sup>27</sup> *Gaudium et spes*, 9, 75; Prim. tudi: Paul Valadier, *Inévitable morale*, Paris, Seuil, 1990, 220.

<sup>28</sup> Prim.: Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990; Na »časni mesianizem, brez konca ponavljajočo napako«, opozarja tudi: Pierre Hautmann, *La doctrine sociale de l'Eglise*, v *Mater et magistra*, Paris, Fleurus, 1964, 79; Tudi Karl Rahner svari pred duhovnostjo, ki bi bila hkrati konkreten političen program, zato poudarja »razlikovanje svojstvenih vlog človeka in kristjana« (*XX. siècle, siècle de grâce*, Paris, Name, 1962, 10).

<sup>29</sup> Olivier de Dinechin poudarja, da otrok ni samo biološko rojen, ampak je tudi prek odnosov v določeni kulturi in družbi »posvojen« (*Le désir d'enfant exprime une culture*, v: *Projet*, N. 195, Paris, 1985, 9).

<sup>30</sup> Prim.: *Gaudium et spes*, 12; Jean-Luc Chabot, *La personne humaine*, v: *La doctrine sociale de l'Eglise*, Paris, Puf, 1989, 25—49.

<sup>31</sup> Prim.: *Mater et magistra*, 31, 72; *Gaudium et spes*, 35; *Laborem exercens*, 2, 9.

<sup>32</sup> Prim. *Gaudium et spes*, 69, 75, 76; Prim.: tudi Jérôme Regnier, *Vers une société internationale*, v: *Chrétiens dans la cité*, Paris, Desclée-Novalis, 1990, 147—183.

<sup>33</sup> Prim. Janez Pavel II., *Homélie à la Basilique de St. Denis*, v: *Documentation catholique*, Paris, 1980, 572.

<sup>34</sup> Prim.: *Redemptor hominis*, 15; *Sollicitudo rei socialis*, 26.

<sup>35</sup> Pij XI. govori o učenju Leona XIII., »o čisto novem za svet, ki je izval tudi pri nekaterih katoličanih nezaupanje in pohujšanje« (*Actes de Pie XI*, Paris, Bonne Presse, t. VII, 35). O razvoju krščanskega socialnega nauka glej tudi: Jérôme Regnier, *Variations des comportements et doctrines*, v: *Chrétiens dans la cité*, Paris, Desclée-Novalis, 1990, 7—22.

<sup>36</sup> Emmanuel Levinas, *Envers autrui*, v: *Quatre lectures talmudiques*, Paris, Editions de Minuit, 1968, 63—64.



Anton Mlinar

## Morala in politika

Moderna civilizacija je na razpotju med religijo in politiko. To je že vsaj stoletje trajajoče dejstvo, ki ga dobro ponazarja to, kako politik izgovori besedo morala ali etika, ali kako teolog izgovori besedo akcija. Politika je nepojasnjena, toda postala je močna; religija, v širšem pomenu besede kot nadgradnja posvečenih vrednot, je postala nezavezujoča in sklop posvečujočih občutkov.

Morale in politike ni mogoče gledati drugače kot v partnerskem razmerju. Toda prav *kot* razmerje sta postali eno najbolj kontroverznih vprašanj sodobnega sicer bolj znanega razmerja med notranjo in zunanjo politiko. Kot vsak partnerski odnos bi tudi ta pomenski par temeljil v »religioznem«, kolikor nam ta izraz še pomeni zavezujoče vrednotenje in vzajemno priznanje drugačnosti drugega. Danes neposredno stopamo na področje razmerja med njima, ko ugotavljamo, da gre le za dozdevno partnerstvo med moralo in politiko, ki meji na obsodbo na njuno sobivanje, podrejanje drug drugemu in izginjanje razmerja med njima. Omeniti moramo vsaj dve bistveni oviri, ki onemogočata partnersko razmerje med moralo in politiko praktično. Najprej gre za t.i. »nedokončano religijo«<sup>1</sup> in iz nje izhajajočo moralo, ki jo zajema pojem t.i. »religiozne politike«. Iz te aporije črpajo verski, politični ali še kakšni fundamentalizmi in njih spremljajoče nasilje. Drugič imamo opraviti s pojavom t.i. »nedokončane revolucije« v socialističnih družbenih ureditvah. Pojem permanentne revolucije oziroma to, da se socialistična revolucija nikjer na svetu še ni končala ali se ni uspela končati, je ena najbolj svojevrstnih aporij; to v marsičem razloži tudi njena revolucionarna pomešanost med sredstvi in nameni in skoraj vedno spremljajoče nasilje. Posledica nedokončanosti obeh, religije in revolucije, se praktično kaže kot pomanjkanje razmerja med politiko in moralo. To trditev utemeljuje naslov sam.

Pomanjkanje razmerja med politiko in moralo je rodilo nemogoč pojem »politične etike«; tega si v šestdesetih in zgodnjih sedemdesetih letih prisvoja nova evropska »levica«. Ker se je ta pojem rodil v tem razdobju prav kot posledica nesorazmerja med moralo in politiko, bi nam ta pojem lahko služil kot vodilo k možnemu temelju obeh, politike in etike, skratka, k vprašanju, ki se ga sodobni civilizacijsko usmerjen človek ne loteva s prevelikim navdušenjem. Ta človek je namreč globoko prepričan, da niti morala niti politika nista sposobni prežeti njegovega celotnega življenja, ker preprosto nista kvas in ker v bistvu ločeni med seboj in obsojeni na sobivanje tudi sami obsojata človeka na prekletstvo ločevanja med javnim in zasebnim. Morala in politika sta, kolikor ju gledamo sami zase, porabnika in ne počelo moči, ki bi človeka usposabljala za odločanje. Sodobne-

mu civilizacijsko usmerjenemu človeku ne gre le za vprašanje, koliko politika stane, temveč je v pojmu »politična etika« kljub navidezni prednosti etike ta vendarle podrejena politiki; pač pa gre za njeno »moralno« nemoč, ki jo svojevrstno simbolizirajo številne deklaracije o človekovih pravicah in njihova tako skromna apelativna moč v konkretni situaciji.

V našem primeru gre predvsem za značaj veznika »in« med moralo in politiko, za zbiranje bibličnih, krščanskih in civilizacijskih antropoloških trditev in njihovih osrednjih etičnih meril. Če smo pozorni na tovrstne premike v Cerkvi, smo lahko kar presenečeni, ko merimo razvoj njenih zadnjih sto let. Drugi vatikanski koncil se je tega vprašanja lotil najtemeljiteje v svoji zadnji konstituciji *Gaudium et spes*. Opredelitev nekaterih pojmov v njenem uvodu, kot »svet«, »človečnost« in »dialog« (CS 4—10), bo za naše vprašanje odločilna.<sup>2</sup> Tukaj nam ne gre za to, da bi opredeljevali celo vrsto drugih antropoloških pojmov, marveč da bi bili pozorni na zavzetost, kako razelektriti leta trajajoče doktrinalne spore in kako se na koncilu opredeliti do socialno-političnih vprašanj sodobnega časa z razločnim in dojemljivim jezikom, to je, kaj koncilu pomeni »napredek človeške družbe« in na katerih temeljih naj ta stoji. Optimizem, ki veje iz konstitucije, je nedvomno kasneje vplival na vsebino in odprtost enciklike Pavla VI *Populorum progressio* (1967), predvsem na njen koncept sedanosti in napredka,<sup>3</sup> in na zavzetost enciklike Janeza Pavla II *Sollicitudo rei socialis* (1988) za solidarnost, ki je dojetje razvoja kot bistveno etične in kulturne razsežnosti človekove socialno-politične dejavnosti. Iz tega sledi, da je za razmerje med politiko in moralo odločilen tisti pojem napredka, ki ga enciklica *Sollicitudo rei socialis* predstavlja kot »novo ime za mir« (prim. št. 10) Ni treba posebej poudarjati, da je na tej črti razvoja že koncil hotel revidirati *Syllabus* Pija IX., tako da se na novo opredeljuje do koncepta sodobne države, državotvornosti in geto-kompleksov, do »sveta« in do skoraj stoletje trajajoče hladne vojne med Cerkvijo in avtonomnim subjektom societete in njeno avtonomno ekonomskopolitično razvojno tematiko, skratka, do problemov, ki jih nekoliko predstavljajo njeni konkordati.

Koncil je dal pobudo za dialog, toda ta je prinesel in prinaša s seboj vrsto razočaranj. Eno od največjih je, da koncilskih izjav ni mogoče »destilirati« po danes ustaljenih političnih načelih. V tem, da jezik novejših cerkvenih dokumentov odklanja kakšno novo definicijo ali kar konstituiranje nove družbe in novih pravil igre, koncil še ni v celoti sprejet. Nesmiselno je namreč pričakovati, da bi kot »tretjo (srednjo) pot« že dobili jasne koordinate za to, po čemer se vprašujemo v naslovu. V času in prostoru začetega in nedokončanega marksističnega mesijanizma, njegove ideološko artikuliranega politično-militantnega koncepta družbe in človeka v njej, kapitalističnega koncepta prostega trga in njegove neizprosne logike, zgodovinsko in politično vprašljivih mej, gospodarskih in socialnih problemov, odvisnosti socialnih programov od ekonomske uspešnosti, tehnične prevlade nad svetom in strahov pred samouničenjem je še kaksna nova določitev zgodovinskega razvoja in prostora odveč. V enciklici *Sollicitudo rei socialis* je to tisto vprašanje, ki kot disproporcionalnost med upanjem in resničnostjo po mojem mnenju meri na vprašanje razmerij v celoti. Če se omejimo le na političen horizont te okrožnice, je zanjo znamenje upanja predvsem omogočanje celostnega premika v političnem mišljenju k vzajemni soodvisnosti, to je k soodgovornosti, spoštovanju življenja in okolja ter *k miru kot principu* nove politike.<sup>4</sup> To pa pomeni, da enciklika namesto definicij predlaga nov način mišljenja.

Medtem pa se tudi v modernih parlamentarnih demokracijah in posameznih strankah resnica še vedno skriva. Igra se na karte političnih fikcij, kar pomeni, da

se odgovornost pred javnostjo še vedno nadomešča z dozdevnimi kompromisi. Tudi demokracija spodbuja državljane za to, da bi njihovi programi uspeli. Klasičen moralnopolitičen problem je razmerje med sredstvi in nameni, ki je v tem, kako pridobiti človeka, da te bo volil. Nedvomno je aplikacija religioznih metod v politiki eno najbolj neavtonomnih početij v politiki, in to toliko bolj, kolikor bolj jasno je, da politični nameni sami na sebi praktično ne obsegajo ničesar razen oblasti. Seveda to še ni poskus, kako izreči kompliment tisti politiki, ki se ne krasi z mesijanskimi obljubami, marveč razvidnost, da se človek moderni civilizacijski popačenosti ne bo odpovedal vse dotlej, dokler bo odpoved preživetemu le zahteva in ne konstatacija nove poti. Gotovo se pred tem vprašanjem nočem vesti kot tisti, ki ve, marveč kot tisti, ki bi rad vedel, kaj je res. To pa je dosegljivo le z govorico občutkov. Morda gre pogosto za napačno prepričanje, da je mogoče začeti znova le, če se vse spremeni. Morda gre tudi za napačno tolmačenje časa in prostora ter temeljev konstituiranja družbe ob prehodu v naprednejšo obliko medsebojnih odnosov, ki bi temeljili — kolikor gre tudi za teološko oceno vprašanja — na priznanju greha, ozdravljajočem spreobrnjenju in nenasilni kulturi.<sup>5</sup> Morda je posebno pri nas v ozadju tudi napačno pričakovanje, da je šlo v zadnjih desetletjih za zdravilno spanje, ki bo še do pred kratkim spečega prebudilo v nekaj modernejšega in predvsem neobremenjenega. Morda je v ozadju tudi spoznanje, da se tudi najmodernejše družbe niso nehale vesti ideološko in da na splošno razen notranje pomiritve niso zmogle odpraviti nevarnosti imperialistične vojske.

Kakorkoli že, razmerje med moralo in politiko v našem zgodovinskem trenutku vodi do ene od tistih preprostih ugotovitev, da temeljna napaka kakšnega političnega sistema ni v tem, da se v njem nekaj zgodovinsko nujnega ne uresniči, marveč v tem, da je neuresničenje tega, kar bi se moralo zgoditi, posledica slepe politične odločitve. V politiki namreč kljub razvidnosti nujnih vprašanj ni pravega prostora za dolgoročne procese; to govori v prid tezi, da danes govoriti o tem, da bi morali spremeniti mišljenje, pomeni samo potrebo po spremenjenem dojo-manju resničnosti.<sup>6</sup> To je mogoče in nujno, čeprav bo verjetno neznosno težko. Gre za dobesedno »žrtvovanje« vsega tistega, kar je do nedavnega bilo neobhodno potrebno za dosego življenjske sreče, to se pravi za t.i. »pregledno zgodovino«, z drugimi besedami: za simbolično dejanje, ki je po eni strani od znotraj razsvetljeno dojo-manje namenov ideologij in osiromašenja človekovega duhovnega sveta, po drugi strani pa dejanje, iz katerega veje prepričanje, da je drugačno mišljenje in drugačno dojo-manje resničnosti že *obenem* konstatacija »izgube« sodobne alternative med ideološko obremenjenima pojmom enakosti in svobode. Ni dovolj reči, da se bo človek verjetno spreobrnil takrat, ko bo opazil, da žanje le veter in vihar, marveč da se bo to zgodilo takrat, ko se bo tudi praktično že opredelil za človekovo dostojanstvo, pravičnost, mir, nenasilje in ohranitev stvarstva.

Osnovno vprašanje, ki se ga lotevam v pričujočem predavanju, je utemeljitev narave sobivanja in sožitja med moralo in politiko. Praktično gre za dve bistveni vprašanji: 1) za aplikacijo hermenevitičnega principa v politiki ali mesto nadzgodovine v zgodovini in 2) za ambivalentnost samo po sebi razvidnih in utemeljujočih principov v novejši politični zgodovini. To mi bo podlaga za 3) pomen in meje političnega principa.

## 1. Hermenevitično načelo in mesto nadzgodovine v zgodovini

### a) Babilonska sužnost kot »rešitev«

Drama izraelske državotvornosti se po zaslugi preroške pridige v babilonski sužnosti namesto v »tragedijo« spremeni v »dramatično rešitev«. Svetopisemskemu pisatelju je že v Genezi (2—3) več do tega, da uokviri človekovo dramo kot »rešitev«, kot da bi se ukvarjal z utemeljevanjem izvora in namena sveta. Ta svet sprejema takšnega, kot je. Takoj potem, ko pojasni »scenarij« stvarjenja, se začne ukvarjati s človekovo dramo, v kateri je zanj spoznanje greha postalo »rešitev«; v tem je tista bistvena razlika, kako se biblični človek loteva svoje zablode in kako lahko prerok v času babilonske sužnosti izraelsko politiko in moralo ponovno postavlja na preizkušnjo »dramatične rešitve«, ki bi sicer v »normalnih razmerah« pomenila gotovo narodovo tragedijo. Pisatelj Geneze hoče s preprosto podobo o kači pokazati na največje zlo za človeka, to je na greh, obenem pa se s to podobo kar najbolj oddaljiti od določnejše karakterizacije zla kot principa, ki je sicer bilo značilno opravičilo tragedij in zablod; pisatelj hoče kar najbolj jasno pokazati, da gre v grehu, t.j. pred *spoznanjem* greha, za razmere brez razmerij. Zato je zanj spoznanje greha začetek človekove dramatične rešitve iz njegovega prekletstva. Antropološki pristop k razmerju kot priznanju drugačnosti (mož in žena) in izkustvo, da Bog gleda na človeka kot na odgovorno bitje tudi po grehu, ni le dopolnitev spoznanj o človekovi naravi in zgodovinskem okviru končne redakcije teksta, marveč v marsičem tudi v našem primeru dejanska osvetlitev razmerja med notranjo in zunanjo politiko v določenem zgodovinskem obdobju, kakor že tudi nazkovanje planetarne »notranje politike«.<sup>7</sup>

Dejstvo, da biblična tradicija jemlje ta svet kot nekaj avtonomnega in obenem podarjenega, je bistveno vplivalo na oblikovanje politične miselnosti prerokov in njihovo presojo sosednjih v glavnem totalitarnih sistemov, pa tudi na zares presenetljivo dejstvo, da je izraelsko suženjstvo za preroško miselnost pravzaprav garant za preživetje ideje o prvotnem partnerskem razmerju med Bogom in človekom (duhovna postava zaveze) in za preživetje vseh drugih partnerstev, končno tudi partnerskega razmerja med politiko in moralo oz. preroškega koncepta »notranje politike« kot človekove »optio fundamentalis«. Šele če upoštevamo dejansko razmejitev med Bogom in človekom in torej dejanski obstoj »notranje politike« pri prvem človeku in v prvi človeški skupnosti, moremo govoriti o odgovornosti za zlorabo razmerij in seveda o odgovornosti za zlorabo popolnoma zastojnega in utemeljujočega razmerja s Stvarnikom. Svetemu pisatelju je jasno, da o »notranji in zunanji politiki« ni mogoče govoriti prej, preden ni jasnih pojmov o prvobitnem partnerskem razmerju in jasnih mejah. Te pa so načrtane že v bivanju in bistvu mnogovrstnega stvarstva. Pisatelj prvih poglavij Svetega pisma nadzgodovinsko analizira v naslovu omenjeno razmerje v določenem zgodovinskem trenutku v izraelski zgodovini. Par »morala in politika« sta mu torej z našega zornega kota le paradigma za v marsičem mnogovrstnejše razmerje med notranjim in zunanjim, za zanj očitno izginjanje »notranje politike« v Izraelu in posledično za ugotavljanje, kako izginja zunanja politika v času pred babilonsko okupacijo.

Biblično spoznanje greha teološko tolmačimo kot »rešitev«; to potrjujejo bogoslužje velikonočne vigilije, protoevangelij in zaveza v Jezusovi krvi. Ker je v biblični tradiciji to prav dramatično sidrišče za presojo vseh drugih razmerij, je seveda razumljivo, zakaj se človeku zlo, za katerega je sam odgovoren, »daje v premislek«<sup>8</sup> ne le kot oseben greh, marveč v dejanju in spoznanju tudi kot uveljavljanje etične strukture omejene svobode. V tem dejanju se človek zaveda



obojeja: neurejenega razmerja v sebi in neurejenega razmerja z Bogom, torej nereda, ki ima očitne posledice v razmerjih, ki jih »avtonomno« sklepa s sovrstniki in s svetom.

Pisatelj predstavlja nesorazmerja v prav eksemplarični zidavi babilonskega stolpa. Pri tej gradnji je religija ne le zlorabljen (kot zgolj zavezujoča ideja), marveč zlorabljen na poseben način, tako da je postala nadomestek za notranjo politiko, ki je sicer praktično ni; v tem torej, ko ni nobenega »prostora«, v katerem bi se človeku zlo »dajalo v premislek«, kjer ni slutnje nedokončanosti stvarstva in ne »rešitve«, marveč tragedija in uničenje, je izkustvo resničnosti obenem postalo nemožnost kakršnekoli spremembe. Če bi to hoteli izraziti v terminih morale in politike, bi morali reči, da je to tisti položaj, v katerem je argumentativen postopek za uveljavljanje resnične avtonomije kot odgovornosti teoretično in praktično odsoten.

Sveti pisatelj ne obsoja babilonskega mita neposredno, marveč tako, da postavlja človekovo zlo v zgodovino in da možnost spreobrnjenja predstavlja tudi kot možnost zgodovinskega preobrata. Iz tega smemo potem tudi sklepati vsaj na to, da je za tako radikalizacijo avtonomije, kot jo predstavlja »babilonska« izginitiv razmerij in njena dopustitev, da se svet spremeni v bojišče med seboj sprtih bogov, človek odgovoren sam, in da torej zgodovina v biblični tradiciji ni bila nikoli sinonim za ustvarjanje dokončnih zgodovinskih podob.

#### *b) Evangeljska »politika«*

Na prvi pogled je evangelij povsem nepolitičen. Apostoli niso in tudi ne smejo biti nobena politična stranka. Po drugi strani pa je evangelij za politiko tista osvobajajoča luč,<sup>9</sup> ki jo poznamo že iz preroške govornice. Razodetje ne gre za politiko. Abrahamov odhod v obljubljeni deželo, izraelski odhod iz Egipta, zgodovina izraelske državnosti in končno tudi suženjstvo v Babilonu so bogate paradigme za to, da se človeški cilji ne pokrivajo vedno z nameni politične gotovosti, da gre za t.i. »dajanje prednosti« srečanja z drugimi kulturami, pa čeprav gre za njihovo popolno nesorazmernost z izraelsko kulturo, in predvsem za doživetje neposredne zgodovinske resničnosti osvoboditve. Preroška govornica oznanja prihodnje kraljestvo, kraljestvo božjega služabnika, ki ne bo imel ničesar opraviti s politiko kot uveljavljanjem z močjo.

Ta politična drža, ki je v bistvu ista kot oznanjevanje odrešujoče pravičnosti, prebija navajena izkustva razmerij med vzroki in učinki in zmedenimi predstavami ter manipulacijami glede zemeljskega političnega mesijanizma. Za Jezusa sta prisotnost in moč t.i. »naučene zgodovine« tako očitni, da učencem celo prepove, da bi ga klicali »Mesija«. Petru to sporoči s skoraj nerazumljivim: »Pojdi od mene, satan, izgini mi izpred oči...!« (prim. Mt 16, 23) Jezusovo vedenje do zgodovine zavrača tisto splošno mnenje, kakor da so bili njegovi glavni nasprotniki farizeji. Resnični nasprotniki Jezusovega oznanjevanja so s političnim mišljenjem prepojeni saducejski krogi, ki so, vsaj kolikor gre v Jezusovi drami tudi za političen konflikt, za dosego svojih namenov izrabili vso farizejsko religiozno in politično naivnost in tudi vse kompromise, ki so jih sklenili z Rimljani.

Evangeljska »zavzetost« za politiko je v tem, da nadzgodovinsko presoja razmerja med politiko in moralo in odklanja neustrezno prednost, ki jo daje človek političnim načelom in politični miselnosti. S tem, ko hoče človek »politično« misliti, v družbi dejansko le zakriva obraz resnice, preoblači dejstva in predvsem onemogoča oznanilo o osvobajajoči božji pravičnosti. Ko si v govoru na gori Jezus že nadene podobo božjega služabnika in ko napove politične operacije s smrtjo

in izginjanjem razmerij do človeka, že napove svojo obsodbo. V prostoru, kjer se je v preobleki politike pravzaprav skrivala želja po oblasti, ni bilo mogoče pričakovati drugega.

Že samo zaradi tega, da kristjan pristaja na Jezusovo resničnost v celoti, tudi na politično inkriminirano obsodbo in smrt, bi moralo to imeti močan vpliv na njegovo politično delovanje, da razkrinkava politiko brez razmerij, ki jo preroška govornica Stare zaveze označuje kot moralno metamorfozo moči v nasilje. Ravno zato, ker evangelij ne pozna političnih programov, je mogoče v njem odkriti vrsto novih vidikov za tako sodobno politiko, ki bi poleg poguma, kako demitizirati politiko uspeha, kako razkrinkati nagnjenost samozadostne politike k nasilju in pokazati na upravičen strah, če se v doseganje političnih ciljev z nasiljem spusti tudi teologija,<sup>10</sup> imela tudi pogum za globalno korekturo razmerja med sredstvi in nameni.

### *c) Politične in moralne metamorfoze<sup>11</sup>*

Kakor zgolj spoznanje o transcendenci še ni prestop v večnost, tako tudi zavest o nadčasovnosti razmerja še ne pomeni vstopa vanj. Premišljevanje o razmerju med moralno in politiko je v sodobnem času pogosto podobno tistemu problemu, ki ga ima človek, ki je vstal zjutraj in ki tistemu, ki je vstal šele opoldne, nikakor ne more dopovedati, kakšno je bilo jutro. Če se ozremo po sodobnih političnih sistemih in procesih v njih, potem pač ne moremo spregledati, da veliko število teh sistemov peha svet v uničenje. To povsem jasno spoznanje ima čisto kontroverzne posledice: pehanje sebe in družbe v celoti v propast ne preneha.<sup>12</sup>

Paradoks je v tem, da si t.i. nadzgodovino v zgodovini izbirajo narodi sami. Nadzgodovina je branje zgodovine »od znotraj«. To se pravi, da je to pot k spoznanju značaja kakšnega naroda oz. posameznikov v njem. To je nekaj drugega, kot predvidevano podaljševanje dozdevne zgodovine brez pravih ciljev. V tem načinu branja gre za to, da bi obrezovali zgodovino in morda iz nje vendarle potegnili nekaj pozitivnega, marveč za vprašanje, kdaj človek začne živeti zgodovino osebno, to se pravi, kdaj se v »objektivni« zgodovini dvigne nad pravila dekaloga oz. socialno-politične, in dojame vsebino in pomen tistega razmerja do drugih in do drugačnosti — v teološkem jeziku bi temu rekli dialoško razmerje ali razmerje ljubezni do Boga, bližnjega in sebe —, ki bi ga osvobajalo in usposobilo za politično odločitev. Evropski narodi in evropske politike imajo v tem smislu velike »bele lise« izbrisanega spomina, pa čeprav se zdi, da se zgodovinsko še spominjajo inkvizicije, religioznih vojn, imperializmov in končno tragedije našega stoletja. Zgodovinski spomin pa gotovo tudi ni samo v tem, da ne pozabimo na fanatično, grozno in nečloveško zlagano zaupanje voditeljem; vprašati se je namreč treba, če je to spoznanje že dovolj za resnično in zavestno spoznanje zgrešenosti in za drugačno mišljenje. Popolnoma nesmiselno je namreč pričakovati, da bo človek ovire, ki jih prinaša življenje, lahko rešil z dekalogom ali kakršnokoli morda zgodovinsko preizkušeno in uspešno socialno-politično zakonodajo.

Mesta nadzgodovine v zgodovini ne določa nerazumljiv, neodgovoren beg ali celo tajitev konfliktov, pa tudi ne sklicevanje na zapovedi in ponavljanje dekaloga, marveč globoko duhovno razumevanje in razpoloženje za višjo obliko pravičnosti. Če pa se zgodovina — po načelu moralne metamorfoze — predstavlja kot nadzgodovina, to se pravi, če »babilonsko« nelegalno prestopanje meja drugega ali njihovo ukinjanje, če pride do zagovarjanja nujnosti (principlialnost) zla za dosego političnih ciljev in družbenega napredka ipd., vdinja kot kriterij zgodovine

in ne skriva svoje težnje po legitimnosti, potem smo v bistvu dobili »antizgodovino«; prav njo simbolizira (nikoli dokončana) gradnja babilonskega stolpa. Prav tako kot v tej zgodovini je potem mogoče pričakovati nenavadno in neverjetno pospešeno propadanje občutka za moralo (notranjo politiko) in socialno postavodajo (zunanjo politiko).<sup>13</sup> Ta propad napoveduje Werflow stavek: »Umorjeni je kriv!« Če bi za to že iskali krivca v evropskem novem veku, potem bi ga našli v nenavadni religiozni indiferentnosti akademskoizobraženih krogov, ki je bila kar po vrsti na čelu — milo rečeno — sodobnih političnih nesreč Evrope, če ne kar tragedij. Socialističnega nasilja namreč ni mogoče preprosto izvajati iz njihove teorije, saj je končno socializem eden prvih političnih konceptov, ki operira s pojmom »moral«. Toda hkrati je dovolj razločno, da se nemškega nacionalsocializma in revolucionarnega socializma, potem ko sta bila že v teku, ni dalo več počlovečiti oz. poplemeniti.

V bistvu gre za metamorfozo moralnega principa odločitve in odgovornosti v princip neodločenosti (in neodgovornosti). Tega preobrata ne potrjuje le to, da se želja po oblasti kot politični princip (neodločenosti) ni mogla končati drugače kot s totalno vojno in totalno katastrofo, marveč tudi to, da se je odločilna ost političnega principa kot oblasti zlomila s tem, ko ji v političnem boju ni uspelo podrediti absolutne moči religije.

Prav neresno bi bilo tajiti, da je propad moralnosti tisto, mimo katerega danes ne more nihče mirno iti. Vprašanje pa je vendarle še mnogo prej v tem, kako ga tolmačiti in, če je mogoče, položaj rešiti tako, da bi v politiko uvedli strožje moralne kriterije. To je preveliko pričakovanje od moralnih kriterijev. Za neodločenost kot načelo tudi ne moremo obdolžiti voditeljev in se pri tem delati nedolžne, kajti to načelo je najbolj notranje načelo notranje politike. Verjetno pa tudi ni čudno, da je ta uveljavljanje tega principa, ki ga v Evropi intronizira meščanska demokracija z zlorabo religije oz. religioznih vsebin (prisega v vojski) in z navidezno religijo (moralno zavezujočo idejo), ki je postala njen nadomestek. Socialistična revolucija je ta proces le še pospešila, religiozno spoznanje še bolj zlorabila in z mahanjem zastav pisala še bolj žalostno apologijo iskanja popolne oblasti. Tega vprašanja tukaj seveda ne bomo rešili. Vpletanje religije v razpravo ima tukaj en sam namen: pokazati, da se je totalitarna oblast, ko je zaslutila moč religije, hotela polastiti prav nje. Ni opazila, da je njena moč v nemoči, v nenasilju, v tem, česar ne moremo na noben način obravnavati po načelu posedovanja.

Povedati je treba, da sta si religija in zločin genetično zelo blizu. Da se je iz izginjajoče religije — ta se je »potuhnila« — rodil zločin, je bilo treba pričakovati; tukaj je šlo za potezo, s katero je zgodovina hotela postati kriterij in sodba nad nadzgodovino; izkazalo se je, da je s to potezo izginila njuna vzajemnost. Uporabimo podobo: Slikar, ki je zaradi zanimivosti barv za nekaj časa pustil slikanje in šel raziskovat barve, se bo, če je slikar, vendarle vrnil k platnu in spet slikal. Opis, ne razlaga. In če smo že na začetku ugotavljali, da je osrednje početje nad- ali protozgodovine opis že obstoječega sveta in ne utemeljevanje njegovega izvora in cilja, ki ga ta svet že davno pred utemeljitvijo *ima v sebi in nosi s seboj*, kolikor je svet — isto lahko rečemo o človeku —, potem je razlaganje nadzgodovine z zgodovino pravzaprav trepetanje ob predpostavki, da se zgodovina ponavlja, da se je začel zgodovinski propad ali da zgodovine sploh ni več.

Znova smo ob vprašanju, kaj je združilo »Babilonce«, da so se lotili gradnje »stolpa«, ne da bi vedeli, če ga zidajo v »pravo smer«. Na to vprašanje odgovorjamo: niso se zavezali (predanost) poti in cilju, temveč gradnji sami, ali, če hočemo, zavezali so se temu, kar razumemo pod pojmom »dozdevna religija« in čemur us-

treza v novejšem času, od 1880 naprej, politično in militaristično pohabljena pri-sega in zaprisega, ki je po obliki in vsebini religiozno dejanje. V celotnem sklopu dogajanj je šlo (gre) za poskus podreditve religije najprej morali in nato politiki.

Nadsgodovina je časovno nedosegljiva, marveč je »skozi čas« pričujoča resničnost. Nič ni namreč tako hudega kot to, da se zla več ne prestrašimo. V socialistično-kolektivistični državi gre ali je šlo ravno za to. Moralna anestezija in politična metamorfoza zgodovine sta torej vsaj začasno delovali. Na las podobno se torej ponavlja diskontinuiteta med tragedijo zidanja babilonskega stolpa in dramo sužnosti, ki so jo preroki upali imenovati »rešitev«. Morda gre res predvsem za kontrastno sliko, ob kateri se je Izrael ponovno prestrašil zla, kot pred njim Adam in Kajn, in se na ta način »rešil«, čeprav »skozi« sužnost.

Ker govorimo o sidrišču modernih političnih načel, se mi zdi pomembno še enkrat poudariti pogubnost tistih dejanj, s katerimi se je politika v novejši evropski zgodovini zatekla k religioznim dejanjem *samo* zaradi restavracije in utrditve svoje lastne oblasti. Ko vojak zapriseže v vojski, takrat seveda še ne čuti, da je to dejanje zanj pomenilo izginitev razmerja z oblastjo; toda ta ga je ne le podredila, marveč tudi vrgla v vrtinec vsaj načelnega sovraštva, t.j. najbolj očitnega nesorazmerja in v položaj vsaj potencialnega zločina. Zaradi te splošno uveljavljene prakse se mi skoraj zdi, da je to današnje razpravljanje na témo »morala in politika« v določenem smislu pravzaprav ironija. Sleherni državljan pri nas je seveda lahko prepričan, da bi ga nasilna mobilizacija do neke mere razbremenila zbadanja vesti, saj taka porinjenost v brezmejno nesorazmerje človeka na neki način narkotizira. Toda dejstvo, da je v določenih razmerah nezvestoba dani prisegi višja dolžnost kot zvestoba njej, in da razum ne priznava te dolžnosti, ker ga preveč stane, je pravi opis zlorabljenega religije in njej sledečega stanja nesorazmerja med moralo in politiko.

Treba se je vprašati, če vprašanja o morali in politiki oz. politični etiki, ki jima razumsko ni težko pritrditi, sploh gresta vštric z dejstvom, da moralna anestezija dejansko deluje, ali če rečemo drugače, če se ob taki diskusiji sploh zavedajo, da se danes človek prebudi v kolektivni družbi, to je tam, kjer so družbeno-obvezujoča razmerja tako razrahljana, da ni nobenega spomina več, kako je bilo »v začetku«. Tistemu torej, ki se je prebudil opoldne in ki mu je nemogoče dopovedati, kakšno je bilo jutro, je tisti, ki se je rodil v času predestiniranega konsensa o tem, kaj je dobro in prav, nesorazmernih kazni in znanstvene zavesti, dogmatizma in nesorazmernih krivic itd. Temu je nemogoče dopovedati, čemu vse to nasprotuje, vse dotlej, dokler se sam ne prebudi v jutru bitnega in bivanjskega razmerja do temelja svojega lastnega bivanja in bistva. Toda človekova nesreča je v tem, da v svojem spoznanju še ne more hoteti in da se, prestrašen nad tem, da ve in ne more hoteti, v prostoru religioznega indiferentizma in tudi moralno neutemeljenega razlikovanja med dobrim in slabim zateče k svoji zaprisegi. Ko pri-sega nadomešča hotenje, je konfliktni krog zaključen. Globalno gledano je to urejanje urejenega, demonizacija neurejenega, blazno iskanje svoje lastne nedolžnosti, inkriminiranje človekovega dela, jezika, institucij, spolnosti, v bistvu torej reprodukcija zgodovinskega zla in nesposobnost, da bi vzroke za to, kolikor obstajajo, brali »od znotraj«.

Politika je preveč resna stvar, da bi jo smeli zaupati samo generalom. Tudi morala je preveč resna stvar, da bi jo lahko zaupali samo teologom. Trditvi se srečata v tem, da je vse velike vojne našega stoletja pomagala začeti tudi (ali morda predvsem) morala in njeni argumentativni postopki, in da je boljševiska revolucija brez antireligioznega afekta nerazumljiva.<sup>14</sup> V tem prostoru in času so

sredstva in nameni tako v ospredju, da o poti in cilju sploh ni mogoče resno govoriti. Očitno je torej, da nam ob tem manjka preroškega znamenja o smiselnosti svetovne zgodovine, tudi politične zgodovine. Ravno to, da Jezus morali in politiki v svojem delovanju ne daje nobene prednosti, marveč ju postavlja v razmerje do Absolutnega oz. v razmerje do razodetja, razodeva njegovo ozdravljajočo in odrešujočo opcijo do politike. Politično ravnanje z močjo in revolucionarnimi metodami je brez sidrišča v religioznem razmerju do Boga kot temelju vsega bivajočega v bistvu že izročeno nasilju na milost in nemilost.

## 2. Ambivalentnost političnih idealov

Na »sejmu« pomenov, ki jih ima ambivalentnost, izbiram tisto definicijo, ki pravi: »Ambivalentnost je izkustvo, da smo prav zato, ker smo po nečem hrepeneli in nekaj dosegli, v tem, ko smo to dosegli, ugotovili, da to ni tisto, po čemer smo hrepeneli in kar smo hoteli doseči in uresničiti.«<sup>15</sup> V politiki zato pogosto trčimo na moralizem, to je na tisto in tako moralo, ki utemeljuje določene postopke za dosego cilja, čeprav ni prepričana, da je to tisto pravo in da bo tja v resnici tudi prišla. Tudi politiki se tega ne sramujejo bolj kot drugi ljudje, da skupinski egoizem preoblačijo z moralnim plaščem. Tudi v najbolj razvitih parlamentarnih demokracijah je še vedno dovolj prostora za demagogijo, identifikacijo programov s posamezniki in obratno, sovražnost med partijami itd. Govorijo v vzvišenem jeziku in nemalokrat pri tem mislijo ravno na vzvišenost; toda hkrati je to že vrženo pred ljudi; ti to razgrabijo in ponavadi hitro zavržejo. Usoda kakšne vzvišenosti na tak način je usoda človekove nesposobnosti za vzpostavljanje neposrednih razmerij; ta pa razodeva, kako je težko zastopništvo človeške vrste v današnjem svetu in človek z njim vstopa v razmerje z resničnostjo, ki ni odvisna od njega, in kako težko se ta človek srečuje z drugačnostjo drugega, ki je temelj vsega bivajočega.

### a) Religija in morala

Morda pa je omenjena nesposobnost, ki se ponavadi ponuja kot že utemeljen strah pred antropomorfizmi, le njihovo nerazumevanje<sup>16</sup> ali pa morda resnični strah pred tem, da ni mogoče izraziti etičnega v samostalniški obliki brez njenega partnerskega odnosa z religioznim? Je torej vzvišenost morale in njenega jezika v bistvu njen beg pred določenimi razmerami, ki jih ne obvlada? Vprašali se bomo, kaj pravzaprav predstavljata pojma »religiozno« in »moralno«.

Morala ali *moralno* v samostalniški rabi je človekov »da« ali »ne« svojemu možnemu vedenju in delovanju, to je radikalnemu razlikovanju med »da« in interesom in »ne« in nezainteresiranostjo,<sup>17</sup> ali drugače: je razlikovanje med vrednoto in nevrednoto, ki je zakoreninjena v bistvu in bivanju njih samih. V antropološki govorici je to že priznanje »pravesti« kot onto-patične podstati človeka: to pomeni, da na moralo oz. moralno naletimo kot na čisto osebno možnost konfrontacije z resničnostjo, to se pravi na možnost poslušanja (nagovorjenosti), razločevanja, odločanja in osebne odgovornosti. Ali še drugače: moralno je tisto vedenje in ravnanje, v katerem oseba za razlikovanje med pravilnim in napačnim ne potrebuje nobenega drugega kriterija kot samo sebe.

Religiozno v samostalniški rabi je v strogem pomenu razmerje človekove osebe do Absolutnega, kolikor oseba stopa v to razmerje kot celota, kolikor kot celota v tem razmerju tudi vztraja in kolikor to, kar oseba imenuje Absolutno, ni Absolutno zato, ker o njem ona tako misli, marveč ker je to Absolutno. Oseba v osebнем razmerju o Absolutnem ne ve vsega oz. ve o njem le toliko, da to Abso-

lutno stopa z njo v razmerje kot oseba. S tem hočemo reči, da je osebno razmerje možno, pa tudi to, da tako o Absolutnem še nismo povedali vsega.

V kakšnem razmerju sta torej morala in religija oz. moralno in religiozno? Bistvo razmerja med religioznim in moralnim ne bomo dosegli tako, da bi med seboj primerjali etični in religiozni nauk, marveč da resnično stopamo v obe sferi in sicer, kot se ti dve združita v konkretni človekovi osebi (človečnosti). Doseči bi morali (dejavno) npravno odločitev posameznika in na drugi strani njegovo (dejavno) razmerje z Absolutnim. Pri tem ne gre za sposobnosti osebe, marveč za njeno celoto, za celoto človeka. Poudariti velja, kar je bilo rečeno že prej, da vsaj na religioznem področju (kronološko) ni odločilno moje razmerje do Absolutnega, marveč spoznanje (v veri), da sem od Absolutnega tako spoznan.

Razmerje med obema sferama v človeku je tako, da more živa religioznost roditi živ etos. Ali lahko trditev obrnemo in rečemo: Ali more živ etos roditi živo religioznost? Na to vprašanje odgovarjamo negativno. Trditev, da živ etos ne more roditi žive religioznosti, ne drži zaradi tega, ker bi že vnaprej dajali prednost religioznemu, marveč zaradi preprostega dejstva, da je religioznost »generativna«, etos pa ni. Tudi popolna osebna samodoločitev v etičnem ne more roditi najmanjše religioznosti, kajti značajska poteza etičnega je prejemanje. Etično se uresničuje v že obstoječem svetu. O etičnem torej ne moremo govoriti, ko uresničujemo nekaj v korist sveta (družbe), ki ga še ni, če to ni hkrati sad religioznega, saj je njegova značajska poteza dajanje.

Zaradi takega razmerja med njima je razumljivo, da je nespravljalivost med avto- in heteronomijo umetna, četudi je res, da nasprotje med njima dejansko obstaja. Ker pa je Absolutno (Bog) s človekom v razmerju *kot* oseba, tega nasprotja ne doživljamo kot nespravljalivost, marveč kot človekovo nalogo; ker je osebno razmerje rodovitno, je to, kar se rodi, torej to, kar postane etično, svobodna vzajemnost. Z drugimi besedami bi lahko rekli, da je oseben odnos *oseben* predvsem zato, ker je rodoviten, ker rodi »osebno« in s tem tudi temelj npravnega; ta odnos je torej *tak* še mnogo prej, preden bi ga sploh mogli določiti kot odnos, saj je kot odnos nevsiljen in svobodno sprejet. Reči smemo tudi takole: teonomija rojeva avtonomijo, človekovo najbolj lastno postavo; resnično razodetje razodene tebe tebi samemu.

Bolj kot fundamentalna zakoreninjenost človeka v osebni razmerju z Absolutnim pa je za naše vprašanje usoden poskus, kako iz obeh sfer, religiozne in moralne oz. teonomne in avtonomne narediti eno samo. Konkretno to pomeni predvsem tisto vprašanje, če je moralne sodbe mogoče utemeljevati z Absolutnim, drugič pa to pomeni tudi dejstvo, da je takih poskusov veliko. Tako se je v grškem in nato tudi v evropskem duhovnem svetu ravno sofistika lotila razmerja med moralnim in religioznim tako, da je ukinila razmerje med njima in identificirala dobro z Absolutnim. To ni pomenilo le relativizacije vrednot, marveč tudi izginitev mnogovrstnosti v dobrem. Za etične teorije, ki dajejo prednost dobremu, je sploh značilno, da dajejo dobremu prednost tako, da dajo prednost temu, *kar mora biti*, to se pravi *ideji*. Do tega, da je Absolutno postalo ideja in da je etos postal nekaj večnega, da je iz religioznega, ki je bitna in bivanjska podstat, nastala le funkcija, in do famozne trditve: *Bog mora biti*, je bil le še en korak.

Tudi v biblični tradiciji je to, vsaj kot poskus, dovolj razločno. Tudi Izrael si je prizadeval za fuzijo med etičnim in Absolutnim, čeprav je pri njem zaradi tega, ker npravni rez ne gre med dobrim in hudim, marveč med lučjo in temo, imela fuzija drugačno podobo. V izraelski morali ne srečamo zapovedi, da nekdo mora biti *dober*, marveč da mora biti *svet*. Osnovna norma pri njih ni najprej to, kar se *mora*

*zgoditi*, marveč *pot*, ki vodi pred obličje Absolutnega. Čeprav gre v Stari zavezi za kolektivni koncept »svetega naroda«, je mogoče iz tega vendarle sklepati tudi na posameznikovo osebno svetost. Zato je osnovna poteza tega etosa vera, ki je človekovo najbolj notranje in etično najvišje ovrednoteno dejanje. Lahko gremo še naprej: ker je vera božji dar, je etos v bistvu njena inherentna funkcija.

Iz zgornjega lahko sklepamo, da se je novodobno utemeljevanje morale oprijelo prvega, t.j., da se ne razlikuje bistveno od zgoraj omenjene redukcije Absolutnega na dobro. Temu se je pridružilo še izginjanje religije in njena nadomestitev z neke vrste »umetnostjo nezaupanja«<sup>18</sup> in seveda tudi to, da hoče nova doba imeti biološko utemeljeno moralo ali, kot jo imenuje NIETZSCHE, moralo kot »voljo do moči«. NIETZSCHEJU je jasno, da tudi novodobne norme slonijo na sklicevanju na absolutno, čeprav gre očitno za etično in ne religiozno raven; zato mu je tudi jasno, da je za razrešitev te redukcije treba najprej »razglasiti«<sup>19</sup> božjo smrt. Genialnost njegovega uvida je v tem, da je pokazal na usodnost te redukcije, to se pravi, da religija propada ravno zaradi njene redukcije v moralo in da je ta morala morala začeti propadati ravno zaradi svoje težnje »absolutnosti«. Ta uvid je določil ne le preobrat v evropskem idealizmu, marveč je tudi že interpretiral zmago vrednostne lestvice v izrazito rigoristični smeri v teologiji; za naše stoletje to v celoti pomeni zavetje stališča do t.i. problema *nove evropske levice*, o kateri bo govor posebej kasneje.

M. BUBER, ki se je s tem srečal ob prelomu stoletja, je hotel na ta začarani krog take povezanosti etičnega z Absolutnim, kjer etično preprosto nadomesti Absolutno, to se pravi etično preprosto razglasi avtonomijo in suspendira religiozno enako, kot sme in zmora suspendirati etično dolžnost le religiozna sfera s svojim višjim in bistveno drugačnim razumevanjem »dolžnosti«, ki je red osebnega razmerja, pokazati s primerom posplošitve religioznega dejanja oz. osebnega razmerja.<sup>19</sup> Ugotovil je, da je poskus razbremenitve in lajšanja osebnega dejanja imel za posledico posploševanje na etičnem področju. Ker pa je v etičnem splošno to, kar je dobrega, in v religioznem to, kar je osebnega, in ker je šele na religiozni ravni človek dejaven (človek ne deluje) kot oseba oz. človek kot celota in ne kot neke vrste funkcionalno razmerje do dobrega, mu je jasno, da moralni kodeks osebnega (religioznega) ne more suspendirati. Bolj kot s tem suspensom religioznega kodeksa pa se v sodobnem času srečujemo s suspensom moralnega kodeksa s kakim drugim moralnim kodeksom — govorimo o pluralizmu v morali —, ki ni lahko tragičen zaradi pluralizma v morali, marveč zaradi živega spomina na to, kaj je sodoben suspens in kako se ga aktivira.

Smo namreč v času, ko moralo suspendira t.i. »religiozni anestetik«<sup>20</sup> oz. navidezna religija. Ta religiozni anestetik je človekov vstop (rojstvo) v maso,<sup>20</sup> kot nekakšen poskus, da bi združil dogmatične spekulacije s kritično znanostjo, kot nekakšna fuzija socialnega in personalnega v pojmu socialne solidarnosti, kot nekakšen psihični politeizem, kakor da bi lahko religijo vpregli v voz napredka, kot nekakšno permanentno slepoto za sedanost, za življenje in odgovornost, kot nekakšno umetno dialektiko življenja in poskus, kako ga rešiti, čeprav ga konsekvantna znanstveno utemeljena morala ravno uničuje, skratka, je nekakšen beg pred ugotovitvijo, da je moralnost moralna le kot religiozno dejanje in nikoli obratno, da bi bila religioznost religiozna le kot moralno dejanje. Ker so sodobne podobe o Absolutnem tako napihnjene in kosmate, tako nezveste in nepokončne, minljive in sanjske in predvsem neosebno prisotne, vsiljive, varljive in nasilne, je res mogoče pritrlditi, da je za moralo današnjega časa NIETZSCHEJEV »Bog je mrtev«<sup>21</sup> najboljši možni izhod. Navidezna nesmiselnost te trditve ne izhaja iz

tega, da NIETZSCHE ni imel prav, marveč verjetno iz dejstva usodnega razraščanja nad psihičnim politeizmom. Te zmedene podobe o Absolutnem so si namreč prisvojile dušo in jo onesposobile, da bi to zmedeno podobo pregnale s prostora, ki je prihranjeno podobi pravega in osebno navzočega temelja vsega bivajočega. Da gre pri tem res za zlorabo religije oz. za konstrukt »dozdevne religije«, je razvidno iz dejstva, da se žrtvuje najdražje, pa ne, da bi to storila oseba sama, marveč kdo drug v njenem imenu, da si s tem reši življenje.<sup>21</sup> Resnična religioznost (in moč krščanstva) pa je velika ravno v tem, da je znala vedno opozarjati na nedopovedljivo zlaganost vseh človeških poskusov za doseg absolutne resnice. Njena veličina v tem, da ve, da ta (in tak) svet in take norme izgubijo svojo moč takoj, ko je kdo solidaren s svojo smrtjo. Vse do tedaj pa ohranja svojo moč talionski zakon, ki je v sodobnem svetu pravzaprav le se relikt religioznih falsifikatov.

Zelo težko je reči, kdaj se bo človek osvobodil nelegalnega prestopanja meje med moralo in politiko. Tega razmerja ne zagotavljata partnerja niti ne njuna popljenost v splošno javnost, marveč paradoksalni premik situacije v osebno razmerje; to pomeni, da je to razmerje med moralo in politiko možno le, če je pred njim človek »on sam« in če se v osebni razmerju ne zanaša na nobenega in nobeno stvar na tem svetu. Če bi se že zgodilo, da bi predpostavljali ABRAHAMOV svet, da ne govorimo o sodobnem svetu kot osnovnem pogojem rešitve razmerja, potem nima človek kam zbežati. Vprašanje, kako ohraniti razmerje je tako izključno stvar poslušnosti in odločitve v vesti (veri), da bo to razmerje ozdravljeno šele takrat, ko se bo v človeku rodila nova vest, vest, ki bo znala v svoji duši razlikovati med pogojenim in brezpogojnim in s preskušajočim pogledom razkrinkati zgrešeno podobo Absolutnega, tisto podobo absolutnega, ki stopa v človekovo življenje brez odnosa in brez dovoljenja. To končno tudi pomeni, da človek v resnici ne more vedeti ničesar, česar sam ne izkusi. Iz zgodovine se človek ne more naučiti ničesar bistvenega. To so skozi stoletja dokazovali Izraelci. In Slovenci tudi. Izredna ožina človekove zavesti in izreden posluš v vesti je tisto, ki nam pove, zakaj se religioznosti ni mogoče naučiti in se na osnovi naučene še manj odločiti, in zakaj naučena religioznost še ni religiozno izkustvo. Ugotovimo lahko le to, da človeka do izkustva prerokov loči njihova jasnovidna in različna nepopustljivost pred tem, da jih od alibijev (Jona) lahko osvobodi edino osebna odgovornost pred Bogom.

Naloga te razprave pravzaprav ni v tem, da bi analizirala posledice dozdevne religije ali posledice božje smrti, marveč v tem, da bi pokazala na »vrstni red« v razmerju in s tem pomagala razumeti razmerje med moralo in politiko, ki na videz nima z religioznim nobene stične točke. Nenazadnje je to tudi ugotovitev, da je zatekanje k ideološkemu poskusu, kako vendarle rešiti (neobstoječe) razmerje med moralo in politiko, poskus, ki ga označuje princip nezaupanja in neodločnosti ali celo prepričanje, da med moralo in politiko ni bilo nikoli nobenega razmerja in da je treba o tem molčati. To pomeni nadalje osvetlitev tega, da je generativno le tisto razmerje, ki je zasidrano v religioznem oz. osebni, da je za etična razmerja rodovitna le hkratna prisotnost oseb v razmerju »jaz-ti«. Nerodovitno in brezosebno pa je sleherno moralistično obredje in gnostično sklicevanje na to, da je dovolj že to, če vem za skrito in če mi je izničenje spontanosti z nezvestobo postalo le še pošastna oblika »zvestobe« in zavezanosti razmerju »jaz-to«. Ker je v tem razmerju samo en »jaz«, ki (še) ni Bog, toda sposoben pogromov, je popolnoma utemeljeno, da se vprašamo, kakšna bo naslednja ura naše zgodovine. To ni vprašanje, ki bi ga naslavljali na moralo, marveč vprašanje, kdaj se iz skritosti



ponovno vrne razmerje »jaz-ti«. To pomeni, da dajemo prednost človeku, to je človekovemu dostojanstvu, ki ga prejema v razmerju do svojega Stvarnika.

### *b) Razmerje sredstvo-cilj in politični ideali*

Skrivnost človeških zablod je v tem, da v njih ljudje nevede govorijo resnico. Kajti iz zgornjega je razvidno, da Bog človeka tudi potem, ko se je izgubil in ko je za to odgovoren sam, še vedno ima in spoštuje kot odgovorno osebo. Toda sredi tega sveta, v katerem politika pomeni oblast in v katerem je morala postala samozadostna, v politiki pa neke vrste utrdba zlaganosti, je do cestinarjevega priznanja: »Bog, bodi milostljiv meni grešniku!« (Lk 18,13) še zelo daleč. Religiozno izkustvo je cestinarja osvobodilo od samoprisile, iskanja alibijev in samoopravičevanja. V tem spoznanju ni več »obsojen« na življenje, marveč *sme* živeti in biti varuh svojega brata in ohranjevalec stvarstva.

Če bi mogli res razumeti, zakaj je moč v politiki tako pomembna in zakaj predstavlja v njej morala neke vrste samoprisile, potem bi tudi znali odgovoriti na vprašanje, kaj je ta moč. Terminološko je to nekaj človeškega in predstavlja akumulacijo sredstev za doseg cilja. Realno pa je moč namen, to se pravi vsaj potencialna abolicija sredstev. Potemtakem je torej moč lahko nekaj tragičnega, saj vzpostavlja skrajno askezo, t.j. zanika drugačnost drugih in na grob način postane »potrošnik duha«.

Zaradi tega je tako težko pričakovati, da bo kakšen političen sistem v resnici zmožgal povedati čisto resnico o svojih namenih. Mnogo prej kot to bomo v njem srečali neko odvečno politično kategorijo racionalne morale, ki je sredstvo oz. praktičen vsakdan oz. t.i. politična morala.<sup>22</sup>

Razmerje se zaostri šele na tistem mestu, kjer se biblično in krščansko razumevanje etike razodevata kot izrazito nepojasnjeno in neutemeljeno. Niti ena božja zapoved ni utemeljena. Če ne bi bilo omenjenega konflikta med moralo in religijo tudi v biblični tradiciji, potem o tem na tem mestu verjetno sploh ne bi nikoli razpravljali. Morala je v tem pomenu prohibitivna in ne pove zakaj. Ni nključje, da se prepoved nanaša predvsem na moč oz. uporabo moči. Bolj kot njena aplikativnost je skrivnostna njena nepojasnjeno. Če bi hoteli pojasniti to, zakaj le »Ne ubijaj!«, to se pravi »zakaj« njene nepojasnjeno, potem bi pravzaprav spet trčili na problem ambivalentnosti morale, z drugimi besedami, na problem že omenjene racionalizacije obnašanja.

To ni nobena domneva, da je nepojasnjeno morale moralno škandalozna šele takrat, kadar jo hoče človek racionalizirati. Teoretična obdelava morale, in ne morala, je tista, ki ne prenese njene bistvene neutemeljenosti, in to toliko bolj gotovo, kolikor očitneje se je politična praksa razglasila za razločevalko med dobrim in hudim — očitno zaradi vpreženosti morale v svoj voz — in kolikor bolj gotovo je tudi v morali v bistvu že nastal preobrat od etosa gospodovanja in služenja k etosu svobode in enakosti oz. k liberalističnemu principu svobode in famoznemu principu socialistične solidarnosti.<sup>23</sup>

Tako smo dobili dva politična »idealaa«, ki označujeta dva osnovna koncepta sodobne politične teorije, liberalizma in socializma,<sup>24</sup> v bistvu pa dve prefinjeni politični programski zasnovi, na katerih bosta oba politična sistema iskala predvsem svojo uspešnost. Zelo težko je seveda reči, ali gre v tem primeru za politično ali za moralno teorijo, kajti vse to se dogaja tostran dobrega in zlega; resnična slika je ta, da se politika v resnici sploh ni zavedela, da je v svoj voz vpregla vsaj potencialen, realno pa zelo prisoten moralen relativizem, in da si je s tem praktično odžagala vejo, na kateri je sedela.

Liberalizem in socializem so kot teoretični zasnovi političnega mišljenja in delovanja že tolikokrat obravnavali, da je tukaj nesmiselno ponavljati, za kaj jima gre. Upravičeno vprašanje pa je: zakaj na meji med obema ni dovolj prostora za kreativno in z nameni neobremenjeno človekovo delovanje. Če rečemo, da področje politike in morale ni edino področje življenja, s tem še ne zagovarjamo robinzonstva. To je jasno slehernemu človeku. Toda jasno je tudi to, kaj se dogaja s človekom pod okriljem ideološkega »tako-mora-bit«<sup>25</sup> in kaj je v senci njegove ambivalentnosti. Ko je hotel liberalizem človeka osvoboditi, ga je dejansko pripeljal pod oblast ekonomskih zakonitosti. Ko je socializem hotel uveljaviti solidarnost, se je v resnici znašel v birokraciji in pred dejstvom, da potrebuje karizmatičnega voditelja.<sup>26</sup> V obeh primerih manjka prostosti za zdravo evolucijo. V revolucionarnem socializmu pa je ob tem še posebej preveč poskusov, kako zakriti svojo ambivalentnost. Obema teorijama pa manjka predvsem tisti pogum, ki bi v svoji teoriji pustil nekaj prostora tudi za teorijo o svoji lastni ambivalentnosti.

### *c) Moralni problem evropske »levice« in moralni problem morale<sup>27</sup>*

Kritika politike ima to vrednost, da vedno zadene kaj pravilnega. Ko namreč politik pravi »svoboda«, misli pa na nafto, in ko pravi »solidarnost«, misli na oblast. Tudi v sodobnem času se politične skupine vedejo pretežno ideološko in kratkoročno, zato so skrivanje interesov, zloraba sredstev, politični škandali in samoprevara na dnevnem redu. Paradoksalno je, da je resnična kritika ideologije, to se pravi razkrinkavanje samozadostnosti določene politične morale, postala šele marksistična kritika, in da tolikšne samozadostnosti in samoopravičljivosti, kot jo poznamo ravno v marksistično-sekularizirani morali, in tolikšne nesposobnosti za to, da bi se pogovarjali o argumentih v resničnem dialogu, ni pokazala nobena politična teorija doslej. Toda to je seveda nekaj drugega, če kritiko morale upoštevamo kot politično orožje.

Stopamo na področje še enega problema, ki smo ga sicer že omenili, to je na področje moraliziranja politike. Mnenje je, da je moraliziranje tisto početje morale, s katerim ta utemeljuje samo sebe in pravilnost svojih stališč. Moralno utemeljene odločitve namreč niso že zagotovo bolj moralne kot moralno neutemeljene odločitve, gotovo pa so bolj ideološko nabite. Sklicevanje na moralno presojo spada v politiki k nujnim sredstvom. Ker gre pri tem pogosto za prekrivanje laži in politične samozadostnosti, je normalno, da to sklicevanje postaja vedno bolj ideološko, to se pravi, da je vedno manj jasno, če utemeljevanje še temelji na splošnih moralnih principih in če pri tem že ne gre za suspenz moralnega z moralo samo.

Konkretno se to vprašanje navezuje na prerod »evropske levice« v študentskih nemirih, ki dosežejo svoj višek leta 1968. Analiza tega pojava nam posreduje tipičen primer suspenza morale z moralo samo, to se pravi obenem tudi metodologijo prevračanja oblasti pri vseh novodobnih socialističnih revolucijah. Prvoten namen tega suspenza ni zavarovanje prvobitnega osebne razmerja, marveč pridobitev oblasti.

V pojavu nove evropske »levice« se manifestira globalna presoja družbe pod določenim vidikom, to se pravi moralni protest proti moralni zlaganosti vladajočih javnih institucij, ki jo spremlja moralna motiviranost mladih. Moralni naboj protesta je zakoreninjen v očitku obstoječi oblastni strukturi, da je človek v visoko civilizirani družbi postal »uporabni idiot«. Toda ker gre, podobno kot pri socialistični revoluciji, pretežno za protest intelektualcev, ki so preprostim ljudem s

svojo faktično moralnostjo v protestu pognali strah v kosti, ostaja fenomen »levice« prej ali slej še en mejnik slepote strogo aplikativne politične morale, s katero se je sicer moralno visoko motivirana levica spustila v konflikt s samo moralo.

V nekem smislu gre že za ponovitev tiste ugotovitve, da je moralni problem socialistične oz. levičarske revolucije v moralnem problemu morale same.<sup>28</sup> Univerzalistična morala temelji na zlatem pravilu: Karkoli hočeš, da bi drugi storili tebi, stori ti njim. To pa pomeni, da je v jedru etosa tistega, ki to sprejema, oz. tistega, ki se odpoveduje sebi, tako globoko prepričanje, da je enakost, ki jo to pravilo zahteva, mogoče uresničiti edinole tako, da jaz sam od sebe zahtevam več, kot domnevam, da je meni dolžan storiti drugi. Toda ker je ta enakost za razum preveč »zapletena«, se protest usmerja proti oblasti; ta pa, kot je znano, sloni na principu neenakosti oz. na razliki med tistimi, ki so na oblasti, in tistimi, ki so pod njo in ki bi jo potemtakem moral omejevati določen in izrečen moralen kodeks politične deontologije.

Razvidno je, da se je protest proti sedanjosti obrnil v protest proti preteklosti in popolnoma zameglil vprašanje prihodnosti. Podobno, kot je bila prepričana socialistična revolucija oz. njeni nosilci, da bo s predajo oblasti njej podobno preprosto, kot s predajo oblasti od fevdalne gospode v roke meščanski revoluciji — to pa se ni zgodilo —, se je tudi prerod evropske »levice« zanesel na to, da je protest obenem zadosten temelj za dosego namena, to je za zrušenje obstoječih struktur in možen prevzem oblasti. Doseganje cilja z enim samim korakom nosi s seboj v ozadju prepričanje, da je oblast moralen problem. Sklicevanje na moralno zadolženost vladajočih pa je razpihovanje verjetno najstarejšega problema odnosa med sredstvi in nameni. Medtem ko je prevratniški naboj v novi evropski levici razmeroma šibek, pa je bil pred tem za socialistično revolucijo dramatično usoden: ker ji ni šlo toliko za spremembo razmer kot za pridobitev oblasti, je oblast postala prava obsedenost. Prav ta skrajna unipolarnost v moraliziranju političnega koncepta je vzrok, da se socialistična revolucija do danes še nikjer ni mogla do konca izpeljati.

Nekako se vrtimo v krogu. »Levica« čuti, da se za univerzalistično moralno normo, ki pa je v bistvu razumljiva le v etosu gospodovanja-in-služnja, skriva nezrečen interes po oblasti ali racionalizacija morale (na gospodovanje), kot smo to videli zgoraj. Je racionalizacija morale potemtakem res osnovni pogoj moralnega opravičenja za politično laž? Če odgovorimo z »da«, potem bi to z drugimi besedami pomenilo, da je ravno sklicevanje na moralo tisto, kar resnični morali onemogoča, da bi postala družbeno oblikovalni element.

Tako se je fenomen »levice« spremenil v prazno se vrteče kolo. Odstraniti so hoteli tisto »oviro«, ki so jo hoteli sami postaviti za kriterij. To v našem primeru še ne pomeni zavračanja pluralizma političnih moral, marveč le ugotavljanje nasprotja, ki samo po sebi nima nobenega resničnega razloga za obstoj in ki pluralizmu v politični morali ne zagotavlja obstoja, vzajemnega dialoga in vzajemne odprtosti.<sup>29</sup> Težko bi pritrdili, da je šlo pri evropski levici za prebujanje za političen pluralizem. Mnogo prej se je v njej ponovno prebudil »psihični politeizem«, to se pravi tista oblika destruktivnega pluralizma, ki je v neprestani pripravljenosti na vojno.

Študentska revolucija je bila najbolj mirna revolucija doslej verjetno zato, ker ni imela namena prevzeti oblasti. To, da se je opekla ob moralnem vprašanju morale, pa je bilo, vsaj kolikor smemo presojeti dogodke po tem letu, v nekaterih primerih tisto spoznanje, ki se je kasneje uresničilo kot obrat k različnim oblikam duhovnih gibanj.

Izpodbijanje kakšnega sistema s tistimi sredstvi, na katerih ta sistem sloni in s katerimi ta sistem že operira, pomeni več ali manj to, da bo sistem, če bo nastal preobrat, do nadaljnjega isti. To seveda ne pomeni že vedeti, kaj se bo, dolgoročno gledano, zgodilo s sistemom oblasti, marveč, kaj se bo zgodilo, če se morala ne bo odpovedala temu, kar očitamo obstoječi politični morali, namreč, da v bistvu ni progresivna, da je racionalna in utemeljena in da v normalnih razmerah ne more ničesar spremeniti, ker je v bistvu reakcionarna. Z drugimi besedami: očitno je sleherna racionalizacija morale podrejena izključno ohranjanju oblasti. S pragmatičnega vidika je torej morala razorožena in zaslužnena. Sama na sebi nima nobene moči, da bi lahko kakorkoli predlagala konstruktivno rešitev konfliktov, ki prihajajo.

To tudi pomeni, da bi se začarani krog pretrgal na tistem mestu, na katerem bi se odpovedali ne le pojmu, marveč tudi vsebinski zmaličenosti t.i. politične morale. Morala namreč ne utemeljuje zlatega pravila, pa tudi zlato pravilo ne more utemeljiti nobene morale. Odpovedati se je treba racionalizaciji. V dnu zlatega pravila, ki kot moralno načelo brezpogojno drži, je treba iskati najočitnejšo pojavnost morale, da je nerazložljiva. To dno ni več morala, marveč religiozno izkustvo odrešujoče moči ljubezni do bližnjega. Nerazložljivost in neutemeljenost morale pomeni rešitev začaranega kroga in za moralno občutljivega človeka rešitev morale, ki ga je kot racionalizirani konstrukt pehala v sovraštvo do samega sebe in po psihološki projekciji verjetno tudi v sovraštvo do bližnjega. Za moralo ni usodna njena nerazložljivost, marveč njena racionalizacija.

Prav zaradi tega, ker je »levica« moralno bolj motivirana in bolj aktivna, je naredila več »moralnih« napak kot njen moralno očitno manj občutljiv nasprotnik. Moralna obsodba moralnih zablod je v bistvu dejanje razdvojenosti in v bistvu nezmožnosti za moralni pluralizem.

#### d) Drugačno mišljenje

Omeniti bi bilo treba, da je politična morala s tem, ko se je uprla obstoječi morali, razkrinkala samo sebe na način, ki šele omogoča pogledati v oči t.i. samozadostni racionalistični in utemeljeni morali, o kateri smo govorili prej. Racionalistična morala je omogočila diagnosticirati omenjeni moralni problem morale, ki se ga bo kakšen intelektualec zaradi enostavnosti morda celo sramoval: Zadnji temelj človeškega sožitja ni morala, marveč ljubezen. Morala je predzadnji temelj.<sup>30</sup>

Ko pravim »drugačno mišljenje«, ne mislim zgolj na dobesečen pomen, kot da bi šlo zgolj za spremembo mišljenja, marveč za *spremenjeno dojetje resničnosti*. Z drugimi besedami: obstoječa politična principa svobode in enakosti bi bilo treba uvrstiti v lestvico vrednot, ki na bi jo v sodobnem času dopolnili še naslednji principi: pravičnost, mir in nenasilje ter ohranjanje stvarstva.<sup>31</sup>

V liberalnih in socialističnih političnih modelih je resničnost predmet ideologij. Ti teoriji se sicer na zunaj vedeta precej različno, toda v bistvu sta isti, ideološki. Obe teoriji sta le nekoliko sposobni zagotoviti mir in pravičnost, toda njun osnovni problem je v tem, da politike v pravem pomenu besede sploh ne poznata. Mir znotraj take politike ni najprej nenasilje, marveč vprašanje, kako se izogniti vojni in odklanjati razmere, ki bi vanjo vodile. V resnici v njej ni prave in priznane strukture, ki bi zares zanesljivo preprečevala vojno in ki bi se zanesljivo ukvarjala z vprašanjem miru.<sup>32</sup> Nadnacionalne strukture in nacionalni organizmi za raziskavo miru in pravičnosti so negotovi ravno zaradi arogantne politike tistih držav, kjer je na krmilu ideologija, kjer ni nobenega dolgoročnega modela za raz-

voj družbe, kjer veliko govore o preprečevanju vojn in kjer menijo, da dolgoročnost ni potrebna. Zaradi tega so v ideološko usmerjenih politikah notranjepolitične oblike razumevanja in odklanjanja konfliktov in kriz ponavadi zelo slabotne ali celo neobstoječe.

Glede na to pomeni zavzemanje za drugačno mišljenje naslednje: gre za uveljavljanje miru kot družbeno najbolj obsežne opredelitve glede sprememb v korist človekovega dostojanstva. Zaradi tega se je treba izogniti pretiranim zahtevam (zahtevnosti programov) in seveda pretiranim obljubam, ki so običajno odskočna deska zahtev. Seveda ostaja preprečevanje vojne kot najbolj obsežne opredelitve družbenega reda še vedno visok cilj, toda z določenim popravkom: za kakšno ceno gre? Cilj je dolgoročna politika. Ta predpostavlja osebna stališča in dojetje svetovno politične povezanosti vseh bistvenih vprašanj.

Nadalje pomeni drugačno mišljenje nasprovanje totalnemu osiromašenju, v katerega vodi ideološka (hladna) vojna. Če je ideološko usmerjena politika oz. tip politične etike, ki jo ideologija generira, prepričana, da je najcenejša oblika reševanja konfliktov vojna, potem je treba poudariti, da bi drugačno mišljenje moralo zadeti sodobnega človeka kot neke vrste strah pred norostjo. Racionalno namreč omenjeni trditvi, da je vojna najcenejša oblika reševanja medsebojnih konfliktov, ne moremo oporekati. Zato naj bi ta strah človeka zadel v tisti globini, v kateri sicer postaja vse bolj jasno, da največje osiromašenje človeka ni to, da mora za tako zagotavljanje miru, ki stane toliko in toliko, toliko plačati, marveč to, da se v obdobju relativnega miru ohranja ista miselnost, ki temelji na demonizaciji nasprotnika. Za obstoj tega principa, ki ga doslej še nismo omenili, priča relativno blaginja industrije, ki dobesedno živi od militarizma. V sodobnem svetu je ta princip ena od stalnic samoprevar. To je blaginja tistega, ki si želi miru in ki tudi govori o mirovni politiki, vendar tako, da drugemu ne pusti, da bi bil to, kar je. Pravo osiromašenje človeka je v stavku: »Si vis pacem, para bellum!« ali, kot bi lahko rekli, v tem, da zastrašujem z njo druge, namesto da bi se sam prestrašil svoje miselnosti. To je ideologija, ki iz zastraševanja gradi vojaško industrijo, za katero sicer trdi, da je obrambne narave, toda vsekakor industrijo, ki že v sorazmerno mirnem času naredi toliko škode, kot če bi bila vojna. Vojna žarišča so le tvori te miselnosti.

C. F. v. WEIZSÄCKER govori o tej miselnosti kot o »zamrznjenem nemiru«,<sup>33</sup> zasidranem v tehnični kulturi. To je tista kultura, ki generira izrazito arhaično miselnost in piramidalne organizacije ter se odlikuje s prav izrazitim nerazumevanjem dejanskega stanja. Ta kultura pravi, da sta mir in pravičnost utopiji, in to toliko bolj, kolikor očitneje je to zanjo vprašanje cene. Na to kulturo deluje resnično vprašanje miru kot nevroza. Včera j je zanjo veljalo, da se vojni ni mogoče izogniti. Danes velja v istih kategorijah mišljenja, da se ji je mogoče izogniti z visoko ceno. Toda to ceno (profit) določa ta kultura sama. Eden od vidikov te cene je omenjena »zamrznitev nemira«, drugi vidik je oboroževanje zaradi zastraševanja, tretji je reševanje brezposelnosti tako, da se ne izogiba nevarni industriji. Vse to so nevarne predpostavke, kajti miselnost, ki se opira izključno na ceno in zamrzovanje konfliktov, je zamrznila tudi tisto, kar je najbolj ustvarjalno, to je vprašanje osebe ter njenega ustvarjalnega nemira. Ker je to sistemsko vprašanje, je možno, da izbruhne vojna, ista kot prej oz. premosorazmerna s ceno, ki jo je treba plačevati za ohranjanje miru, le da bo vojna strašnejša.

Drugačno mišljenje je torej po eni strani želja po miru, ki je božji dar in ki združuje vse božje darove skupaj,<sup>34</sup> po drugi strani pa dejavni motiv in princip nove politike. Politika, ki si miru le želi in ga ne sprejema za svoj lastni konstitutivni

princip, je verjetno že osnutek nove nasilne države prihodnosti. V političnem procesu, katerega dejavni motiv sta mir in pravičnost, ne gre zgolj za želje, marveč za odstranjanje militaristične miselnosti in vseh momentov, ki vodijo v vojno, oz. tudi za odstranjanje institucionalne vojske kot zagotavljanja miru. To pa ni želja, marveč trdo delo in vprašanje ustvarjalnega nemira. Temu lahko rečemo: drugačno mišljenje, sprejemanje drugačnosti in — vsaj danes — čiščenje stališč v demokratičnih institucijah. Cena relevantnih družbeno-etičnih vprašanj je odvisna od tega, koliko resne moralne drže in napora je na razpolago. Od tod lahko sleherni trenutek navežemo stike z osnovno etiko in specialnimi vprašanji t.i. individualne etike, kjer zaradi ocene človeka kot osebe izraz »moralen« oz. v našem primeru »politično-etičen« dobi tudi svoje ime: pogum in napor.

Če se zdi danes resničnost še vedno pravi generator politično-nevrotičnih stanj, potem je to tisto stanje, ko ni poguma, da bi »hišo zares pometli«. To je pripravljenost, da gledamo resničnosti v oči oz., da vemo za resnico. Ozdravljanje z resnico ne predvideva avtoritarnih terapij, marveč odkritje bolezni pri bolniku. Če jo bolnik odkrije sam in če se je usposobil za gledanje resničnosti, potem je v konfliktu svoboden in dojemljiv za osebni notranji mir in usposobljen za ustvarjalni nemir. To je odmrznitev nemira oz. ugotovitev, da ima religiozno dojetje resničnosti neposredne posledice za javno življenje in za politično odgovornost, konkretnije za nenasilje in usposobljenost za mir.<sup>35</sup>

### **Zaključek: Vrednost in meja političnega principa**

Ko je indijski guverner že l. 1921 poskusil oceniti Gandhijevo politiko, je med drugim rekel: »To, česar se je Gandhi lotil, je eden največjih poskusov v zgodovini, in le malo je manjkalo, pa bi mu bilo uspelo. Ni vedel za človeške strasti.« Ta dvoumni stavek si je M. BUBER sposodil za razmišljanje o političnem uspehu.<sup>36</sup> GANDHI človeških strasti gotovo ni spregledal,<sup>37</sup> toda ni jih hotel izkoristiti v politične namene; to, da je bil »slep« oz. preveč »naiven«, da bi izkoristil njihovo neizčrpnost, pa je le še ena od zrcalnih podob in utečenih poti »normalne« oz. zelo bolne novodobne politike, ki se političnemu uspehu ni sramovala žrtvovati prav vsega, tudi človeka in njegove strasti.

To, kar politiki manjka, je cilj in pot. Politika je sredstvo in namen. Politika ciljev pravzaprav sploh ne pozna, in če bi bili poštene, te besede v tej zvezi danes sploh ne bi smeli imenovati; politični namen je uspeh, ki ga bo zanjo knjižila zgodovina. To je v bistvu namen, ki ne daje nobene smeri. Beseda namreč v zgodovini ne zmaguje tako, kot mislijo tisti, ki jo izgovarjajo, marveč tako, da jo izrečejo, in po principu »corruptionis seminis« na neki način pustijo, da umre in se razprši. Tega spoznanja o besedi pa politika nima. In če se kje v religiozni zgodovini uspehi knjižijo zgodovinsko, tam ne gre za religijo, marveč verjetno za najbolj nevarno obliko t.i. religiozne politike.

GANDHI si je upal nenasilje vzeti za merilo svoje politične uspešnosti. Ravno zaradi tega principa se njegov politični pristop bistveno razlikuje od danes poznanih političnih teorij, od liberalistične, ki temelji na svobodi, ali od socialistične, ki temeljijo na enakosti. V teh sistemih seveda ni popolnoma brez nenasilja, vendar še zdaleč ni princip, marveč »orožje slabotnih in ne izključuje uporabe moči ali nasilja, če gre za doseg namenov«<sup>38</sup> in posledica moralne neobgljenosti teh sistemov, in ni verjetno, da bi iz nje moglo zrasti tisto resnično nenasilje, ki mu GANDHI pravi »orožje močnih, ki izključuje uporabo nasilja v kateremkoli pogledu in v obliki ... in ki se ne hrani z zlo voljo do svojih preganjalcev«; tako ga prevaja MASSIGNON in ga sam imenuje »civilno uveljavljanje resničnega«.<sup>39</sup>

Vprašanje po vrednosti in mejah političnega principa je pravzaprav vprašanje o političnem uspehu. Že omenjeni principi nenasilja, pravičnosti, miru in varovanja stvarstva so takšni, za katere danes še ne bi mogli reči, da so politični, marveč v očeh politike kvečjemu sredstva za doseg političnega uspeha. Dramatični GANDHIJEV značaj je na meji med brezpogojnostjo človeškega občutja in pogojne situacije, zato je bil vedno nasprotnik poskusov, ki so pod videzom poravnave in kompromisov skrivali prav grški in babilonski pojem tragedije brez izhoda. Seveda zamenjava »deus ex machina« z »veritas ex gratia« ne obljublja trenutnega uspeha, marveč je bolj pripravljeno potiti Bogu, da stopi skozi našo zgodovino. Njegove poti pa se ne da meriti z uspehom. Kako Bog deluje v zgodovini, je njegova stvar. Kolikor lahko o tem govorimo po človeško, smo lahko gotovi, da deluje kot resnicoljubno nenasilje. V religioznem ostaja nenasilje pot do cilja, tudi če sredstva odpovedo. Toda podobno, kakor mora biti politik kot politično delujoč zadovoljen, če mu množice pritrjujejo, mora po drugi strani vedeti, da je političen uspeh prej ognjeni krst njegove človečnosti kot neuspeh.

S tem, da moderno civilizacijo označujemo kot materialistično, ji celo izrekamo pohvalo. Moderna civilizacija je preveč prepojena z ideologizmi. In ko poskuša ohranjati substanco človečnosti, pravzaprav ne ve, da ji ideologija preprečuje, da bi se učlovečila. Hočem reči, da je taka politika, kot jo poznamo danes, v določenih okoliščinah v bistvu še vedno zelo nerodna. Njena mašinerija deluje onstran človeškega. Ko govori, se ne uteleša, ni navzoča in ne razume situacije.

Ko so Jezusa vprašali, ali je dovoljeno dajati cesarju davek ali ne (prim. Lk 20, 20-26), lahko vidimo, da je Jezus to vprašanje interpretiral v času in prostoru, ko je bilo vprašanje postavljeno tako, da je s svojim odgovorom za trenutek prekinil nesmiselno zgodovino in celoten položaj premaknil bližje njenemu temelju. Prav na osnovi tega dogodka moremo izmeriti pomen in mejo političnega principa.<sup>40</sup>

Odgovor poznamo: »Dajte torej cesarju, kar je cesarjevega, in Bogu, kar je božjega.« Na kovancu je cesarjeva podoba in njegov napis. To naj bi mu vrnili. Ravnanje z denarjem je glede na odgovor za Jezusa očitno simbolično. Kajti cesarju ne moremo vrniti podobe in napisa, če mu ne damo kovanca. V kakšnem razmerju sta si torej podoba in upodabljač? »Človekova oseba«, če nanjo gledamo z ontološkega vidika, ni ena sama sfera, marveč povezava dveh. Pri tem pa nikakor ne mislim na dvojnost telesa in duše, po kateri bi mogli eno dati cesarju, drugo pa Bogu. To nasprotuje Jezusovemu odgovoru. Mnogo prej mislim, da ta odgovor izhaja iz tiste devtoronomične govorice »z vso dušo in vso močjo«, to se pravi iz sfere celote, ki jo šele lahko delimo in upodabljamo. Če bo človek ves in cel človek, bo dal in daje Bogu — prav svojo celost; toda vse uresničevanje celote pa je končno odvisno od tega, kako je v tem svetu in kako ga imenuje. Njegovo umrljivo in s smrtjo gneteno življenje ne more teči kot celota; poteka lahko kot »različnost in razdeljenost.«<sup>41</sup>

Neplačevanje davka ponavadi velja za političen protest. Če poslušamo Jezusov odgovor, potem se bomo zelo težko sklicevali na takšen princip, ki bi hkrati s protestom zagotavljal zavarovanje človečnosti. Seveda Jezusu ne gre za to, da bi zavzemal stališče do okupatorja prej kot do sebe in do svojega Očeta, kajti svojega bivanja ni prejel od nobene človeške oblasti. Če bi bilo tako, potem bi morali plačevati ne le z denarjem, marveč z ljudmi. Empirično arogantni in totalitarni politični sistemi si seveda privoščijo tudi to, da vzamejo ne le podobo in napis, marveč tudi telo, dušo in voljo.

Takšna relativizacija najvišjih vrednot se ima zahvaliti predvsem pragmatičnemu pristopu k življenju, ki etične, noetične in religiozne vrednote že na indivi-

dualni stopnji podreja osebnim interesom in jim odreja pomembnost glede na njihovo korist. Na kolektivni ravni zamenjamo le zaimek v »mi« in »za nas«. In takrat te vrednote spet služijo ohranitvi in razširitvi oblasti, medtem ko se ta ljudem ponuja, seveda pod krinko vrednot, kot verodostojnost, čeprav sama sebi ne verjame.

Političnemu principu torej ne moremo zaupati, da bo nosilec prihodnjega obrata, če bo ta princip zagovarjal vrstni red »od nujnosti k svobodi«. Ker pa je mnogo lažje odkriti sovražnika kot diagnosticirati sovraštvo kot princip mojega lastnega mišljenja in delovanja, pa se zdi, da bo pot do nove politike »od ljubezni k resnici«<sup>42</sup> še zelo dolga. Dokler bodo obstajale razmere, kjer bodo svobodne odločitve prisiljene, dokler bodo obstajale tovarne za mirno vest in dokler bo namesto »z vso dušo in vso močjo« veljalo »ali-ali«, toliko časa si bomo delali probleme z Jezusovim odgovorom, ki aroganci ne daje prav nobenega prostora. Jezusu gre za človekovo resnico, to je za zvestobo eni sami resnici, ki ne bo nikoli njen lastnik, marveč njen služabnik. Njegov odgovor na vprašanje, če je res treba dajati davek politični oblasti, bi lahko parafrazirali različno, tudi takole: »Daj cesarju to, kar je njegovega, tako boš dal hkrati tudi Bogu.« Ali pa tudi: »Dajte Bogu kar je božjega, in človeku, kar je človeškega, da ga ne ugonobi politični princip.«

<sup>1</sup> Prim. C.F.v.WEIZSÄCKER, *Bewusstseinswandel*, München 1988, 180 ss.

<sup>2</sup> Prim. Ch. MOELLER, *Kommentar zum Proemium der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute »Gaudium et spes*, v *LThK XIV*, 280 ss.; J. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre*, München 1982, 396 ss.

<sup>3</sup> »Progressio« kot razvoj in šele drugotno kot napredek, v kolikor je seveda prepričljivost (tehničnega in ekonomskega) napredka v tem času že morala priznati, da izgublja ugled. Prim. C.F.v.WEIZSÄCKER, *Bewusstseinswandel*, 384 ss.

<sup>4</sup> *Sollicitudo rei socialis*, 26. »Strukture zla« (35 sl) moremo brati ravno v tem smislu kot tragični problem kratkoročnosti političnih odločitev.

<sup>5</sup> Prim. *Sollicitudo rei socialis*, 38; B. HÄRING, *Frei in Christus III*, Freiburg 1989, 476.

<sup>6</sup> Prim. C.F.v.WEIZSÄCKER, *Der bedrohte Friede*, München 1983, 256 ss.

<sup>7</sup> Prim. B. HÄRING, *Frei in Christus III*, Freiburg 1979, 422 ss.

<sup>8</sup> Prim. P. GISEL, *Schöpfung und Vollendung*, v: *Neue Summe Theologie II*, Freiburg 1989, 35 ss.

<sup>9</sup> Prim. B. HÄRING, *Frei in Christus III*, 358 sl.

<sup>10</sup> Prim. D. SÖLLE, *Wählt die Wahrheit*, Stuttgart 1980; prim. v tem smislu tudi pojem »politične teologije«, ki je obremenjen zaradi notranje-teoloških nasprotij in kaže na dejstvo, da je teologija v celoti premalo »terapeutična«. Tudi ko gre za nezavestne poskuse reakcij na politično situacijo v smislu neposrednih aplikacij Jezusovih reakcij na tedanjo situacijo, ne gre spregledati »vrstnega reda«. Dejansko pa bi moral biti ta vidik prisoten v vsaki teologiji v smislu kritičnosti do zlorab in resničnega doprinosu k počlovečenju politike. Prim. J. B. METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1977; B. HÄRING, *Frei in Christus III*, 364 ss.

<sup>11</sup> Prim. V. v. WEIZSÄCKER, *Begegnungen und Entscheidungen*, Stuttgart 1951, 35 ss.

<sup>12</sup> Tukaj gre za prebiranje polpretekle politične zgodovine v Nemčiji, vsaj ne v tem smislu, da bi mogli na osnovi tragičnih predpostavk predvideti samouničevalsko tendenco tega naroda v tem stoletju. To tudi ne pomaga pri narodih, ki jih je privedla na rob propada začeta in nikoli dokončana socialistična revolucija. To ne pomaga tudi v našem primeru, saj sklicevanje na slovensko pridnost, zavezanost krščanski tradiciji, prislovično poštenost in narodno nenasilje ne more razložiti slovenskega sindroma, ki ga svojevrstno razkrivajo zadnje volitve.

<sup>13</sup> Pojem »zunanje« politike, t. j. socialne postavodaje, je po veljavni terminologiji še vedno notranja politika ali morda celo tisto najbolj notranje v notranji politiki. Tukaj nam gre za odmik od ustaljene miselnosti, ki smatra, da je mogoče nekatere notranje-politične probleme rešiti z »dobro« zunanjo politiko. Izkaže se, da je ta politika »dobra« v tem in toliko, kolikor ji uspe zakriti probleme v notranji politiki. V resnici gre za eno samo politiko oz., če hočemo, politiko, ki ne potrebuje privedniške določitve, če res o njej ne moremo povedati kaj novega. Prim. V. v. WEIZSÄCKER, *Begegnungen und Entscheidungen*, 35 sl.

<sup>14</sup> Prim. V. v. WEIZSÄCKER, *Begegnungen und Entscheidungen*, 179.

<sup>15</sup> Prim. C. F. v. WEIZSÄCKER, *Der Garten des Menschlichen*, München 1986, 58.

<sup>16</sup> Prim. M. BUBER, *Gottesfinsternis*, v *Werke I*, München 1962, 512.



<sup>17</sup> M. BUBER, *Gottesfinsternis*, 575.

<sup>18</sup> M. BUBER, *Gottesfinsternis*, 586.

<sup>19</sup> M. BUBER navaja kot primer KIERKEGAARDOV zakon. Prim. *Gottesfinsternis*, 590 sl. Zanj je bil zakon ovira, da bi postal »on sam«. Če bi imel vero, pravi, bi ostal pri svoji ženi. Kakor je ABRAHAM daroval svojega sina in verjel, da ga ne bo izgubil, je tudi KIERKEGAARD »poskušal« verjeti, da žene s tem, da se loči od nje, ne bo izgubil. V svetem pismu gre za primer suspenza etične norme z religioznim redom, torej za red žrtvovanja, ki ni več norma v pravem pomenu besede. Žrtve namreč ni mogoče več interpretirati, niti zagovarjati niti obsojati; to izkuša poslušajoči človek kot uganko, ki na ravni etičnega nima nobene rešitve. Zdi se torej, da je KIERKEGAARD primerjal ABRAHAMOVO daritev z AGAMEMNOVO zaprisega, v katero ga je prisililo ljudstvo. AGAMEMNON ostaja na ravni etike, ABRAHAM pa je vitez vere.

<sup>20</sup> Prim. V. v. WEIZSÄCKER, *Begegnungen und Entscheidungen*, 172.

<sup>21</sup> Prim. V. v. WEIZSÄCKER, »*Euthanasie und Menschenversuche*«, Heidelberg 1947. Zlaganost te zavezujoče navidezne religioznosti je v tem, da se (tukaj konkretno medicinska) znanstvena dognanja, ki so bila obsojena kot zločini, mirno aplicirajo, kot da se ne bi ničesar zgodilo.

<sup>22</sup> Prim. C. F. v. WEIZSÄCKER, *Wahrnehmung der Neuzeit*, München 1985, 388 ss.

<sup>23</sup> Prim. J. TISCHNER, *Etica della solidarietà*, Bologna 1981.

<sup>24</sup> Prim. C. F. v. WEIZSÄCKER, *Deer bedrihte Friede*, München 1983, 279 ss. Pustili bomo ob strani edinstvo, ki utemeljuje absolutizem oz. ki si jo ta jemlje kot svoj temelj na podlagi krščanske predstave o stvarjenju in antičnih teoloških teorij.

<sup>25</sup> Prim. C. F. v. WEIZSÄCKER, *Der Garten des Menschlichen*, 45—89.

<sup>26</sup> Za eno osnovnih zmot socializma imamo prepričanje, da je socializem prva politična doktrina, ki je dojela človekovo šibkost in ki je to vprašanje doktrinalno rešila. Karizmatičnost socialističnih voditeljev pa se pravzaprav ne meri po tem, kolikšen uspeh so na tej poti dosegli — znano je, da socializem svojega cilja, razen oblasti, in poti za doseg tega cilja ni nikoli razodel — marveč po ideološki diferenciaciji, to se pravi po »očitnosti« asimetrije med bedno resničnostjo in zaželjeno prihodnostjo. Vsebinsko karizmatičnost socialističnih voditeljev sovпада s kultom osebnosti oz. z vrnitvijo v dogmatizem, politično pa z željo po popolni oblasti. To zadnje hoče socializem doseči po isti poti kot pred njim meščanszvo, toda tokrat oblast ni »naprodaj«. Nedosegljivost cilja je obenem s tem nedokončani »babilonski stolp« socialistične revolucije. Prim. C. F. v. WEIZSÄCKER, *Bewusstseinswandel*, 41 ss. 179 ss.

<sup>27</sup> Prim. C. F. v. WEIZSÄCKER, *Der Garten des Menschlichen*, 85 ss.

<sup>28</sup> Prim. C. F. v. WEIZSÄCKER, *Der bedrohte Friede*, 298.

<sup>29</sup> Prim. B. HÄRING, *Frei in Christus III*, 385 sl.

<sup>30</sup> Prim. C. F. v. WEIZSÄCKER, *Der Bedrohte Friede*, 301.

<sup>31</sup> Prim. B. HÄRING, *Frei in Christus III*, 474 ss.

<sup>32</sup> Prim. C. F. v. WEIZSÄCKER, *Bewusstseinswandel*, 301—429.

<sup>33</sup> Prim. *Der bedrohte Friede*, 153 ss.

<sup>34</sup> Prim. B. HÄRING, *Frei in Christus III*, 428 ss.

<sup>35</sup> Prim. B. HÄRING, *Zeitgemässe und unzeitgemässe Tugenden*, Augsburg 1984.

<sup>36</sup> Prim. M. BUBER, *Die Frage nach dem Erfolg*, Werke I, 1081 ss.

<sup>37</sup> GANDHI se je že l. 1906 zavestno opredelil za »satyagraho« ali za »trdno ljubezen do resnice« kot vodilni princip svojega zasebnega in javnega delovanja. Njen nastanek opisuje v svoji avtobiografiji takole: »Zdaj razumem, da so me vsi pomembnejši dogodki mojem življenju, ki so potem dosegli svoj višek v osebni odločitvi za *brahmacharya*, skrivnostno pripravljali na to; teorija, ki se imenuje *satyagraha*, se je rodila prej, preden sem vedel za njeno ime: ko se je rojevala, nisem vedel, kaj bo iz nje. Tudi gvajarati so jo napovedovali v angleščini kot »pasivna rezistenca«. Ko sem se nekoč na kongresu Evropejcev zavedel, da je »pasivna rezistenca« kot izraz tako povprečna, da bi morda celo dala vtis kot da gre za slabotno orožje, da jo notranje določa sovraštvo in da se nazadnje lahko razodene kot nasilje, sem začutil potrebo, da razložim duha tega indijskega gibanja. Očitno je bilo, da bodo morali Indijci za svoje bojevanje najti novo besedo. Tudi sam nisem zmozel najti nobene primerne besede, tako da sem v časopisu *Indian Opinion* razpisal nagrado bralcu, ki bo dal najboljši nasvet. Magandal Gandhi je predlagal besedo *Sadagraha* in zmagal. Da bi bila bolj razumljiva, sem jo spremenil v *Satyagraha*, in od tedaj naprej je ta beseda v jeziku gvajarati postala splošna označitev našega boja. GANDHI, *La mia vita per la libertà*, Roma 1983, 290.

<sup>38</sup> C. DREVET (izbor tekstov), *Massignon e Gandhi, Il contagio della verità*, Casale Monferrato 1984, 65.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 63.

<sup>40</sup> M. BUBER, *Geltung und Grenze des politischen Prinzips*, Werke I, 1097—1108.

<sup>41</sup> M. BUBER, *Ibid.*, 1100.

<sup>42</sup> *Massignon e Gandhi*, 66 sl.



## Laiki — nosilci družbenega življenja

### Uvod

Globalne družbene spremembe, ki pretresajo vso Evropo, bodo bistveno vplivale na našo zavest. Končano je obdobje levega totalitarizma in vsa človeška tragika tega časa bo postajala ustvarjalni kvas prihodnosti. Moralni potencial vzhodne Evrope dobiva nove možnosti razvoja in upajmo tudi odločilnega vpliva na zahodni del svoje ne najbolj zgledne polovice.

Ob tem predvsem družbenopolitičnem procesu ne smemo pozabiti, da je obličje evropske kulture globoko zaznamovano s sekularizacijo. Nemški teolog in škof Walter Kasper pravi, da je osnovna značilnost našega časa dejstvo, da je Bog mrtev, kar pa ne pomeni, da Boga ni, ampak da ni pravega življenja iz vere.<sup>1</sup> Papež Pavel VI. je to dejstvo imenoval dramo našega časa, ki je v razkoraku med kulturo in evangelijem. Sekularizacija danes ni več samo stvar intelektualne elite, ampak je postala vsesplošen pojav, tako da lahko govorimo o ateizmu množic. Pri tem ne gre več toliko za ideologijo, pač pa za način razmišljanja in življenja, za življenjsko držo, ki je velikokrat brez refleksije. Tudi veliko kristjanov živi, kakor da bi Boga ne bilo. To ne pomeni, da ljudje nimajo v svojem srcu nobenega odnosa do Boga in da tega tudi občasno ne pokažejo navzven, pač pa pomeni, da ni pravega in polnokrvnega življenja iz vere. Naše pastoralne težave z zakramentalizmom imajo ozadje prav v tem razkoraku med vero in življenjem, med kulturo in evangelijem. To diagnozo sodobnega sveta ima za svoje izhodišče tudi Posinodalna apostolska spodbuda o krščanskih laikih, v kateri pravi papež Janez Pavel II.: »Današnji pojav sekularizma je resnično težaven: ne osvaja samo posameznikov, ampak se na razne načine vriva v občestvo, kakor to razkriva že koncil: 'Vedno številnejše množice praktično odpadajo od vernosti.' Večkrat sem že sam spomnil na pojav dekristjanizacije, ki so ga zakrivila starejša krščanska ljudstva, kar brez vsakega odlašanja zahteva novo evangelizacijo.«<sup>2</sup>

Če smo še pred leti verjeli, da evropskemu človeku zadošča neki splošni humanizem kot temelj za njegovo eksistenco in njegov etos, potem se danes vse bolj jasno kaže, da so mnogi kristjani v tem ozračju izgubili svojo identiteto in tako sami prispevali, da je sekularizacija postala množična. Drugi vatikanski koncil je res govoril o avtonomiji zemeljskih stvarnosti, vendar ne v smislu kakšne avtonomistične vizije človeka in sveta, ki pušča ob strani človekovo religiozno razsežnost in osebno vero v osebne Boga, saj bi s tem zanikal eno izmed bistvenih dimenzij človeka, poleg njegove individualnosti in družbenosti. Danes je ta poizkus avtonomističnega pogleda na človeka, ki išče svoj lastni temelj in smisel v samem sebi že presežen z novim krikom po religioznem in po svetem.

Na podlagi te bežne analize stojimo tako najprej pred vprašanjem, kdo je veren laik, kakšen je odnos med različnimi udi enega in istega Kristusovega telesa Cerkve in kakšen je kristjanov odgovor na kulturne in družbene spremembe danes?

## 1. Kristusu in njegovi Cerkvi zvesti verniki

Beseda laik<sup>3</sup> še vedno povzroča določene težave in nesporazume, saj je obremenjena s pomeni, kot so, neznanje, nesposobnost in nekompetentnost človeka na določenem področju. V glavnem bomo ostali pri tej terminologiji, včasih pa bomo za laike uporabljali besedo verniki. Sicer pa bo vsebinska razčlenitev identitete krščanskega laika posredno pomagala, da ta pojem razbremenimo njegovega slabšalnega prizvoka.

Drugi vatikanski koncil razume pod imenom laik vse vernike razen udov svetega reda in redovniškega stanu, to se pravi, da so to verniki, »ki so bili s krstom včlenjeni v Kristusa in s tem uvrščeni v božje ljudstvo. Ti verniki so s krstom na svoj način postali deležni Kristusove duhovniške, preroške in kraljevske službe in izvršujejo svoj delež poslanstva celotnega krščanskega ljudstva v Cerkvi in v svetu« (C 31). Ta opredelitev laika ima svoj teološki temelj v zakramentu sv. krsta in v svetopisemski prisposodbi o trti, ki jo najdemo tako v starozaveznih tekstih kakor v Novi zavezi, še posebej v Jezusovem poslovilnem govoru. Medtem ko Stara zaveza govori o božjem ljudstvu kot o trti (Jer 2,21; Ez 19,10; Iz 5,1—7), Jezus uporablja to prisposodbo, ko govori o božjem kraljestvu (Mr 12,1). Apostol Janez pa ima prisposodbo trte za Jezusa, ki je prava trta, mi pa smo njegove mladike (Jan 15,1) (PASOKL 8). Drugi vatikanski koncil gre še en korak naprej in govori o trti in mladikah, ko pojasnjuje skrivnost Cerkve, in pravi: »Kristus je prava vinska trta, ki daje življenje in rodovitnost mladikam, to je nam, ki po Cerkvi v njem ostanemo in ki brez njega ne moremo ničesar storiti (Jan 15, 1—15).<sup>4</sup> Cerkev je naposled evangeljska trta. Je skrivnost, kajti ljubezen in življenje Očeta, Sina in Svetega Duha sta popolnoma zastonski dar, po katerem smo rojeni iz vode in Duha (Jan 3,5), poklicani, da bi zaživel v skupnosti z Bogom in jo naredili navzočo, prisotno v zgodovini (misijonsko poslanstvo): 'Tisti dan' pravi Jezus, 'boste spoznali, da sem jaz v Očetu in vi v meni in jaz v vas' (Jn 14,20)« (PASOKL 8).

Lahko končamo z apostolsko spodbudo, »da se identiteta krščanskih laikov razodeva samo znotraj skrivnosti Cerkve kot skrivnostne skupnosti«. Tu se razodeva pravo dostojanstvo laikov. Znotraj konteksta tega dostojanstva se potem lahko opredeljuje poklicanost laikov in njihovo poslanstvo v Cerkvi in v svetu (PASOKL 8).

Krst je v tradiciji Cerkve vedno pomenil tisti zakrament vere, ki je nekakšen vstop v krščansko življenje in temelj celotnega krščanstva. Saj nas »krst prerodi za življenje božjih otrok, nas zedini z Jezusom Kristusom in z njegovim telesom, ki je Cerkev, nas mazili v Svetem Duhu in nas napravi za duhovna svetišča« (PASOKL 10). Kakor je Oče izrekel ob Jezusovem krstu besede: »Ti si moj ljubljeni Sin, zelo sem te vesel« (Lk 3,22), tako jih ponovi nad vsakim krščencem in ga pridruži svojemu Sinu. Krščeni je tako Kristusov brat. Kot »sinovi v Sinu« pa so krščeni tudi Kristusovi udje in udje telesa Cerkve. Jezus nas je pridružil svoji smrti, da bi nas pridružil vstajenju (Rim 6, 3-5). Gre za skrivnostno edinstvo med Jezusom in njegovimi učenci, ki je podobna edinstvu med Očetom in Sinom in Svetim Duhom. Sveti Duh »mazili« krščenca, vtisne mu svoj neizbrisni pečat (2 Kor 1,21-22) in ga naredi za duhovni tempelj oziroma ga napolni s sveto božjo navzočnostjo zaradi združitve in potrditvi v Jezusu Kristusu.

Po tem duhovnem »maziljenju« lahko kristjan po svoje ponavlja Jezusove besede: »Gospodov Duh je nad menoj, kajti Gospod me je mazilil. Poslal me je, da oznanim blagovest ubogim, da jetnikom prinesem oproščenje in slepim vid, da zatirane pustim na svobodo in napovem leto Gospodovega usmiljenja« (Lk 4,18-19). Ker smo krščeni z izlitem krstne in birmanske milosti, smo deležni Kristusovega poslanstva Mesije in Odrešenika. To je deležnost v trojni Kristusovi službi, ki pomeni tudi krščansko novost ali specifikum.

Verniki so najprej deležni Kristusove duhovniške službe, za katero je Jezus sam sebe podaril na križu in se neprestano daruje pri sveti daritvi v Očetovo slavo in za odrešenje sveta. S tem, ko se krščeni včlenijo v Jezusa Kristusa, so združeni z njim in njegovo žrtvijo, ko žrtvujejo sami sebe v vseh svojih dejavnostih (Rim 12, 1-20). Koncil tako pravi o krščanskih laikih, da »vsa njihova dela, molitve in apostolske pobude, zakonsko in družinsko življenje, vsakdanje delo, duševni in telesni počitek, če to izvršujejo v Duhu, pa tudi nadloge življenja, če jih prenašajo potrpežljivo, postanejo duhovne daritve, prijetne Bogu po Jezusu Kristusu (prim. 1 Pet 2,5). V obhajanju evharistije laiki vse to hkrati z darovanjem Gospodovega telesa v globoki pobožnosti darujejo Očetu. Tako kot povsod dejavni božji častilci, tudi svet sam posvečujejo Bogu« (C 34). Duhovniška služba je torej predvsem daritvena služba, je služba žrtvovanja.

Delež krščenih pri Kristusovi preroški službi, ki je v njegovem pričevanju in v njegovi besedi, s katero je oznanjal božje kraljestvo, zavezuje laike, da sprejemajo evangelij z vero, ga oznanjajo z besedo in deli ter brez pomišljanja pogumno razkrinkavajo zlo v svetu. Laiki, združeni s Kristusom, »velikim prerokom«, in potrjeni v Svetem Duhu, so priče vstalega Kristusa. Verniki so deležni tako nadnaravne vere Cerkev, ki se ne more motiti v verovanju, deležni pa so tudi milosti besede. Poleg tega so poklicani, da pokažejo v vsem sijaju novost evangelija v vsakdanji družinski in družbeni praksi. Sredi nasprotovanj sodobnega sveta naj pogumno in potrpežljivo izražajo svoje upanje v večno slavo vsega božjega stvarstva (prim. C 34).

Verniki so od Kristusa poklicani v službo za božje kraljestvo in njegovo razširitev v zgodovini. Pri tem gre za vodstveno službo. Krščansko kraljevanje pomeni predvsem duhovni boj nad kraljevanjem greha, pomeni služenje drugim v ljubezni in pravici (prim. Mt 25,40).

Posebej pa so laiki poklicani, da povrnejo stvarstvu njegovo prvotno vrednost. To pomeni, da urejajo stvarstvo v smislu skupne blaginje za vse ljudi. Tako sodelujejo pri izvrševanju službe, s katero vstali Kristus želi pritegniti vse stvari k sebi in jih tako podvreči Očetu, da bi bil Bog vse v vsem (Jan 12,32; 1 Kor 15,28).

Delež v trojni Kristusovi službi je krščanskim laikom zagotovljen s krstom, birmo in evharističnim življenjem. Konkretno pa se ta trojna služba kaže v kristjanovi temeljni drži, ki je služenje vsem v vsem, kar je hkrati pričevanje na podlagi evangelija in zmagovanje nad vsemi oblikami zla na vseh področjih človekovega delovanja. Ker pa ta deležnost izhaja iz cerkvenega občestva, ga je potrebno tudi živeti in uresničevati v občestvu in za rast občestva.

## 2. Eklezialna narava poslanstva laikov

Identiteta vernega kristjana je izrazito eklezialna. Posinodalna apostolska spodbuda govori o občestvenosti ali »communio« kot ključu za razumevanje vernikovega poslanstva v svetu. Gre za osrednjo idejo II. vatikanskega koncila, s katero skuša koncil zajeti tako vertikalno kot horizontalno razsežnost Cerkev kot Kristusovega skrivnostnega telesa. V bistvu gre za skupnost z Bogom po Jezusu Kristusu v Svetem Duhu. To skupnost imamo v božji besedi in v zakramentih. Krst je vstop, izvir in temelj skupnosti Cerkev. Evharistija je vir in vrh celotnega krščanskega življenja (C 11). Ustvarja skupnost Kristusovega evharističnega telesa, to je, gradi notranjo skupnost vseh vernih v Kristusovem telesu, ki je Cerkev (1 Kor 10,16). Papež Pavel VI. je dan po koncilu dejal vernikom: »Kaj hočemo reči z besedo občestvo? Katekizem govori o občestvu svetih. Cerkev je občestvo svetih, ki pa pomeni dvojno življenjsko soudeležbo: včlenitev kristjanov v Jezusovo življe-

nje in pa širjenje iste ljubezni med vsemi verniki na tem in drugem svetu. Edinost s Kristusom in v Kristusu; edinost med kristjani v Cerkvi.«<sup>5</sup>

Communio — skupnost — občestvo, je človekova prastara stvarnost in težnja. Že prve strani v Svetem pismu nam govorijo o človekovem hrepenenju po skupnosti (Gen 2,18). Antična filozofija opredeljuje človeka temu ustrezno kot zoon politikon, kot družbeno bitje, ki je tako materialno-telesno kakor duhovno-kulturno naravnano in odvisen od drugih. Človek je bitje, ki lahko samo v polisu, v skupnosti najde svojo polnost in uresničenost.

Po propadu stare individualistične družbe po prvi svetovni vojni se je porodila ideja kolektiva kot odgovor na preteklost. Zahteva po skupnosti, po občestvu, je postajala vse bolj glasna. Danes doživljamo nekaj podobnega, ko je konec stare kolektivistične rešitve. Odpor do okostenelih oblik institucionalnega življenja in do vsake institucionalizacije je živo navzoč tudi v Cerkvi. V Cerkvi veliko govorimo o bazičnih skupinah, temeljnih občestvih in malo ali neradi o Cerkvi. Poleg tega pa na socialno-kulturni ravni opažamo izrazito navzočnost individualističnih, egoističnih in brezbriznih drž. Zaradi vsiljenega kolektivizma so ljudje postali privatisti in brez pravega čuta za solidarnost in karitativnost. Priče smo novega neoliberalističnega vala. Problem občestvenosti se tako na novo postavlja, kakor se je že med obema vojnama in po II. vatikanskem koncilu. Mladinska gibanja pred drugo svetovno vojno so bila znanilci koncilске pomladi. Ko je koncil sprejel pojem communio kot enega izmed osrednjih pojmov za razumevanje Cerkve, je dejansko sprejel tisto, kar so verniki živeli. To je bil tudi odgovor koncila na potrebe časa. Ta potreba pa še zdaleč ni izčrpana. Zgodovinski poizkusi individualizma in kolektivizma so namreč pokazali, da se občestvenosti ne da graditi zgolj na človeških temeljih in s človeškim prizadevanjem. To je vedel že Romano Guardini, ki je dejal, da se Cerkev prebujala v dušah ljudi. S tem pa je prestavljen poudarek z zunanjega institucionalnega vidika, na notranji osebnostni vidik. Cerkev ni najprej institucija, ampak smo Cerkev najprej mi, živi ljudje, v katerih in po katerih deluje Sv. Duh. Poudarek na Cerkvi, ki smo mi in ki živi v prvi vrsti v naših srcih, je našel svoje mesto v pojmu Cerkve kot Kristusovega skrivnostnega telesa. Cerkev je tako Kristusova navzočnost med nami, njegova realna prisotnost, ker je on njen temelj, njen vedno novi temelj, tako v preteklosti kot sedanjosti in v prihodnosti. Kristus je navzoč v srcih ljudi in iz tega raste nova Cerkev. Zato je koncil začel svoj dokument o Cerkvi z besedami: »Kristus je luč narodov«.

Ta notranji vidik Cerkve je dopolnjen z zunanjim, ki izhaja iz notranjega, in to je skupnost v Cerkvi. »Cerkev raste od znotraj navzven in ne obratno. Predvsem pomeni najbolj intimno občestvo s Kristusom; oblikuje se po molitvenem in zakramentalnem življenju, po temeljnih držah vere, upanja in ljubezni.«<sup>6</sup> Koncil je skušal s pomočjo bibličnih podob osvetliti skrivnost Cerkve kot občestva, zato je uporabljal pojme, kot so: ovčji hlev, polje ali božja njiva, božja zgradba, sveti tempelj, božja družina, nevesta, sveto mesto, predvsem pa zavzema v vseh dokumentih pomembno mesto Pavlov pojem telesa. Po svoje pa koncil prevzema tudi pojem božjega ljudstva: »Vendar je Bog hotel ljudi posvečevati in zveličati ne posamič in brez vsakršne medsebojne zveze, temveč jih je hotel narediti za ljudstvo, ki bi ga v resnici priznavalo in mu sveto služilo« (C 9). Zato ne moremo pravilno razlagati cerkvenega občestva samo s sociološkimi in psihološkimi pojmi. Cerkev kot občestvo je novo ljudstvo, je mesiansko ljudstvo, je ljudstvo, ki ima za »svojo glavo Kristusa,... za postavo ima novo zapoved ljubiti tako, kot nas je on ljubil... Za cilj ima naposled božje kraljestvo... in je postavljeno od Kristusa v življenjsko skupnost, skupnost ljubezni in resnice« (C 9). Vez, ki člane te skupnosti povezuje med seboj, je vez Sv. Duha in ne vez krvi in mesa.

Sintezo Pavlovega nauka o Kristusovem mističnem telesu najdemo v dogmatični konstituciji o Cerkvi: »Kakor vsi udje človeškega telesa, čeprav jih je mnogo, sestavljajo vendarle eno telo, tako ga tudi verniki v Kristusu (1 Kor 12,12). Tudi v zgradbi Kristusovega skrivnostnega telesa obstaja različnost udov in opravi. En Duh je, ki v korist Cerkve razdeljuje svoje raznovrstne darove v skladu s svojim bogastvom in s potrebami služb (1 Kor 12,1-11). Med temi darovi se odlikuje milost apostolov, katerih oblasti sam Duh podreja tudi karizmatike (1 Kor 14). Isti Duh sam po sebi in s svojo močjo ter z notranjim medsebojnim povezovanjem udov zedinja telo ter prebuja in razvema ljubezen med verniki. Zato, če en ud trpi, trpe z njim vsi udje; če je en ud v časti, se z njim vesele vsi udje« (1 Kor 12,26) (C 7).

Eklezialna skupnost je torej dar, velik dar Sv. Duha, ki bi ga naj verniki sprejeli s hvaležnostjo in ga živeli s čutom odgovornosti. To se uresničuje prek njihovega aktivnega življenja v Cerkvi in v življenju sredi sveta.

Verni laik se ne more zapreti vase, tako da bi se duhovno izoliral od svojega vernega občestva, ampak mora živeti v stalnem izmenjavanju izkušenj z drugimi, z živim čutom za bratstvo, z zavestjo enakega dostojanstva vseh in s prizadevanjem, da bi obrodil sad z vsemi skupaj na podlagi neskončnega daru, ki ga je skupaj z drugimi prejel kot dediščino. Gospodov Duh daje laikom svoje darove in karizme, jih vabi k različnim službam in nalogam, jih spominja, kakor spominja druge, da vse to, kar posameznega laika razlikuje od drugih ni nekaj več na dostojanstvu, ampak posebna in dopolnjujoča usposobljenost za službo. Tako karizme, službe, naloge in zadolžitve vernega laika obstajajo v občestvu in za občestvo. To so komplementarna bogastva, ki bi naj služila vsem pod modrim vodstvom pastirjev.<sup>7</sup>

Za rast Kristusove Cerkve daje Sv. Duh dvojni dar, to je dar služb in dar karizem. Glede razlikovanja med službenim in skupnim duhovništvom in iz tega izhajajočih služb sinoda o laikih in apostolska spodbuda nista dali zadnjega odgovora.<sup>8</sup> Jasno pa je sinoda pokazala, da je posebno področje dejavnosti za vernike »svet politike, socialnosti in gospodarstva; a tudi znanosti in umetnosti, mednarodnega življenja in sredstev družbenega obveščanja; prav tako druge stvarnosti, ki so evangelizaciji posebno odprte, kakor so ljubezen, družina, vzgoja otrok in mladine, strokovno delo, trpljenje«.<sup>9</sup> Primarno področje za laični apostolat je tako svet, v vseh njegovih razsežnostih.

### 3. Duhovnik v službi za službe

V problem skupnega duhovništva in posebnega duhovništva se ne bomo kaj več spuščali, izhajamo pa iz prepričanja, da so službe v Cerkvi različne in da bodo tudi takšne ostale, saj ima vsaka služba svojo določeno posebnost.

Jezus Kristus, pravi Bog in pravi človek, je osnovna resnica našega verovanja, ki v sebi vključuje vse drugo, brez dvoma tudi duhovnikovo poslanstvo. Tukaj nam ne gre za obsežno kristološko razpravo, ki se je v sodobni teologiji vrtela okrog te temeljne resnice. Eno pa nam mora biti jasno: če bi bil Jezus Kristus samo človek, potem bi nam lahko dal samo to, kar je človeško. Kolikor pa bi Jezus Kristus ne bil pravi in popolni človek, nam v vsem enak razen v grehu, nas tudi Bog ne bi mogel doseči po njem v naši človečnosti. Potem bi odrešenje ostalo abstraktno, prazno in puhlo. Samo celovit Jezus Kristus, Jezus zgodovine in Kristus vere je lahko temelj našega upanja. Celoviti Jezus Kristus je skrivnost, o kateri moramo pričati. Kdor bi se tega izogibal, bi se izogibal temelja krščanstva in bi zasenčil to, kar krščanstvu daje čar.

Jezus Kristus je edini srednik med Bogom in človekom in je tudi edini duhovnik Nove zaveze. Vsi duhovniki imajo samo delež v njegovem duhovništvu. Tako nam je danes spet bolj jasno, kot nam je bilo v preteklosti, da imajo v Kristusovem duhovništvu delež vsi krščeni in birmani. Vsi skupaj sestavljamo duhovniško božje ljudstvo, v katerem so številne in različne karizme. Posebno duhovništvo, ki temelji v svetem redu, služi po pismu Efežanom za to, da se sveti usposobijo za opravljanje svojega poslanstva (Ef 4,12). Gre za službo drugim službam, za službo, ki jo izvršujejo v imenu Jezusa Kristusa. Duhovnik bi naj svoje občestvo usposobil za službo s tem, da posedanja Jezusa Kristusa kot temelj in kriterij občestva.

Bistvo zakramenta svetega reda je tako v tem, da po polaganju rok in molitvi podarja posebno enakost in podobnost z Jezusom Kristusom. S tem pa je izraženo javno in službeno znamenje, pričevanje za Jezusa Kristusa, ki se kaže v službi za druge službe. Zakrament sv. reda usposobi duhovnika enkrat za vselej, da govori in dela v imenu Jezusa Kristusa. Kolikor to prav razumemo, ne gre za utemeljevanje kakršnekoli moči. Kajti govoriti in delati v imenu Jezusa Kristusa najprej pomeni, da je potrebno delati in govoriti po njegovo. To pomeni, da Jezusa ne posedanjimo samo z dejanji službenega duhovništva, ampak tudi s svojim življenjskim pričevanjem. Duhovnik je tako v prvi vrsti služabnik Besede, in to božje besede, pri tem pa je vedno v središču oznanilo križanega in vstalega Kristusa. Sodobni človek je namen tega oznanila, ne pa merilo. Oznanjati pa pomeni posredovati sadove lastne kontemplacije. Prihodnost bo iz nas naredila diletante na vseh drugih področjih razen na področju oznanjevanja božje besede. Tu lahko ostanemo specialisti, če jo bomo meditirali in študirali.

Drugi vidik duhovniške službe je služba zakramentom, ki so utelešena božja milost. Zakramentalna služba je služenje ljudem v njihovih ključnih življenjskih okoliščinah. Njena učinkovitost pa gradi občestveno življenje, ki prebuja vero, upanje in ljubezen.

Tretji vidik duhovniške službe je vodstvena služba ali pastirska oz. pastoralna služba. Duhovnikova dolžnost je, da zbira občestvo in ga gradi ter ga vodi po modelu dobrega pastirja, ki da življenje za svoje. Duhovnik mora skrbeti, da se uresničuje to, kar je storil Bog, ki brezpogojno sprejema vsakega človeka po Jezusu Kristusu. V občestvu je potrebno vzpostaviti prostor bratstva in človečnosti, kjer je vsakdo sprejet s svojimi nalogami in talenti. Zato mora duhovnik karizme odkrivati in jih spodbujati, jih opogumljati in jim omogočati prostor za delovanje ter jih vključevati v celotno telo. Duhovnikova vloga je pastirska, to je pastoralna vloga v izvirnem pomenu. Vodenje občestva pa je duhovna služba, ki jo duhovnik vrši po besedi, po obhajanju zakramentov, posebej še evharistije kot zakramenta edinosti. Končno pa se občestvo vodi po osebnem pričevanju, kajti Bog se bliža človeku po človeku. Pastoralna služba kot analogija Jezusovi pastirski službi zahteva celega človeka. Zato mora biti duhovnik najprej duhovni človek, ki ustvarja prostor za delovanje Sv. Duha. Življenje po Duhu pa pomeni življenje iz vere, upanja in ljubezni, iz zaupanja v moč molitve. To končno pomeni tudi žrtev, odpoved in trpljenje.

Dalje je duhovni človek tudi človek sveta in zanj. Duhovni človek je poklican, da je pozoren na znamenja časov, da prisluhne različnim duhovom časa. S pomočjo vprašanj časa lahko določene razsežnosti evangelija bolje dojame ter tako oznanja primerno konkretni situaciji in potrebam. K temu spada tudi duhovnikovo prizadevanje za človeka vreden družbeni red in socialno pravičnost, to je pa bistvena vsebina starega benediktinskega reka, ki je temelj evropske kulture: ora et labora. Včasih so rekli, da mora teolog v eni roki nositi brevir v drugi pa časopis. K duhovnikovemu poslanstvu spada prizadevanje za vzgojo in kultiviranje ljudi.



Duhovnik s svojim delom služi ljudem za službe, ki jih ljudje opravljajo v svetu na krajih, do koder duhovnik ne pride.

Čas, ki prihaja, na novo zastavlja vprašanja o smislu življenja in o Bogu. Pogosto zgolj horizontalno sociološko in politično pojmovanje evangelija v zadnjih desetletjih je mimo. Vse bolj se zdi, da se kmalu ne bomo smeli pritoževati, da ni dovolj zanimanja za vero. Problem, ki bo nastal, je, ali bo Cerkev — to pomeni mi, sposobna verodostojno in prepričljivo odgovarjati na prebujena religiozna vprašanja in religiozno pomlad tudi eklezialno osmisliti. Nove pastoralne naloge zahtevajo intelektualno in duhovno budnost. Potreben je pogum, da odgovorimo na nova in nenavadna vprašanja. Predvsem pa se moramo zavedati, da so v ospredju vprašanja vsebine, ne metode. Poleg tipično duhovniških služb, kot sta oznanjevanje in delitev zakramentov, je dolžnost duhovnikov, redovnikov in redovnic, da delamo za vzgojni, socialni in kulturni dvig božjega ljudstva. Pri tem se seveda posebej zastavlja vprašanje naše vloge v političnem in javnem življenju.

#### 4. Družbena angažiranost laikov in duhovnikov

Posinodalna apostolska spodbuda o laikih pravi, da je politika eno najpomembnejših področij, kjer bi moral pričevati kristjan laik. V politiki namreč gre za odločitve, ki imajo izredno velik vpliv na sedanost in prihodnost človeškega življenja, celotne skupnosti in narodov. Sodelovanje v politiki je služba za skupnost, da bi bilo skupno dobro razdeljeno med vse ljudi, da bi to bilo tudi storjeno v pravičnosti in miru in da bi države vodili v soglasju z evangeljskimi načeli. Evangelij nam daje luč in motive za pravilno sodelovanje v politiki. Dokument tudi pozitivno opredeljuje politiko kot »mnogovrstne oblike gospodarskega, družbenega, pravnega, administrativnega in kulturnega delovanja, namenjenega organskemu in institucionaliziranemu doseganju skupnega dobrega... Skupna blaginja pa je vsota vseh tistih pogojev za družbeno življenje, ki so potrebni, da morejo posamezniki, družine in združenja čim bolje in čim lažje doseči lastno popolnost« (PASOKL 42).

Vendar to sodelovanje zahteva predhodno vzgojo in pripravo za to, da bi znali razumeti prave namene v vsakem trenutku odločanja. Pri tem je zelo pomembno, da se upoštevajo različne strukture vladanja in se ve, kako se z njimi komunicira, da bi se uveljavilo čimveč pravičnosti. Pri tem je odločilnega pomena, kako pojmujeemo odnos med Cerkvijo in državo. Potrebno je jasno razlikovati med tem, kar kristjan dela v svojem imenu ali v imenu kakšnega združenja, od tega, kar dela v imenu Cerkve. V prvem primeru ga vodi krščansko oblikovana vest, v drugem primeru pa mora poleg tega najtesneje sodelovati z duhovnimi pastirji. Cerkve v nobenem primeru ne smemo enačiti z državno skupnostjo ali je povezovati s katerokoli družbeno ureditvijo. Hkrati pa so krščanski laiki danes postavljeni pred zahtevo in odgovornost, da »pričujejo za tiste človeške in evangeljske vrednote, ki so najbolj notranje povezane s politično dejavnostjo, kot so svoboda in pravica, solidarnost, zvesto in nesebično delo za dobro vseh, preprost način življenja, večja ljubezen do ubogih in odrinjenih«, predvsem pa jih mora pri izvrševanju politične oblasti voditi duh služenja (PASOKL 42). Politično angažiranje kristjana upravičuje samo duh služenja, ki lahko povrne ugled poklicnim politikom. Prav na podlagi služenja lahko tudi razlikujemo med pravo politiko in njenimi deformacijami. Politika, ki si ne prizadeva, da bi bile njene akcije razvidne kot dejanja za skupno dobro, je na najboljši poti, da prebudi pri ljudeh nepripravljenost za politično delovanje. Od preglednosti in prozornosti političnega delovanja je odvisna zainteresiranost ljudi za družbeno življenje. Preglednost delovanja pa je mogoča, če se deluje iz postavke - vse za skupno dobro. Apostolska spodbuda tako

izrecno pravi: »Očitki stremušva, malikovanja oblasti, sebičnosti in korupcije, ki so jih neredko deležni oblastniki, poslanci v parlamentu, vladajoči razredi, politične stranke, kakor tudi razširjeno mnenje, da je (politika p.a.) nujno moralno nevarna, niti najmanj ne opravičujejo kristjanov, da bi skeptično zavračali javno delovanje« (PASOKL 42). Drugi vatikanski koncil pa je več kot jasen, ko pravi, da je »v očeh Cerkve trud tistih, ki se ljudem v korist žrtvujejo za dobro države in sprejemajo bremena te službe, vreden vse hvale in spoštovanja« (CS 75). Apostolska spodbuda govori celo o političnem delovanju kot o krepostnem delovanju za pravičnost, v kateri je potrebno vzgajati vse ljudi.<sup>10</sup>

Potrebno je, da se laiki angažirajo v politiki, vsak pač ustrezno svojim sposobnostim in možnostim. Kristjan laik mora imeti aktivno skrb, tako pri uporabi glasovanja kakor z osebnim angažiranjem, za to, da bi se z vsemi pozitivnimi sredstvi uveljavljale človeške in krščanske vrednote, da bi bile priznane, in da bi jih dosledno uresničevali. Za to nalogo pa je potrebno oblikovanje vesti na podlagi socialnega nauka Cerkve, ki vsebuje temeljne principe, kriterije pravičnosti in praktične napotke. Ta nauk je seveda dinamičen, prilagodljiv razmeram in krajem. Posebna dolžnost kristjanov laikov je, da se zavzemajo za človekove pravice, prav tako pa je njim pridržana pravica svobodnega političnega organiziranja in strankarskega delovanja. Pod posebno točko (23) pravi dokument, naj se kristjani borijo za svobodo veroizpovedi in za svobodno politično delovanje.

Za takšno delovanje pa se je potrebno navdihovati v družbenem nauku Cerkve in spremljati življenje Cerkve. Pri tem pa je potrebno sodelovanje in spremljanje krščanskega občestva in njegovih pastirjev, saj je tudi družbeno delovanje kristjana potrebno razumeti na podlagi krsta in znotraj občestva — *communio* (PASOKL 42). Končno pa tudi Zakonik cerkvenega prava od 225. kan. do 227. kan. govori o laikih in njihovi dolžnosti ter pravici, ki izhaja iz krsta in birme, da »imajo na splošno, posamezni ali povezani v združenje« posebno dolžnost, »da vsak po svoji zmožnosti časno ureditev stvari prepojijo in spolnijo z evangelijskim duhom«, pri čemer morajo biti »pozorni na nauk, ki ga oznanja cerkveno učiteljstvo, vendar naj se varujejo, da bi v domnevah ne prikazovali svojega gledanja kot nauk Cerkve«.

V primerjavi s temi kanoni, ki so namenjeni laikom, pa pravi kan. 285 v tretjem členu, da je klerikom »prepovedano sprejemati javne službe, ki so združene z izvrševanjem civilne oblasti«. Kan. 287 pa nadaljuje: »Kleriki naj si vedno kar najbolj prizadevajo za ohranitev na pravičnosti temelječega miru in sloge med ljudmi.

Dejavno naj ne sodelujejo v političnih strankah in vodenju sindikalnih združenj, razen če po presoji pristojne cerkvene oblasti to zahteva varovanje cerkvenih pravic ali pospeševanje skupne blaginje.«

Iz teh sorazmerno skopih zakonskih določil je razvidno, da Zakonik cerkvenega prava razlikuje med različnimi nivoji družbenega delovanja. Vsako prizadevanje za pravičnost in mir namreč nujno vključuje tudi družbeno angažiranost klerikov in s tem vedno tudi določeno politično angažiranje v smislu skupnega dobrega. V izjemnih primerih kanon celo dopušča, da pristojna cerkvena oblast pooblasti duhovnika za politično delovanje, če je to v interesu Cerkve oz. skupne blaginje.

Prav tako pa kanon, ki govori o laikih in njihovem družbenem delovanju, posebej določa, da to delovanje izhaja iz zakramenta sv. krsta in birme in da je vodilo njihovega delovanja evangelijski duh. Ker smo ugotovili, da so kleriki v službi tistih služb, ki jih izvršujejo laiki, je razumljiva dolžnost klerikov, da oznanjajo, kakšne življenjske posledice izhajajo iz kristjanovega zakramentalnega življenja

in iz poslušanja božje besede tudi tedaj, kadar gre za politično delovanje. Še več, laiki so dolžni spoznavati nauk cerkvenega učiteljstva o družbenih stvareh in ga upoštevati. Duhovniki pa moramo ta nauk posredovati in vse storiti, da bi kristjani delovali iz evangeljskega duha tudi v družbi in še posebej v politiki, gospodarstvu, kulturi, socialni, šolstvu in drugod. Na področju vzgoje, izobraževanja in osveščanja smo duhovniki laikom dolžni nuditi vso pomoč in podporo. Poleg duhovnega vodstva, ki spada k bistvu duhovniške službe, je naša naloga, da s pomočjo posebnih struktur in institucij naredimo vse, da bi verni kristjani lahko v duhu evangelija delovali na vseh družbenih področjih brez izjeme.

Kar pa zadeva delovanje v združenjih in gibanjih, ki imajo natančno določene politične namene, pa nam kanon jasno odsvetuje sodelovanje. Ko se gibljemo na praktično operativni ravni političnega delovanja, takrat tam ni mesta za klerike, razen omenjenih izjem, ki pa niso stvar zasebne pobude. Lahko bi povzeli: kleriki neposredno ne smejo delovati v politiki, posredno pa morajo, kolikor hočejo zvesto oznanjati Jezusovo veselo oznanilo, ki ima za namen božje kraljestvo, to pa hkrati vključuje tudi politično dimenzijo, katere temeljna razsežnost je določena razdalja do vsega zgodovinskega in svetnega, torej tudi do politike. Cerkev kot institucija in kleriki kot njeni predstavniki se tako političnemu delovanju v najširšem smislu te besede ne morejo in tudi ne smejo odtegniti. Kolikor vera odgovarja na bistvena vprašanja človekovega življenja, toliko vključuje tudi vsa posamezna delna vprašanja našega bivanja, v to pa spada tudi politika. Ko se govori o tem, naj se Cerkev ne vmešava v politiko, se dejansko največkrat govori iz pozicije politične moči, ki si je politiko prilastila kot izključno svojo domeno. Prav tisti, ki so in še vedno radi opozarjajo Cerkev, do kod sme in do kod ne, so sami pridno snubili predstavnike Cerkve za svojo politično opcijo. Zgodovinska izkušnja nam govori, da si je vsaka oblast prizadevala pridobiti Cerkev na svojo stran, zahtevala je njeno lojalnost, ker se je zavedala njene moralne avtoritete, saj ji lahko pomaga ali pa onemogoča vladati. Prav tako pa se je Cerkev vedno znova znašla v skušnjavi, da bi paktirala z oblastjo zaradi svojih koristi, v primerjavi z nujnim sodelovanjem z oblastjo zaradi obče blaginje.

Glede na razmere, v kateri smo danes, mislim, da je pri našem delovanju potrebno upoštevati naslednje vidike:

1. Duhovniki, redovniki in redovnice ne spadamo med člane katerekoli politične organizacije ali stranke.
2. Naše sodelovanje v družbenopolitičnih ustanovah skupnega pomena mora imeti mandat pristojnega ordinarija.
3. Stanovska organizacija z nujnimi političnimi posledicami ne more delovati brez soglasja pristojnega ordinarija.
4. Laiki so dolžni delovati v družbenopolitičnem smislu ustrezno svojim strokovnim in človeškim sposobnostim.
5. Cerkev je dolžna z vsemi razpoložljivimi sredstvi pomagati svojim vernikom, da bi bilo njihovo družbeno delovanje čimbolj v skladu z evangelijem in socialnim naukom Cerkve.
6. Cerkev je dolžna samoiniciativno prirejati različne oblike izobraževanja za tiste vernike, ki želijo kot kristjani delovati v različnih družbenih plasteh.
7. Cerkev je dolžna kritično presojeti javno delovanje vseh ljudi, še posebej pa kristjanov, in se tudi javno distancirati od njih, če njihovo delovanje ni mogoče etično upravičiti.
8. Laiki so svobodni, ko izbirajo in iščejo duhovno-etično pomoč pri duhovnikih, redovnikih in redovnicah. Mi pa smo jim po svojih močeh dolžni dati odgovo-

re, ki so v skladu z razodetim naukom Cerkve in še posebej z družbenim naukom Cerkve.

9. Duhovniki so dolžni aktivne kristjane v družbenem življenju spominjati na temeljno evangeljsko zahtevo, ki je služenje, tudi ko se upravlja z oblastjo.

10. Kristjani so dolžni svoje upravljanje z oblastjo izvrševati ne samo javno, ampak tudi z zavestjo, da gre za odgovornost pred Bogom, ki je najtesneje povezana z zakramentalnim življenjem.

## Sklep

Izhajali smo iz prepričanja, da je v naši sekularizirani kulturi identiteta verne- ga kristjana - laika zbledela in izgubila svojo posebnost oz. specifičnost. Prav se- danje družbene razmere in spremembe v njih pa nas izzivajo k dejavni veri. Naj- prej smo skušali odgovoriti na vprašanje, kdo je vernik oz. laik. Pri tem izhajamo iz zakramenta sv. krsta, saj smo po njem vsi verni deležni trojne Kristusove službe: duhovniške, preroške in vodniške. To ima vpliv na kristjanovo življenje in delova- nje. Glede na različnost služb v enem in istem Kristusovem občestvu — commu- nio imajo vsi krščeni različna poslanstva. Drugi vatikanski koncil, za njim pa Posi- nodalna apostolska spodbuda o krščanskih laikih, poudarjata, da je primarni kraj vernikovega poslanstva sredi sveta, v katerem verniki živijo in delujejo.

Potem ko smo orisali identiteto vernika - laika in pokazali na njegovo poseb- no poslanstvo, smo iskali odgovor glede odnosa med verniki in duhovniki, še po- sebej, kadar gre za družbeno oz. politično delovanje vernikov. Na eni strani smo izhajali iz stališča, ki duhovniku prepoveduje oz. omejuje politično delovanje (Kan. 287) v strankah in sindikatih, na drugi pa je jasno, da si duhovniki morajo prizadevati za pravično družbo. Laiki so pri svojem političnem delovanju popol- noma svobodni in jih zavezuje njihova krščansko oblikovana vest (CS 4, 73-76). V desetih točkah smo tako skušali povzeti tiste vidike, ki opredeljujejo odnos med družbeno angažiranimi verniki in duhovniki oz. Cerkvijo kot institucijo.

<sup>1</sup> Prim. Kasper W., *Zukunft aus dem Glauben*, Mainz 1978, 87.

<sup>2</sup> Janez Pavel II., *Posinodalna apostolska spodbuda o krščanskih laikih* (PASOKL), CD 41, 4, Ljub- ljana 1989.

<sup>3</sup> Beseda laikos (iz gr. »laos«) pomeni »množico«, nižji, neizobražen sloj ljudstva v primerjavi z višjim slojem. Pojem se je uporabljal v različnih obdobjih različno. V 3. stol. pred Kristusom se uporablja za stvari in osebe. Laoi so tisti, ki se udeležujejo zborovanj tako v gledališču kakor pri poganskih kultih ter so se tako razlikovali od posvečenih. Profan pomen te besede najdemo tudi v NZ. Judovski prevod SZ v grščino v 2. stoletju po Kristusu uporablja pojem laos za stvari, ki niso posebej posvečene Bogu (1 Sam 21,5; Ez 22, 16; 48,15). V LXX najdemo pojem uporabljen za ljudstvo nasproti duhovnikom in levi- tom (Iz 24,2; Jer 34,19). Laikos se v krščanski literaturi pred 3. stol. pojavi zelo redko. Prvič še v judov- skem pomenu pri Klemenu Rimskem (1 Klem 40,6). Laikos v poganskem pomenu (neuka masa ljudi) ali v judovskem pomenu (niti duhovnik niti levit) NZ ne uporablja. Krščansko ljudstvo pomeni ekklesia (Theou), kristjani so udje krščanske skupnosti. Ta pomen kaže na to, da stvarnosti krščanskega laične- ga stanu ni mogoče razumeti samo z vidika razlikovanja od klera. Eden izmed prvih NZ pomenov o laikih govori o tem, da so od Boga poklicani k verovanju, da so dediči božjega Sina in tako tvorijo eklesia. Dalje je govor o tem, da so sveti in da tvorijo sveto duhovništvo in hišo nebeškega kralja, so duhovni tempelj (1 Kor 3,16; 2 Kor 6, 16; Ef 2, 19—22; Hebr 10,21). Ti, ki nekoč niso bili ljudstvo, so postali božja lastnina, kraljevsko duhovništvo (1 Pet 2,9; Ex 19,6; 23,22; Iz 43,20). V NZ ne gre več za razliko med duhovniki in neduhovniki, se pravi za razliko znotraj Cerkve, ampak za razliko med božjim ljudstvom in tistimi, ki temu ljudstvu ne pripadajo, oz. drugače, za razliko med Cerkvijo in svetom. Razlikovanje med »profanim« in »svetim« v NZ pa tudi ni enako razlikovanju med laiki in duhovniki ali leviti, ampak razlikovanju med božjim ljudstvom in tistimi, ki niso božje ljudstvo. Poleg tega pa NZ pozna razlikovanje med čredo in pastirjem (Apd 20,28; 1 Pet 5,3) oz. služabniki božjih skrivnosti (1 Kor 4,1), ki imajo določeno odgovornost do božjega ljudstva (1 Pet 5) ali določeno funkcijo oz. hierarhično mesto (Apd 1,25). Tako je struktura Cerkve razdeljena na stalne službe in na božje ljudstvo. Vsi posve-

čeni služabniki tako dobijo ime klerus in preprosti verniki pomenijo laike. Ta terminologija je uveljavljena od 3. stoletja naprej (Klemen iz Aleksandrije, Tertulijan, Origen, Ciprijan), prim. LThK, Freiburg 1961, Bd.6, 733-735.

<sup>4</sup> Dogmatična konstitucija o Cerкви, 6.

<sup>5</sup> Prim. Pavel VI, *Allocuzione del mercoledì* (8. junij 1966), v: *Insegnamenti IV*, Rim 1966, 794.

<sup>6</sup> Prim. Ratzinger J., *L'ecclesiologia del Vaticano II*, *L'Osservatore Romano*, 27. oktober 1985, 6.

<sup>7</sup> Prim. Janez Pavel II., homilija na slovesni koncelebraciji ob sklepu 7. rednega zasedanja škofovske sinode (30.10.1987), v: AAS 80 (1988) 600.

<sup>8</sup> Prim. PASOKL, 23.

<sup>9</sup> Prim. PASOKL, 23 in Pavel VI., *Apostolska spodbuda o evangelizaciji*, 70.

<sup>10</sup> »Poleg tega ima politika v prid osebe in družbe svojo osnovno orientacijsko smer v obrambi in v pospeševanju pravičnosti kot 'kreposti', za katero je treba vse vzgajati, in kot moralne 'moči', ki podpira uveljavljanje pravic in dolžnosti vseh in vsakogar na podlagi osebnega dostojanstva človeškega bitja« (PASOKL, 42).



Matija Kovačič

## Osnovne zakonitosti ekonomije

V svojem referatu naj bi obrazložil temeljne zakonitosti ekonomije. Omejil se bom predvsem na praktične vidike ekonomske teorije. Imam pa ambicijo razmišljati o ekonomiji tudi z etičnega vidika. Že dalj časa me namreč vznemirja vprašanje odnosa med etiko in ekonomiko. Ne morem se pomiriti s trditvami, ki jih zagovarja večina ekonomskih teoretikov, da se ekonomija dogaja povsem neodvisno od etičnih načel. Saj sta vendar tako ekonomija kot etika utemeljeni v človeškem ravnanju. Skupen jima je prostor, pa najbrž vsaj deloma tudi smoter dogajanja. V obeh primerih gre za odnose med ljudmi, za kvaliteto življenja. Tako bo moje razmišljanje prepleteno tudi z etično razsežnostjo, kolikor pač poznam etiko iz svoje krščanske prakse.

Kaj je pravzaprav ekonomija ali po naše gospodarstvo? Odgovor poskusimo najti posredno z definicijo ekonomike kot znanstvene discipline. Izdajatelj znane Sodobne ilustrirane enciklopedije (v Londonu izšla 1965. leta, v Ljubljani pa prevod 1967. leta) so v zvezku Zdravje in bogastvo zapisali naslednjo definicijo: »Ekonomija je veda, ki preučuje, kako si družba organizira zadovoljevanje svojih materialnih potreb.« Namenoma sem izbral to definicijo, ker se mi zdi, da najbolj nazorno predstavlja bistvo in pravzrok gospodarske dejavnosti. Gospodarstvo je torej proces, ali drugače, je sistem aktivnosti in odnosov, ki ima namen zadovoljevati človeške potrebe. Potrebe — to je tisto, kar ljudje potrebujemo za življenje. Potrebe zadovoljujemo s porabo dobrin, katerih večino mora dandanes človek proizvesti — izdelati. Ker se dobrine porabljajo in ker potrebe naraščajo z večanjem blaginje in s porastom števila prebivalstva, jih je treba vedno znova in več proizvajati. Poraba dobrin torej povzroča in hkrati omogoča proizvodnjo. Pa tudi obratno velja, zlasti kadar gre za nove dobrine, ki so rezultat tehničnega napredka. Dokler npr. pralnega stroja niso izumili, te dobrine nismo mogli uporabljati. Potrebo po pranju smo zadovoljevali drugače. Tako klasična politična teorija.

Na tej točki se mi postavlja vprašanje, kaj je pravzaprav tisto, kar potrebujemo za življenje. Zakaj kdo lahko živi s pestjo riža na dan, pa je ob tem srečen, drugi pa ne more, ne da bi imel vsak dan bogato obloženo mizo, in še se pogosto pritožuje, kako slabo da živi, zakaj kdo vse življenje prebije v zakotni hribovski koči, drugi pa mora vsako leto na potovanja po svetu, zakaj mora kdo premagovati vsakdana pota s kolesom, drugi pa ne more brez mercedesa, zakaj je komu dovolj, da se vsak dan naje in napije, za drugega pa življenje nima vrednosti, če ne more obiskovati gledališča in podobno? Kaj je torej tisto, kar potrebujemo za življenje? V ekonomski teoriji nisem našel zadovoljivega odgovora.

Da bi prišli do njega, je treba — mislim — najprej razčistiti sam pojem dobrine. Dobrine, ki stopajo v gospodarski proces, niso samo materialne narave. Vzemimo znanje, ki postaja vse pomembnejši gospodarski dejavnik, ali glasbo, ki pomeni danes izredno donosno dejavnost in hkrati predmet najbolj široke potrošnje. Gospodarstvo zajema tudi materialno področje človekovega življenja ali kot pravi prof. Trstenjak v svoji knjigi *Temelji ekonomske psihologije* (str. 63) »ekonomsko obnašanje dobiva svoje pobude tudi od drugod, od heterogenih področij, ki sama po sebi nimajo nič opraviti z ekonomijo.« Sprašuje se: »ali je sploh možno imeti kak predmet, ki ne bi mogel postati tudi ekonomska vrednota.« Gospodarsko kot tudi vsakršno drugo človekovo ravnanje ne usmerjajo samo primarne življenjske potrebe. Človek si potrebe, kot pravi Trstenjak prav tam, tudi »umetno ustvarja.« Velikega dela dobrin, brez katerih se zdi, da danes ne moremo, še pred sto leti niso poznali.

Zase razlikujem tri vrste dobrin:

- dobrine, ki omogočajo življenje (hrana, obleka)
- dobrine, ki lajšajo življenje (orodja, stanovanjska oprema)
- dobrine, ki lepšajo življenje (potovanja, kulturne dobrine).

Čim bolj je družba ekonomsko razvita, tem večji delež v potrošnji in proizvodnji imajo dobrine druge in tretje skupine. Čim večji je delež teh v porabi, tem večja je kvaliteta življenja, kakor to danes moderno poimenujemo. Človek po svojem bistvu teži k čim večji kvaliteti življenja. Da bi to dosegel, pa mora več in bolj učinkovito delati, kajti čim višje kvalitete je dobrina, tem več truda je treba vložiti v njeno pridobitev. To načelo dosledno velja na družbeni ravni. Na ravni posameznika ali skupine posameznikov pa si je mogoče zagotoviti večji delež kvalitetnejših dobrin tudi takrat, kadar kdo lahko participira z večjim deležem pri delitvi ustvarjenega družbenega bogastva. To je eden od vzrokov za pojav socialnih razlik v družbi. O tem več kasneje.

Glede na potrebe oziroma dobrine, ki jih potrebujemo ali želimo, smo ljudje zelo različni. Za čim bolj kvalitetne dobrine gre, tem večje so te razlike. Medtem ko se glede potreb po dobrinah prve skupine ljudje skorajda ne razlikujemo (razen kolikor so te razlike geografsko in morda civilizacijsko pogojene), so potrebe po dobrinah tretje skupine izrazito individualno obarvane. Nekomu lepša življenja obiskovanje koncertov, drugemu križarjenje z jahto, tretjemu oblačenje po zadnji modi, četrtemu pornografske predstave, petemu občutek prestižnega družbenega položaja itd. Od kod te razlike? Mislim, da gre za sistem individualnih in družbenih vrednot. Ta je etično in civilizacijsko določen. Ekonomske zakonitosti ne igrajo pri tem nobene vloge. Gospodarstvo bo proizvajalo tiste dobrine, ki jih ljudje potrebujejo oziroma za katere mislijo, da jih potrebujejo, torej tiste, ki jih ljudje iščejo. Za gospodarstvo ni dobrih in slabih dobrin v etičnem smislu. Seveda pa z druge strani sistem vrednot lahko močno vpliva na gospodarski proces. Zato družbeni sistemi, zlasti totalitarni, skušajo tako pogosto prek ideološke indoktrinacije vplivati na sistem vrednot.

Za razumevanje tega odnosa med ekonomijo in etičnim se zdi pomembno vprašanje, od kod v človeku motiviranost za delo — fizično in umsko, ter za napezovanje k vse večji storilnosti tega dela kot tudi za vsakršno drugo ustvarjalnost. Ekonomska teorija lahko utemelji to motiviranost samo z željo ali potrebo po vse večjem dohodku. Toda dohodek ni zadnji namen človekove aktivnosti, dohodek je samo sredstvo za dosegajo ciljev — razen v tistih izjemnih primerih, ko posamezniku bogastvo samo po sebi pomeni vrednoto. Namen je pravzaprav večja kvaliteta življenja. Toda od kod v človeku to hotenje, ki je temeljni generator nje-



govega ravnanja? Mislim, da gre za izrazito človeško držo, ki jo zase poimenujem »Težnja po preseganju materialne določenosti« in ki temeljno določa človeka kot psiho-socialno bitje. Teologi jo v vašem jeziku morda poimenujete drugače. Najbrž je transcendenca ena od oblik v uresničevanju te težnje. Človek kot biološko bitje je namreč izrazito materialno določen, in ker se zaveda sam sebe, ga to ovira v njegovem samouresničevanju, v njegovem učlovečenju. Če Teilhard de Chardin pravi, da svet še ni dovršen, smemo najbrž to reči tudi za človeka. Učlovečenje se še vedno dogaja. Prof. Trstenjak govori o človeku kot bitju prihodnosti. Človek ni samo to, kar je, ampak tudi to, kar bo. Človek s svojim intelektualnim snovanjem, emocionalnim doživljanjem in svojimi željami presega svojo materialno biološko določenost in razsežnost. Trstenjak pravi, da »se s specifično človeško višino srečamo samo tam, kjer nam zgodovinski ostanki pričajo, da so ta bitja s svojim ravnanjem že prekoračila naravne okvire zgolj biološkega obstoja« (Človek bitje prihodnosti, 51). Ta težnja po preseganju materialne določenosti se z razvojem stopnjuje, kar na ekonomskem področju najdeva odsev v pojavljanju in spodbujanju vedno novih potreb, predvsem tistih iz druge in tretje skupine. Žal ta razvoj z vidika krščanske etike ne gre vedno v pozitivno smer. Posameznikom ali skupinam pomenijo vrednote višje kvalitete tudi take dobrine, do katerih je mogoče priti samo s podrejanjem ali oškodovanjem drugih oziroma take, ki služijo zadovoljevanju nizkih gonov v človeku.

Zadovoljevanje življenjskih potreb je torej temeljno gibalo gospodarske dejavnosti. Gospodarski proces pa se odvija v štirih fazah: proizvodnja, menjava, delitev in potrošnja.

**V proizvodnji** dobrin se — kot pravi ameriški ekonomist Samuelson — pred gospodarstvenika postavlja troje temeljnih vprašanj, na katere mora najti odgovor, preden sprejme poslovno odločitev: KAJ, KOLIKO in KAKO proizvajati. Odgovor na prvi dve vprašanji je povezan s problemom zadovoljevanja potreb. Proizvajati je treba tisto, kar ljudje potrebujejo, kajti samo tisto bo mogoče prodati in samo toliko, kolikor ljudje potrebujejo. Toda kako naj npr. tovarna čevljev ve, kakšne in koliko čevljev ljudje potrebujejo? Do te informacije je mogoče priti na dva načina:

1. z načrtovanjem porabe na družbeni (državni) ravni na podlagi nekakšnih potrošnih normativov, katerih kakovostna in količinska raven je odvisna od stopnje gospodarske razvitosti družbe oziroma višine življenjskega standarda. Ta način je osnova za model centralno-planskega gospodarstva, ki so ga izdelali v želah realsocializma in se je izkazal za preveč togega in zato neučinkovitega.

2. Druga pot do informacije KAJ in KOLIKO proizvajati pa je spremljanje povpraševanja. Proizvajati je treba tisto, kar ljudje kupujejo, po čemer torej povprašujejo in pri čemer je zaslužek največji. Praktično uporabno merilo za to odločitev je stopnja donosnosti (rentabilnosti) oziroma profitabilnosti. Kot podjetnik se bom odločal za vlaganje v tisto proizvodnjo, ki mi bo prinesla največji dohodek oziroma dobiček. Tako bo moj proizvodni program najbolj usklajen z družbenimi potrebami. Čim večje je namreč pomanjkanje določenih proizvodov na trgu, tem večji dobiček dosežemo v tej proizvodnji. Ko je proizvodov dovolj ali preveč, njihova cena pade in višina dobička se zmanjša oziroma se lahko pojavi celo izguba. Takrat nadaljnja proizvodnja ni več smotrna, ker ni več družbeno potrebna. Ljudje teh proizvodov več ne potrebujejo. Tako deluje model tržnega gospodarstva. Dobiček je torej merilo podjetniške uspešnosti in hkrati skladnosti proizvodnje z družbenimi potrebami. Zato je temeljni namen podjetij ustvariti čim večji dobiček.

Za narodnogospodarsko raven pa to ne more biti edini kriterij. Če bi na tej ravni presojanja uporabljali kot merilo potrebnosti in uspešnosti zgolj dobiček, bi bilo npr. nesmiselno preganjati proizvodnjo in trgovino z mamili, ki prinaša velike dobičke. Spet gre za temeljno vprašanje vrednot. Potrebe ljudi so namreč lahko izkrivljene, socialno patološke, destruktivne. Spet moramo ugotoviti, da je gospodarstvo indiferentno do vrednostnih meril. Z upoštevanjem zgolj ekonomskih zakonitosti ni mogoče preprečiti zadovoljevanja destruktivnih potreb. To je ena šibkih strani tržnega modela gospodarstva. Ustvarjanje čimvečjega dohodka ne more biti edini namen družbenega razvoja. To se nam danes vse bolj očitno kaže.

Kje je izhod iz zadrege? V dveh smereh:

a) Na ravni posameznika, torej gospodarstvenika, ki sprejme poslovne odločitve; ta in edino ta lahko poleg ekonomskih upošteva tudi vrednostna merila.

b) Na družbeni ravni je mogoče ta problem normativno urejati na podlagi političnega konsenza (v demokratični družbi) ali totalitarne politične moči. Pri tem gre v bistvu za prisilno uveljavljanje večinskega ali splošnega interesa pred poslovnim interesom posameznikov. Toda učinkovitost takega urejanja je, kot je znano, omejena.

V obeh primerih se srečujemo z etičnim.

Drugo vprašanje KAKO proizvajati je povezano z gospodarsko uspešnostjo proizvodnje. Temeljno ekonomsko načelo pravi, da je treba s čimmanjšim vložkom sredstev in dela doseči čimvečji učinek. Zato gredo prizadevanja na področju razvoja proizvodnih postopkov (tehnologija) v smeri čimbolj racionalne porabe sredstev, energije in dela, pri tem pa podjetnik zasleduje samo direktna vlaganja in direktne finančne učinke. Zato je zgolj s podjetniškega vidika razumljivo, da si ne dela skrbi, če npr. zaradi uvedbe robotov delavci izgubijo zaposlitev ali če stranski proizvodi onesnažujejo okolje ipd. Šele če bi npr. prispevek za zaposlitev odpuščenih delavcev ali izdatki za sanacijo ekološko škodljivih proizvodnih učinkov postali obvezne element proizvodnih stroškov, bo podjetnik zainteresiran za družbeno ustrežnejšo tehnologijo ali proizvodno smer. To mora zagotoviti družba oziroma država z ustreznimi normativnimi akti. V bistvu gre spet za vprašanje družbenih vrednot.

Dobrine praviloma porabijo drugod, kot jih proizvajajo. Da bi proizvodi prišli od proizvajalca do porabnika, je potrebna posredniška faza, torej **menjava**. To opravljata promet in trgovina (oziroma banke, kadar nastopa denar kot blago). Osnovno vprašanje za gospodarstvenika v tej fazi je »PO ČEM IZDELKE PRODAJATI?« ali z drugimi besedami »KOLIKO JE BLAGO VREDNO?« Drugo ekonomsko načelo pravi, da je blago vredno toliko, kolikor je mogoče zanj iztržiti, za kolikor ga je mogoče prodati. Prodajalec vedno postavi najvišjo možno ceno, za katero še pričakuje, da bo za kupca sprejemljiva, ne glede na to, koliko je blago v resnici stalo. Kakšno ceno bo doseglo, pa je odvisno od razmerja med ponudbo in povpraševanjem. Gre za poznan zakon vrednosti, ki pravi, da cena blaga raste, če je povpraševanje po blagu večje od ponudbe oziroma pada, če je stanje obratno. To je osrednja ekonomska zakonitost, ki ne samo določa vrednost blaga v prometu, temveč usmerja tudi razmestitev (alokacijo) proizvodnih tvorcev — torej naložbe. Kapital za naložbe se seli oziroma močneje usmerja v tiste dejavnosti, za katerih izdelke je povpraševanje večje od ponudbe in so zato zaslužki tam večji. Tako zakon vrednosti samodejno uravnava razvoj gospodarstva v ekonomsko optimalni smeri. Tržni model gospodarstva temelji na delovanju zakona vrednosti. Zakon vrednosti pa deluje popolno samo v primeru, če na trgu vlada svobodna

konkurenca med subjekti (proizvajalci in porabniki). Če proizvajalci z monopolnim povezovanjem obvladujejo obseg ponudbe (npr. ob velikem pridelku kave del pridelkov uničijo ali zadržijo v skladiščih), potem je cena večja, kot bi ustrezalo razpoložljivi količini blaga. Ali drug primer: če država z normativnimi akti zadržuje cene kmetijskih pridelkov pod ravnijo cen, ki bi se oblikovala na prostem trgu, deluje to enako, kot če bi cena padla zaradi prevelike ponudbe. Proizvajalci zmanjšujejo pridelovanje, čeprav blaga ni dovolj. Ta omejitveni dejavnik pri delovanju zakona vrednosti je druga šibka točka tržnega modela gospodarstva. Zato je tudi v tržnem gospodarstvu nujna normativna intervencija države.

Delovanje zakona vrednosti ni nikakršna specifičnost tržnega gospodarstva, ki ga v naših predstavah enačimo s kapitalističnim oziroma meščanskim družbenoekonomskim sistemom. Zakon vrednosti deluje povsod, kjer se dogaja menjava blaga. Deloval je enako v prazgodovinski dobi, ko so še menjavali blago za blago, deloval bo tudi v poindustrijski dobi, ko denar morda ne bo več menjalno sredstvo. Zato mislim, da tržni in centralno-planski ekonomski model nista nikakršno določila takega ali drugačnega družbenoekonomskega sistema. Sta le dva različna — in po dosedanjih izkušnjah tudi različno uspešna — instrumenta za obvladovanje zakona vrednosti in s tem za uravnavanje gospodarskega razvoja. Tržni model je uspešnejši, ker vključuje samodejnost uravnavanja razvoja skozi sproščeno delovanje zakona vrednosti ob hkratnem normativnem zagotavljanju svobodne konkurence (prostega trga). Tudi tržni model gospodarstva ni popoln. Poleg že omenjenih slabosti se npr. tudi informacija o tem, da proizvodnja določenega blaga ni več družbeno potrebna, pojavi šele takrat, ko je tega blaga že preveč, ko je bilo nekaj dela in sredstev (teoretično gledano) že nekoristno porabljen. Vendar je treba reči, da bolj učinkovitega modela gospodarskega razvoja doslej človeštvo še ni uspelo razviti.

S tem ko smo v menjavi na trgu ugotovili, koliko je blago vredno, pa se odpre naslednje vprašanje: KOLIKO BOMO S TO PROIZVODNJO ZASLUŽILI. Podjetnik mora — po možnosti že vnaprej — ugotoviti, ali se mu proizvodnja splača. Splača se mu takrat, kadar za blago iztrži več, kot je vanj vložil, teži pa za tem, da bo ta razlika čimvečja. Kako je sploh mogoče kaj zaslužiti? Proizvodi so praviloma več vredni kot predmeti in energija, ki smo jih uporabili za njihovo izdelavo. Pravimo, da pridobijo proizvodi v proizvodnem procesu novo vrednost. Ta je rezultat vloženega dela in znanja, ki je samo oblika dela. Nova vrednost je v bistvu dohodek, ki ga s proizvodnjo ustvarimo. Narodni dohodek je skupen dohodek celotnega gospodarstva kakšne družbene skupnosti. Dohodek oz. narodni dohodek, v bistvu torej delo, je izraz blaginje. Ta nova vrednost je namenjena v prvi vrsti pokrivanju stroškov delovne sile, razliko pa predstavlja dobiček. Ekonomsko uspešna je tista proizvodnja, ki zagotavlja nadpovprečen dobiček. Kolikšen je nadpovprečen dobiček? Če deluje trg kapitala, potem lahko rečemo, da dosežemo nadpovprečen dobiček takrat, kadar je ta večji od obresti, ki bi jih dobili, če bi za proizvodnjo potreben kapital naložili v banki. Včasih pa je smiselno proizvajati tudi tedaj, če podjetje posluje brez dobička, da torej zagotavlja le osebne dohodke delavcem (pokriva stroške delovne sile) ali celo — v izjemnih primerih in za krajši čas — če nova vrednost ne pokriva niti predvidenih (ali povprečnih) stroškov delovne sile. Bolje je zaslužiti nekaj kot nič, če ni mogoče proizvajati kaj drugega. Količina dobička je odvisna od konjunktornosti proizvodnje (kako dobro se blago prodaja) in od tega, za kolikšno »plačo« so ljudje pripravljeni ali tudi prisiljeni delati. Čim manjši delež nove vrednosti gre za osebne dohodke delavcev oziroma za stroške dela, tem večji je dobiček.

**Pri delitvi** gre za vprašanje, koliko nove vrednosti bo pripadlo posameznim udeležencem v proizvodnem procesu. To vprašanje ima več razsežnosti:

- koliko od skupnega narodnega dohodka bo odpadlo na posamezne panoge
- koliko dohodka bo šlo za osebne dohodke in koliko za dobiček
- komu pripada dobiček in kako se bo porabil.

Ekonomski teorija pozna dve delitvi: primarno in sekundarno.

S primarno se razporedi narodni dohodek med posamezne panoge. Mehanizem delitve so cene. Če deluje zakon vrednosti neovirano, potem skozi višje cene dobivajo večji delež narodnega dohodka tiste panoge, ki so deficitarne, katerih proizvodi so bolj iskani oziroma pri katerih je povpraševanje večje od ponudbe. Učinek tega je, da se te vrste proizvodnja lahko razmeroma hitreje razvija in tako pride do izenačevanja ponudbe in povpraševanja. Lahko pa tudi država z določanjem cen postavi posamezno panogo v privilegirano položaj, če želi npr. pospešiti njen razvoj, ali tudi v podrejen položaj, če želi del akumulacije, ustvarjene v tej panogi, preliti drugam. To zadnje se je npr. domala ves čas po vojni dogajalo z našim kmetijstvom.

Sekundarna delitev pa zajema delitev dohodka v podjetju. Osebni dohodki delavcev v tržnem gospodarstvu so odvisni predvsem od razmer na trgu delovne sile in od delovne storilnosti posameznika ali skupin, pa seveda tudi od konjunktornosti proizvodov. Če je v deželi veliko brezposelnih, ki so pripravljene delati tudi za nižjo plačo, potem se mezde znižajo. Poznana so zgodovinska obdobja, ko so podjetniki tudi prek državnih instrumentov vzpostavljali take odnose, da je bilo število brezposelnih zelo veliko in je bila cena dela zato zelo majhna. Podobno stanje se lahko pojavi v obdobjih gospodarskih kriz. V novejšem času je sindikalno gibanje na tem področju veliko napravilo za zaščito delavcev, tako da imajo danes tudi brezposelni vsaj minimalno socialno varnost. Višino osebnih dohodkov pogosto regulirajo tudi z državnimi predpisi (minimalni osebni dohodki), zelo pomembno vlogo pri določanju plač pa imajo še kolektivne pogodbe med sindikati in delodajalci. V gospodarsko razvitih družbah je delitev dohodka v korist delavcev razmeroma dobra. Dobički pa so zato seveda manjši. Tudi iz teh razlogov se pogosto kapital seli v dežele, kjer je veliko delovne sile (Taiwan) in je ta zaradi tega poceni. To pa spet omogoča gospodarski razvoj tam, kjer nimajo lastnega kapitala. Merilo za udeležbo posameznikov pri skupnem dohodku je delovna storilnost, ki je rezultat prizadevnosti in znanja. Prizadevnejši zaslužijo več, in to je neposredna spodbuda za bolj učinkovito delo, ki poveča tudi skupni učinek. Kjer ta motivacija odpade, ljudje popustijo v svoji delovni prizadevnosti in učinki proizvodnje se zmanjšajo (primer pri nas ali še bolj drastično v vzhodni Evropi). Konjunktornost proizvodnje pa se v delitvi dohodka kaže tako, da so v tistih dejavnostih ali podjetjih, kjer ustvarjajo večji dohodek, lahko osebni dohodki (ali mezde) večji. Učinek tega je, da se sposobnejši delavci selijo v uspešnejša podjetja in panoge, ali tudi dežele, kar tem podjetjem omogoča še hitrejši razvoj. Podoben učinek pa lahko dosežemo tudi, če na račun manjšega dobička povečamo osebne dohodke sposobnih in prizadevnih delavcev, ali priznavamo nagrade inovatorjem ali vlagamo sredstva v strokovno usposabljanje delavcev.

In zdaj k vprašanju, KOMU pripade dobiček. Mislim, da gre za eno ključnih vprašanj gospodarstva, ki v ekonomski teoriji še vedno ni zadovoljivo rešeno. Družbenoekonomski sistemi se bistveno razlikujejo prav glede tega vprašanja in ne po tem, ali je prisotno ali odsotno tržno gospodarstvo, kakor navadno mis-

limo in poslušamo. Dalje mislim, da vključuje to vprašanje poleg ekonomske tudi izrazito etično dimenzijo. Poglejmo:

Meščanska ekonomska teorija izvede osebne dohodke ali mezde na raven proizvodnih stroškov in trdi, da je dobiček kot del nove vrednosti rezultat izključno vloženega kapitala. Zato pripada lastniku kapitala oziroma podjetniku. Po marksistični teoriji pa je nova vrednost rezultat izključno vloženega dela, zato ta teorija praktično ne pozna pojma dobiček. Pozna le kategorijo dohodka, ki se, grobo vzeto, deli (porabi) za osebne dohodke, splošne družbene potrebe in za razširitev proizvodnje. Torej pripada delavcem in družbi. Gre za pomembno razliko med obema konceptoma. Res, da tudi podjetnik v kapitalističnem gospodarskem sistemu vlaga večji ali manjši delež dobička nazaj v gospodarstvo — v razširitev in razvoj podjetja in s tem tudi v nova delovna mesta. V sodobnih razvitih družbah ga k temu močno spodbuja tudi državna regulativa. Vendar pa lastnik kapitala lahko poljubno količino dobička porabi za osebno potrošnjo in v praksi ta rešitev številnim ljudem omogoča razkošno življenje v brezdelju. Tako zasebno lastništvo kapitala oziroma dobička omogoča močno socialno diferenciacijo med prebivalstvom. Drugi socialni problem, ki je nemara še bolj pereč, pa vidim v tem, da se pri lastnikih kapitala praktično koncentrirata tudi politična moč. Čim manjši je krog lastnikov kapitala, tem bolj zgoščeni so centri politične moči in tem hujše socialne napetosti se porajajo. Zato ni naključje, da v sodobnih meščanskih gospodarstvih zelo spodbujajo razpršitev kapitala na čim širši sloj prebivalstva (delničarski sistem).

Mislim, da nobeno od teh dveh teoretičnih izhodišč v zvezi z izvorom nove vrednosti povsem ne ustreza realnosti. Kapital sam po sebi se ne more oplajati. Banka lahko npr. varčevalcem izplačuje obresti samo zato, ker je nekdo zainteresiran, da si te prihranke sposodi in jih vложи v proizvodnjo ter del dohodka odstopi banki kot odškodnino (obresti) za sposojeni kapital. Nobene proizvodnje pa ni brez dela. Torej končno vendarle le delo ustvarja novo vrednost. Res pa je tudi, da je delo, ki je opremljeno s kapitalom, dosti bolj učinkovito, ustvari torej več nove vrednosti. K novi vrednosti torej prispevata oba proizvodna faktorja: delo in kapital. Ključno vprašanje pa je, kolikšen je delež enega in drugega. Ekonomska znanost zadovoljivega odgovora na to vprašanje — kolikor mi je znano — še ne pozna. Zato je tudi težko izpeljati s socialnega vidika optimalno (da ne rečem pravično) delitev nove vrednosti. Mislim, da ni nemogoče.

Ostane še četrta faza ekonomskega procesa: **poraba** (ali potrošnja v starem besednjaku). To je faza, ki sklene proizvodni krog in hkrati odpre novega. Z dohodkom, pridobljenim v proizvodnji, ljudje nabavijo dobrine ter jih porabijo. S tem se ustvari prostor za proizvodnjo novih dobrin in ustvarjanje novega dohodka. Pomembna pa je tudi oblika porabe. Dohodek lahko porabimo za osnovne življenjske potrebe, za dobrine, ki olajšajo in oplešajo življenje, del dohodka lahko tudi kapitaliziramo, se pravi spremenimo v hranilne depozite pri banki ali naložimo v proizvodnjo. Končno lahko del dohodka tudi tezavriramo — spremenimo v zaklad (npr. kupimo zlato ali devize in jih hranimo doma). To je mrtev kapital, ki se ne oplaja in ničesar ne prispeva k razvoju gospodarstva. Lastniku pa seve zagotavlja določeno socialno varnost, če je varno spravljeno. Čim večji delež nove vrednosti — torej dobička in osebnih dohodkov — se porabi za nove naložbe, tem hitrejši je gospodarski razvoj družbene skupnosti, rast življenjskega standarda pa je nekoliko upočasnjena.

Tako je gospodarski reprodukcijski krog sklenjen.

Za konec tega razmišljanja bi rad opozoril še na vprašanje, ki se nam danes še prav posebej ostro zastavlja: Kakšna je funkcija gospodarstva v razvoju družbe nasploh? Mnogi enačijo gospodarski in družbeni razvoj. Mislim, da je to velika zmota in da povzroča številne razvojne konflikte v družbi. Gospodarstvo je samo eden od segmentov družbenega — ali če hočete civilizacijskega — razvoja. Res, da nemara najpomembnejši, ker zagotavlja temeljne možnosti za življenje, vendarle samo eden. Predvsem pa — kot smo videli — gospodarstvu je namen postavljen zunaj njega samega, s tem, kako ljudje želijo živeti oziroma kako mislijo, da bi bilo vredno živeti. Zato samo z optimiranjem gospodarstva ni mogoče optimirati celotnega družbenega razvoja. Tudi ni mogoče razvoja gospodarstva prepustiti zgolj samodejnemu delovanju ekonomskih zakonitosti. Ne zaradi teh zakonitosti samih, pač pa zato, ker družbeno življenje zaradi svobode posameznika omogoča tudi destruktivne oblike, ki ne delujejo v smeri optimalnega in etično korektnega družbenega razvoja, pač pa uveljavljajo ozke in samoljubne interese posameznikov ali skupin.

Kam vodi današnji model gospodarskega razvoja, ki determinira sodobno porabniško družbo? Zanj je značilno spodbujanje potrošnje, menda zaradi potrošnje same. S tem se sicer vzdržuje razvojna napetost v gospodarski sferi, je pa po mnenju mnogih slepa ulica in vodi v razkroj naše civilizacije. Ko je E. From v svoji znani študiji (E. From: *To have or to be*, 1976) analiziral razvojne trende zahodne civilizacije, je dilemo nadaljnjega razvoja izrazil z znanim rekom »biti ali imeti«. Tako dosledno, kot je izrečena, seveda te dileme ne gre razumeti. Če hočemo biti, brez imetja vendarle ne gre. Gospodarstvo je nujna in pomembna sestavina življenja. Vsekakor pa je bridko res, da mora današnji — zlasti zahodni — človek resno razmisliti o tem, KAJ IMETI in KAKO BITI, če hoče preživeti.

In to je v svojem bistvu vendarle predvsem etično vprašanje, čeprav se postavlja v potrošni in delitveni fazi gospodarskega procesa. Če hočemo »ozdraviti«  
gospodarski razvoj, moramo začeti spreminjati predvsem sistem vrednot. To pa je mogoče izključno na osebnotni ravni.

Janez Juhant

## Krščanstvo in narod(nost)

### Uvod

Skoraj brezsmiselno se zdi govoriti danes o narodu, ko se povsod po svetu pogovarjamo o združevanju, o svetovni družbi, o evropski skupnosti, o odpravljajanju meja. Na drugi strani pa se v dediščinah realnega socializma narodi šele sedaj borijo za svoje pravice, za priznanje in za osamosvojitve. Marksizem je osamosvojitve naroda zavrgel za ceno internacionalizma delavskega razreda in njegove vodilne sile. Za Slovence in druge narode, ki smo živeli desetletja pod rdečo zvezdo, je to pomenilo korak nazaj oz. pri njih je razvoj zaostal za petdeset let: Kocbek govori leta 1970 enako kot leta 1940: Slovenec stoji torej danes spet pred enakimi problemi kot pred revolucijo.

Narod je po Slovarju slovenskega knjižnega jezika »skupnost ljudi, navadno na določenem ozemlju, ki so zgodovinsko, jezikovno, kulturno, gospodarsko povezani in imajo skupno zavest«<sup>1</sup>. Narod, od naroditi, torej ni samo naraven ampak tudi nadnaraven, se pravi nadempiričen pojav, ki je zaradi svoje presežnosti težko opredeljiv. To potrjujejo že razprave o narodu v naši zgodovini, npr. pri Prešernu, Kreku, Cankarju. Ti misleci v zvezi z narodom poudarjajo kri, pleme (naraven izvor) in jezik (kulturo), pri tem pa vlada negotovost glede slovanskih plemen, kar potrjujejo razprave ob ilirizmu in ponovno ob združenju južnih Slovanov v Jugoslavijo.

Pojem narodnosti pomeni pripadnost določenemu narodu, tudi oznaka za narodne manjšine. Soroden pojem je nacija, ki naj bi bila subjektiviteta-samozavedanje naroda kot etnične skupine: Narod kot naravna in kulturna danost, dobi z nacijo svojo ontološko uresničenje. Njena potrditev je tudi politična utemeljitev, tj. državnost.<sup>2</sup>

### 1. Rast narodne zavesti v novem veku

Večina evropskih narodov je narodne probleme reševala že v prejšnjih stoletjih, vzhodnoevropski so korakali za njimi, prav tako tudi Avstrija, ječa narodov. Nove misli je dosledno zavračala, kajti cesar ni potreboval učenjakov ampak »pridne državljane«, kot je zatrdil Franc I. na kongresu treh cesarjev leta 1821 ljubljanskim šolnikom in zahteval, da mora »kdor meni služi, poučevati, kakor jaz ukazujem.«<sup>3</sup> Avstrijsko-nemški in madžarski nacionalisti, ki jih je spodbudila ustanovitev nemške pruske države (l. 1866) in avstrijsko-madžarske dualistične unije (l. 1867), pa so narodnostna vprašanja reševali mimo in proti interesom drugih narodov.

Slovenci so še najbolj izmed narodov Avstrije upali, da jim bo vprašanje narodnosti pomagala reševati katoliška Cerkev. Razumljivo, saj so bili narodnostni problemi poleg oznanjevanja predvsem delo duhovnikov. Alojzij Wolf, Matevž Ravnikar, Anton Martin Slomšek, Luka Jeran, Karel Klun, Anton Mahnič, Anton Gregorčič, Franc Ivanocy, Janez Ev. Krek, Anton B. Jeglič, Ivan Trinko-Zamejski so samo nekatera vsem znana imena teh mož. Vsi so se zavedali, da morajo kot slovenski katoličani skrbeti tudi za narodov blagor. Mahnič je tudi jasno opredelil odnos vere in narodnosti: katolištvo je vesoljnost, zato je nad narodno pripadnostjo in jasno je postavil tudi formalno plat tega odnosa: Katoličan ne sme biti suženj narodne zaprtosti, katolištvo je odprtost za vse. Z drugačne strani je Krek poudarjal isto: Avstrija je kot katoliška država dolžna skrbeti za enakost vseh narodov in Krek je menil, da je katolištvo tudi za nas Slovence edina rešitev. Avstrija je bila premalo katoliška in preveč liberalistična, da bi bila uspela rešiti ta problem. Tudi slovenski narodnonapredni krogi zaradi političnih okoliščin še zdaleč niso uspeli Slovincem zagotoviti pravic, ki so jih brezobzirno uveljavljali Nemci.

Nova država ni bila ugodno podnebje za reševanje narodnih problemov. Med kristjani so nove teoretične osnove nudili krščanski socialisti, zlasti Kocbek, ki pa so s podreditvijo odrešenjske vizije naroda Oblasti (Partiji) zapečatili narodovo usodo v zakonitosti razrednega boja (Hribar). Razredni boj pa je razrešil narod in ga postavil v funkcijo mednarodne razredne teorije. Njen končni cilj je ukinitev naroda z vsemi drugimi družbenimi pojavnimi oblikami vred. Marksisti so kljub zamegljenemu teoretičnemu razčlenjevanju tega vprašanja praktično kaj hitro pokazali takšno pot podreditve vsega logiki Partije, kot pričajo protagonisti tega boja za oblast pri nas.

Pri nas in v drugih realsocialističnih deželah je po razpadu Partije nacionalno vprašanje postalo poleg gospodarstva spet glavni družbeni problem.

## 2. Pogledi Cerkve na narod

Krščanski pogled na narod temelji v veri, da je Bog absoluten gospod usode posameznikov in narodov. Že Stara zaveza se zaveda, da Bog vodi vse človeško delovanje, tudi usodo naroda ter vso njegovo politiko in zgodovino. Preroki zato napovedujejo zlom vsakega človeškega prizadevanja, ki ne temelji na božji moči (npr. Mihejeva, Ozejeva pa Izaijeva knjiga o pokori Izraela za krivdo svojega in tujih narodov npr. 54. in 55. pogl. in drugod).

Tudi Nova zaveza poudarja pomen globljih razsežnosti zemeljskih kraljestev, po katerih so zemeljski vladarji le po božji volji oz. dopustitvi to, kar so. Tako pravi Jezus Pilatu: »Nobene oblasti bi ne imel nad menoj, če bi ti ne bilo dano od zgoraj.«<sup>4</sup> Prav tako Jezus presega razlike med Judi in Samarijani, podobno trdi Pavel, da ni ne Juda ne Grka.

Srednjeveško krščanstvo teh problemov ni poznalo, ker je vse narode združevalo v božjo državo. Pač pa je novi vek odprl Cerkvi nove probleme. Postavitev subjekta (posameznika in naroda) v neodvisnost od Boga je dosegla vrhunec v raznolikih oblikah liberalizma. Ta je na novo postavil problem povezave posameznika do naroda in naroda v odnosu do drugih narodov. Če narod ali določena skupina postane brezprizivna absolutna oblast, potem ni nikomur dolžna odgovora in tako nastanejo problemi odnosa do drugih takih enot. Začne se tekma za prevlado, kjer manjši oz. slabši nujno podleže.

V tej tekmi je novi vek oblikoval zavest o naravni, kulturni in tako transcendentni ideji naroda oz. nacije, pri čemer naj bi bil pojem narod naravna podlaga za transcendentno (ontološko), torej nad-naravno podlago, ki jo izraža pojem »nacije«. Tvorci novoveškega partikularizma so torej prihajali do prepričanja, da je



treba poiskati nadempirično podlago, ki je v presežnosti naroda in posameznika. Ivan Urbančič meni, da so nacionalizmi danes preseženi, vendar še vedno ni doseženo soglasje, kdaj narodnost prehaja v nacionalizem. Rešitev tega problema se ponuja v ponovnem posinovljenju krščanstva in naroda.

Krščanstvo osvetljuje subjektivno (samozavedno) vsebino naroda z lučjo vere. To vsebino hoče »osvoboditi in privedi pod gospodstvo Boga odrešenika«. <sup>5</sup> Kajti vsi ljudje so državljani kraljestva, »ki ni zemeljsko, marveč nebeško«. <sup>6</sup> Nobena zemeljska osvoboditev in podreditev naroda, ne zagotavlja namreč njegovega pravega razvoja v sobivanju in soglasju z drugimi narodi. Okrožnice zadnjih papežev dajejo tudi praktična navodila, kako naj bodo medsebojni odnosi narodov pravično urejeni in poudarijo pri tem skrb za zatirane, za male narode in narodne manjšine.

Krščanstvo je bilo torej v preteklosti vest in vabilo k sodelovanju in zavzemanju za razvoj naroda, predvsem njegove kulturne in duhovne podlage. Z novoveško osveščenostjo narodov in izgubo verske substance se je moč božjega v življenju narodov okrnila in transcendentno v narodu so začeli nadomeščati nacionalizem, imperializem pa tudi (katoliški) funkcionalizem in formalizem (ta je značilen tudi za slovenske razmere).

Ker je bil naš narod stalno vezan na okrilje Cerkve, je razumljivo, da je med materjo Cerkvijo in sinom Narodom, ki je ob koncu prejšnjega stoletja začel odraščati, prihajalo do napetosti. Ali pa prehaja danes ta napetost v sinovsko zrelost in s tem v novo fazo duhovnega preroda slovenskega naroda na temelju zahodnoevropskih pridobitev, ki jih je postavilo krščanstvo? In tega sodelovanja zagotovo ne bo le ob gospodarskem tržnem gospodarjenju in tekmovanju, ampak predvsem v prenovi srca in kulture. Človek in narodi potrebujejo danes trdne duhovne temelje, nadempirično, transcendentno osnovo, na kateri bo utemeljena njihova etična in etnična vsebina, ki bo odprta za sodelovanje z drug(imi)ačnimi.

### 3. Krščanske zahteve utemeljitve naroda

Novoveško prepričanje, ki izvira iz krščanstva, je, da narod temelji na samostojnem, svobodnem in osveščenem človeku, skratka, na vsestransko razviti človeški osebi. Takšna oseba tvori tudi pokončen, svoboden in osveščen narod. Zdi se, da se razmere v Sloveniji razvijajo po tej poti. Cerkveni zbor ponuja svetu Kristusa kot polno osebo, ki bo osvetlila skrivnost človeštva in tako narodov in posameznikov. <sup>7</sup>

Tine Hribar poudarja, da človek zaradi svoje umrljivosti ne more sebe postaviti absolutno, torej gre za spoznanje, ki je eminentno krščansko, ki pa je pomembno dopolnilo novoveških nacionalnih evforij. Zato Hribar nasproti Pirjevcu poudarja, da mora človek priznati svojo nepopolnost in s tem omejenost vsakega nacionalnega ali državnega projekta. Na drugi strani pa meni nasproti Kocbeku, da pošastnost oblasti izvira iz popolne podvrženosti ideji. Ta nevarnost lahko zadene tudi Cerkev kot institucijo, in sicer, kolikor ta postavi naroden ali kak političen model kot totalen in absoluten. Najbrž je tej skušnjavi podlegel Mahničev idejni in družbenopolitični program.

Cerkev je med Slovenci dajala pomembno podlago za razvoj našega jezika in kulture. To je tudi danes pomembna razsežnost narodovega življenja in njegove dinamičnosti. Gojiti bogastvo jezika in kulture in se zavzemati za njegovo emancipacijo med drugimi narodi bo tudi naprej ostala pomembna naloga tudi cerkvenega oznanjevanja. Dalje gre še za pomembnejši element, postavitev narodnega programa, kjer bo morala tudi Cerkev dati svoj delež: Kaj smo Slovenci da-

nes, kaj hočemo, kako naj združimo svoje sile, raztresene po vsem svetu? Slovenci ne bomo mogli pri tem mimo vprašanja svoje vojske in državnosti. Glede prvega se mi zdi najbližje krščanstvu demilitarizacija Slovenije. Slovenska državnost pa vključuje samostojno reševanje svojih stvari in potem v skladu z možnostmi tudi dogovor o pomoči drugim. Zavedati se pa moramo, da je tržno gospodarstvo samo ena plat gospodarjenja, ki nikakor ne rešuje vseh gospodarskih, še manj socialnih vprašanj in nosi v sebi tudi negativne posledice za posameznika in narod: npr. odliv kapitala v tujino, socialne razlike, nevarnost monopola itd.

Najpomembnejša naloga narodne integritete pa bo sprava. Ta zahteva najprej dosledno iskanje resnice pri vsakem posamezniku in s tem pri narodu kot celoti. To pomeni za vsakega tudi prevzem svojega dela krivdne dediščine, ki je, kot je prepričljivo zapisal Justin Stanovnik, večplastna. Kristjani smo zaradi izvora sprave, ki ga nosimo v svojih srcih, prvi poklicani na to pot. Pravičnost, mir in sprava niso le stvar deklaracij, ampak poštenih in pravičnih odnosov v našem neposrednem osebnem in družbenem življenju. Šele iz tega lahko izvira pošten in pravičen odnos do drugih narodov in do celotnega človeštva. Podlaga za takšne odnose je priznanje resnice. Kot nepopolni ljudje imamo pri njenem neuresničevanju tudi vsak svoj (seveda različen) delež krivde.

Zahteve za suveren narod so velike in nas postavljajo pred pomembne politične, gospodarske, kulturne, s tem pa tudi vzgojne, etične in religiozne naloge. Da se Slovenci teh nalog zavedamo, potrjuje našo nacionalno sposobnost. Sposobnost življenja kot nacije, kot nadempirične kvalitete pa se mora neprestano obnavljati, gojiti in svobodno potrjevati. V pristanku večine njenih osamosvojenih članov kot zrelih oseb. Tudi danes pri tem ne moremo mimo krščanstva. Ali nas bo to tudi danes odpiralo spoznanju, da ostajamo v tem prizadevanju omejeni ljudje, pa kljub temu poklicani, da iz vere, iz predanosti Bogu uresničujemo svoje človeško in božje dostojanstvo v sebi in ga zavarujemo pred kakršnokoli zlaganostjo. Preroški duh krščanstva je torej zagotovilo za uspešnost pri reševanju nacionalnega vprašanja. In če parafraziram Stanovnikove misli o spravi z izkušnjo prvotne Cerkve, menim, da imamo Slovenci veliko bogastvo, ki ga v tem trenutku ne smemo zaigrati. Torej: Ali ni morda kri slovenskih mučencev zadnje vojne seme novih, osveščenih, pokončnih kristjanov in Slovencev?

---

<sup>1</sup> Zv. II, 982.

<sup>2</sup> Prim. T. Hribar, Nova Revija 57, 12.

<sup>3</sup> J. Mal, Zgodovina slovenskega naroda, Celje (MD) 1928, 292.

<sup>4</sup> Jn 19,11.

<sup>5</sup> M 11.

<sup>6</sup> C 13.

<sup>7</sup> Prim CS 9,10.

*Bogdan Dolenc*

## Krščanski družbeni nauk v Cerkvi

(Možnosti in meje demokracije v Cerkvi)

### Uvod

Francoski tradicionalistični nadškof mons. Marcel Lefebvre, ki je leta 1988 povzročil manjši razkol, očita katoliški Cerkvi, da se je na 2. vatikanskem koncilu (1962—1965) izneverila svoji dvatisočletni tradiciji hierarhične družbe. Po njegovem je sprejela in uveljavila pogubna prostožidarska gesla francoske revolucije izpred dvesto let: svobodo, enakost in bratstvo. Načelo svobode vidi Lefebvre uresničeno v koncilski izjavi o verski svobodi, načelo enakosti prepozna v nauku koncila o kolegialnem (zbornem) odločanju vseh škofov, načelo bratstva pa v ekumenskem gibanju. Na koncilu naj bi nastala zarota, ki jo je izpeljala skupina liberalnih škofov in kardinalov iz dežel ob Renu (Švice, Nemčije in Nizozemske). Ti so ostalim udeležencem koncila vsilili svojo voljo in svoje poglede. Iz Cerkve kot božje ustanove so hoteli in tudi uspeli napraviti nekakšno ohlapno demokratično družino brez prave avtoritete, v kateri vsak veruje tisto, kar mu ustreza, in odklanja, kar mu ne gre v račun.

Čeprav so te trditve skrajne in nevzdržne, po svoje razodevajo, da se je v katoliški Cerkvi v zadnjih tridesetih letih po koncilu spremenilo več kot poprej morda v tristo letih. To velja tudi za družbeno podobo Cerkve, to je za odnose med njenimi člani in institucijami.

Kmalu po koncilu se je v katoliški teologiji pojavila občutljiva tema, ki še vedno buri duhove: to je vprašanje demokratizacije Cerkve. Leta 1970 sta Joseph Ratzinger in Hans Maier izdala knjigo z naslovom *Možnosti, meje in nevarnosti demokracije v Cerkvi*. Leta 1971 so posvetili številko revije *Concilium* demokratizaciji v Cerkvi. Ob uveljavljanju pluralne in demokratične družbene ureditve v naši civilni družbi postaja to vprašanje vse bolj aktualno tudi pri nas.

### Različni pomeni besede demokracija

Pojem demokracije je mnogoznačen, zato je z njim lahko manipulirati in ga zlorabljati. Ima predvsem dva različna pomena:

1. Za nekatere je demokracija sinonim za popolno svobodo, ki naj bi jo človek dosegel. Ne gre za obliko vladanja, ampak za odsotnost vsake oblasti, institucij, norm in omejitev, ki jih postavlja družba. To je t. i. **totalna demokracija**, ki v bistvu ni nič drugega kot brezvladje in brezpravje. V vsaki instituciji in v vsaki normi vidi manipuliranje s človekom, saj ga pojmuje kot bitje absolutne svobode in s tem enači z Bogom. Tako gledanje je seveda povsem sprto s teološkim naukom o človeku. S takšnim razumevanjem demokracije v Cerkvi nimamo kaj početi.

2. Drugi, običajnejši pomen nam je bližji: mišljena je ustavna ali **parlamentarna demokracija**, ki je oblika izvajanja in kontrole oblasti ter sredstvo za najustreznejše delovanje države in družbe. Tudi s takšnim pojmovanjem demokracije se Cerkev vsaj v dveh pogledih bistveno razhaja:

a) Nosilec suverenosti v demokratično urejeni državi je edinole ljudstvo. Ves aparat oblasti je odgovoren temu edinemu suverenu. Cerkev pa suverenosti nima sama iz sebe, ne izvaja je iz volje svojih članov, iz volje večine. Nosilec vse suverenosti in oblasti v Cerkvi je njen ustanovitelj Jezus Kristus. Dvanajsteri apostoli s Petrom na čelu in njihovi nasledniki škofje s papežem imajo oblast izključno od Kristusa in jo izvajajo v njegovem imenu. Ustavna oblika Cerkve torej izhaja od zgoraj, od Boga, ne od spodaj, iz ljudstva.

b) Država izpolnjuje svojo vlogo, če služi skupnemu blagru državljanov, če čimbolje upravlja dobrine in vrednote, ki so ji poverjene od ljudstva. Nasprotno pa naloga Cerkve ni upravljanje lastnih vrednot in dobrin. Cerkev je marveč oskrbnica božjih skrivnosti (zakramentov) in razlagalka božje besede, predvsem Jezusovega evangelija. Tega si ni napisala sama, kot si npr. država na osnovi konsenza napiše ustavo, ampak prihaja »od zunaj«, t. j. od Kristusa, kot klic in zahteva. Evangelij je nad Cerkvijo in ga ta ne more spreminjati. Evangelij je zato tudi zadnje in edino merilo vsakršne oblasti in upravljanja v Cerkvi.

Z omenjenimi pojmovanji demokracije si torej v razpravljanju o Cerkvi ne moremo dosti pomagati. Pa poskusimo drugo pot. Vprašajmo se, ali ne kaže ravno koncilsko pojmovanje Cerkve razločno v smer demokratičnosti.

### Demokratična Cerkev — koncilski imperativ?

V prid temu naj bi govorilo naslednje: koncil veliko govori o bratskih odnosih med papežem in škofi, med škofi in duhovniki ter med duhovniki in verniki; nadalje: veliko pozornosti posveča karizmam t. j. posebnim milostim, ki jih Sveti Duh razdeljuje med vernike vsakega stanu (prim. C 12); koncil vzpostavlja zbornost na vseh ravneh, predvsem pa v ospredje postavlja podobo Cerkve kot božjega ljudstva.

Ne smemo pozabiti, da **bratstvo** po svetopisemskem gledanju samoumevno vključuje in kaže na očetovstvo Boga in na posinovljenje ljudi oz. posvojitve (adoptio) v edinem Sinu Jezusu Kristusu. Bratstvo je nedvomno temeljna razsežnost življenja po veri in imperativ tudi za institucionalno plat Cerkve. Prvotna Cerkev ni jemala dobesedno Jezusovih besed pri Mt 23,9 (Na zemlji nikogar ne imenujte 'oče'...); to vidimo iz tega, da se je apostol Pavel brez obotavljanja imenoval očeta. V pismu krščanski občini v Korintu piše: »Nimate mnogo očetov. V Kristusu Jezusu sem vas po evangeliju rodil jaz.« (1 Kor 4,15) Drugje pravi: »Veste, kako smo vsakega izmed vas kakor oče svoje otroke opominjali, spodbujali in rotili.« (1 Tes 2,11) O svojem najtesnejšem sodelavcu piše: »Poznate njegovo preizkušnost, ker je z mano kakor sin z očetom služil evangeliju.« (Fil 2,22)

Tako lahko sklenemo: novozavežno občestvo — Cerkev — je v bratski ljubezni in pomoči povezana skupnost, ni pa bratstvo oblika njene ureditve. Cerkev ima namreč od začetka ogrodje raznih služb, opravil in tudi oblasti.

Nekateri povezujejo pojem demokracije s pojmom **karizem**; govorijo o »karizmatični ureditvi« Cerkve, ki ne pozna oblasti, ampak le različne naloge. Manj pa jim je jasno, da karizma nikakor ni demokratičen, temveč pnevmatičen princip, saj je izraz suverenega in zastonskega delovanja od zgoraj. Pojem karizme zato v debati o demokratizaciji nima dosti opraviti.

Velika novost zadnjega koncila je v tem, da postavlja v ospredje podobo Cerkve kot **božjega ljudstva**, to pa naj bi govorilo v prid demokratično urejene Cerkve.

Pogosto nastaja usoden nesporazum, ko kdo božje ljudstvo omejuje zgolj na laike v Cerkvi, na »bazo« v nasprotju s hierarhijo in redovniki. Koncil uči drugače. Preden govori v konstituciji *Lumen gentium* o hierarhiji (3. pogl.), o laikih (4. pogl.) in o redovnikih (6. pogl.), obravnava v 2. poglavju božje ljudstvo. Že s to razvrstitvijo hoče povedati, da hierarhija, laiki in redovniki enako pripadajo božjemu ljudstvu. Šele vsi skupaj so božje ljudstvo, o njem pa velja temeljna enakost vseh krščenih.

Božje ljudstvo je le ena od mnogih podob za Cerkev v koncilskih dokumentih in je povsem v ravnovesju z drugimi, ki jo dopolnjujejo (npr. Cerkev kot kal in začetek božjega kraljestva, božja njiva, vinograd, tempelj, čreda, hiša, Kristusova nevesta, zlasti pa Kristusovo telo). Božje ljudstvo je predvsem starozavezni Izrael v svojem razmerju molitve in zvestobe Bogu. Ostati samo pri tem pojmu bi pomenilo nazadovati iz Nove v Staro zavezo. Najbogatejša novozavezna podoba Cerkve je Pavlova: Cerkev je Kristusovo (skrivnostno) telo, v katero se včlenimo s krstom in evharistijo. Na prvem mestu je kristološka razsežnost, šele na drugem sociološka. Cerkev se ne izčrpa v kolektivu vernih. Kot Kristusovo telo je neizmerno več kot vsota svojih članov.

Omenimo še, da Nova zaveza ne uporablja za Cerkev besede »laos« (ljudstvo) ampak »eklesia« (sklicani zbor, zbiranje). S tem je povedano, da Cerkev obstaja v aktivu, v zbiranju. Ni kakšno statično ljudstvo, ampak zbor tistih, ki jih sklicuje božja beseda k evharistiji, da obhaja spomin Gospodove smrti in vstajenja. Vzorec njene ureditve je evharističen, ne pa sociološki.

## Demokratični nastavki v Cerkvi

Cerkev ima lastna demokratična izročila in nastavke, ki jih je treba priklicati iz pozabe in razviti. Ustavimo se ob nekaterih.

1. Vse službe v Cerkvi so **službe evangeliju**; vezane so nanj in na njegovo obliko v veri Cerkve. Predstojnik v Cerkvi je predstojnik »v tem, kar se nanaša na evangelij« in na veroizpoved (credo). Credo Cerkve postavlja mejo vsakršni samovolji kateregakoli nosilca cerkvene službe, saj je edinole ta credo prava vsebina takšne službe.

To pomeni, da je treba demokratično urejati vsa tista področja v Cerkvi, ki ne spadajo v vodenje Cerkve v smislu evangelija (npr. gospodarsko, finančno in mnoga druga področja).

2. Nadaljnji »demokratični« nastavek v Cerkvi je večidel pozabljeno dejstvo, da je vsaka posamezna **eklesia pravni subjekt** v Cerkvi. Drugače povedano: nosilec pravic je vsak bogoslužni zbor, ki ga vodi duhovnik ali škof. A. Jungmann je tudi z liturgičnega vidika pokazal, da subjekt liturgičnega dejanja npr. maše ni le mašnik, ampak prav zbrano občestvo v celoti in mašnik le toliko, kolikor spada vanj in je njegov »tolmač«. Vsako občestvo je torej subjekt. Samoumeven izraz tega je dejstvo, da so si posamezne eklesie (cerkvena občestva, župnije) še daleč v srednji vek same volile svoje predstojnike (župnike).

Naj na tem mestu nekoliko podrobneje pojasnim odnos med krajevnim, bogoslužnim občestvom in vesoljno Cerkvijo.

Bogoslužni zbor je, kakor vemo iz Nove zaveze, primarna oblika in prvotno uresničenje Cerkve, je Cerkev v polnem pomenu. Ker se v njej oznanja ves evangelij in ker je navzoč Gospod, je v njej navzoča Cerkev v polnosti. Iz tega pa ne sledi, da bi bila vesoljna Cerkev le dodatna vsota ali organizacijska streha nad

posameznimi občestvi, nekakšna konfederacija. Gospod je navzoč v posameznem občestvu, a tudi v vesoljni Cerkvi. Kdor hoče biti eno z Gospodom, mora biti v edinosti z vesoljno Cerkvijo.

Tu se kar vsiljuje vzporednica z evharistijo: Kristus je v kruhu (hlebu) in v posameznem koščku, ki pa mora biti prav košček od celega hleba. Čeprav je torej posamezno občestvo Cerkev v polnosti, je to le pod pogojem, da ostaja v edinosti z vesoljno Cerkvijo.

Iz gornjega sledi važno načelo: ker je posamezno krajevno občestvo subjekt, je pri postavitvi kandidata za kakšno službo (npr. škofa ali župnika) potrebno omogočiti tudi demokratično soodločanje občestva. Ne bi se to smelo izvrševati izključno od zgoraj (tu je na mestu kritika prakse, ki je v veljavi od 13. stoletja dalje). Spet pa iz povedanega sledi, da postavitev v službo tudi ni izključno stvar posameznega občestva. Vedno mora upoštevati tudi blagor vesoljne Cerkve. Prav ta medsebojnost je bistvena za pravi red v Cerkvi. To načelo si je dobro priklicati v zavest ob vroči polemiki, ki se je razvnela ob nekaterih imenovanjih škofov v ZR Nemčiji, Švici in Avstriji. Zdi se, da je bil premalu upoštevan glas krajevnih Cerkva, kar ima tudi nekatere kvarne pastoralne posledice.

3. Tretji, verjetno najbolj daljnosežen nastavek demokratičnosti v Cerkvi pa je kolegialna ali **zborna narava cerkvenih služb**. Zbornost obstaja na več ravneh: na ravni zbora škofov, zbora duhovnikov in tudi vernikov. Pomeni pa naslednje: duhovnik uresničuje svoje duhovništvo kot član duhovniškega zbora (prezbiterija) krajevnega škofa. Ni duhovnik sam od sebe in sam zase. Podobno velja za škofa: ni zaprt, izoliran sistem, ampak deluje nujno v povezavi z zborom škofov, ki imajo svojo zedinjevalno točko v rimskem škofu. In končno — tudi kristjan ni osamljen individuum, temveč je kristjan, kolikor pripada bogoslužnemu občestvu, ki se zbira okoli duhovnika. Ti trije zbori: bogoslužno občestvo, duhovniški zbor in škofovski zbor se med seboj prepletajo in so soodvisni.

Odnosov znotraj teh zborov ni mogoče skrčiti na kakšen demokratičen obrazec: duhovnik je več kot poslovodja občestva, škof je več kot predsednik zbora duhovnikov in papež je več kot generalni sekretar narodnih škofovskih konferenc. Vsak od njih ima svojisko in lastno odgovornost za evangelij. In vendar nihče od njih ni oz. ne sme biti avtokrat.

Spomnim naj na klasično Ciprijanovo formulacijo o vzajemnosti teh odnosov. Po eni strani poudarja edinstvo krajevne Cerkve okoli škofa: *Nihil sine episcopo*. A nič manj razločno ne pove svojemu prezbiteriju (zboru duhovnikov): *Nihil sine consilio vestro*. Občestvu vernikov pa enako jasno: *Nihil sine consensu plebis*. V tej trojni obliki sodelovanja pri graditvi krajevne Cerkve najdemo klasičen model »demokracije« v Cerkvi. Ta ni v nekritičnem prenašanju vzorcev, ki so tuji njeni naravi, marveč raste iz notranje strukture cerkvenega reda, zato edina ustreza njenemu bistvu in poslanstvu.

4. Svojevrstna demokratična prvina v Cerkvi je tudi njen nauk o verskem čutu (*sensus fidei*), t. j. o **nezmotljivosti božjega ljudstva kot celote** in iz tega izhajajoča svoboda cerkvenih struktur od političnih in družbenih ureditev.

Dejstvo je, da se je Cerkev v kriznih časih proti političnim oblastem vedno sklicevala na vernike kot celoto in uveljavljala demokratično prvino nasproti oblasti vladarjev. Sveti Ambrož (4. stol.) se je skliceval na vernike in na cerkveno javnost proti težnji, da bi cerkvene zadeve urejali v cesarskem kabinetu. Podobno je ravnal papež Gregor VII. (6. stol.) v boju proti državni uzurpaciji nad Cerkvijo. V arijanski krizi (4. in 5. stol.) je bilo verno ljudstvo tisto, ki je v nasprotju s kompromisarskimi teologi in vladarji ohranjalo pravo vero v Jezusa Kristusa, opredeljeno na prvem koncilu v Niceji (325). Ta vloga vernega ljudstva ima lahko tudi

danes svoj pomen spričo različnih kompromisov. Tisti, ki najglasneje govorijo o demokratizaciji Cerkve, bi morali najbolj spoštovati skupno vero cerkvenih obče-  
stev. Končno je ta vera bistveni vidik skupnega blagra (bonum commune) Cerkve.

## Sklep

Za mnogoznačnim in pogosto napak razumljenim pojmom demokratizacije v Cerkvi se skrivata resničen izziv in naloga, ki ju posamični napačni koraki ne morejo kompromitirati in jima odvzeti teže. Vsaka doba prinaša ugodne priložnosti in nevarnosti za Cerkve. Neumno in nekritično bi bilo meniti, da je šele demokratizacija prinesla idealen in edinozveličaven recept za njene notranje odnose. Enako nekritično in ozkosrčno pa je trditi, da današnje težnje po vsestranski demokratizaciji v družbi nimajo Cerkvi nič povedati in se sme zadovoljno oklepati preteklih oblik. Navsezadnje je Cerkev skozi vso zgodovino posvajala in prilagajala mnoge oblike družbenega življenja, sredi katerih je živela. To je veljalo za vso konstantinsko obdobje (od. 4. stol. dalje), ko je bilo krščanstvo državna religija, kot tudi za srednji vek in čas evropskih absolutističnih monarhij, a tudi pozneje do danes.

Demokratizacija v Cerkvi nikoli ne more biti »totalna«, niti parlamentarna, v kateri bi se glasovalo o resnici in v kateri bi neposredno volili pastirje. Mogoča je samo analogija demokratizacije in **analogno privzemanje** določenih **demokratičnih prvin**. Sheme, ki izvirajo iz političnih ideologij (demokratizacija — avtokracija, progresiven — konservativen) je treba zelo previdno — če sploh — aplicirati na področje vere. Cerkev ni zgolj sociološka stvarnost. Je veliko več kot zgolj vsota (kolektiv) teh, ki ji pripadajo. Njena najgloblja struktura je zakramentalna in prav zato hierarhična. Doba demokratizacije je izziv, s katerim se mora Cerkev odprto in obenem kritično soočati. Kar je v današnji družbeni zavesti pozitivnega, mora zaradi vsestranske povezave s svetom sprejeti v svoje življenje. Njena verodostojnost bo odvisna tudi od tega, ali bo zares »kraj resnice in svobode, pravičnosti in miru« (evharistična molitev za Cerkev).





## Župnija, skupine in družbena dejavnost

Razmišljanje o krščanskem socialnem nauku v okviru župnije razumem predvsem kot vprašanje, kako uresničevati načela in smernice tega nauka v današnjih verskih in družbenih razmerah.

Župnija namreč nikakor ni le upravna enota škofije ali Cerkev, ampak je, čeprav v majhnem obsegu, prava Cerkev. Če rečemo za Cerkev, da pomeni »Kristusa tukaj in sedaj«, je tudi *župnija* »Cerkev tukaj in sedaj«, saj v okviru župnije poteka celotno poslanstvo Cerkev. To je tudi nauk zadnjega cerkvenega zbora, ki pravi:

»Ko (duhovniki) pod škofovim vodstvom posvečujejo in vodijo sebi izročeni del Gospodove črede, napravljajo vesoljno Cerkev vidno v svojem kraju« (C 28,2). Župnija je torej Cerkev v določenem kraju ali svetopisemsko: »mesto na gori«. S posodobljeno prisposodbo pa bi mogli reči: župnija je »ekran Cerkev«.

Tako ali podobno prikazujemo notranjo, duhovno oz. zakramentalno strukturo župnijskega življenja. Čeprav gre pri tem za bistvo, pa vendar ne smemo prezeti, da poleg teološke resničnosti obstaja tudi sociološka ali družbena razsežnost župnije. Prvo oblikujejo verske resnice, moralne norme (mednje sodi tudi krščanski družbeni nauk), bogoslužje in oblike verske skupnosti oz. organizacije. Zunanja struktura župnije pa nastaja z vključevanjem župljanov v družinske, poklicne, gospodarske, politične, rekreacijske in podobne družbene odnose.

Samo dovolj širok in neokrnjen, neenostranski pogled na resničnost župnije lahko vodi k vsestransko razvitemu in polnokrvnemu verskemu življenju v njej. Prav ta vidik se mi zdi problematičen, še posebno v naših razmerah. Zato ga vzemimo za izhodišče, da bi v prvem delu nanizali nekaj »bolezenskih« znakov naše župnije predvsem glede na krščanski družbeni nauk. Tako bo mogoče oblikovati nekaj smernic in poudarkov, ki bi jih veljalo upoštevati v prizadevanju za poživitev socialne ljubezni.

### Vase usmerjena in zaprta župnija

Verjetno je za zunanjega opazovalca (npr. popotnika skozi našo deželo ob pogledu na zunanost naših cerkva) zelo tuja misel o krizi našega župnijskega verskega življenja. Pastoralni delavci in verniki pa slej ko prej z njim nismo zadovoljni. Ne le da naše cerkve in župnišča večkrat niso dovolj obljudena. Življenje v župniji se pač odvija v takšnih oblikah, za katere ne bi mogli reči, da so odsev življenja celotne Cerkev - da je župnija Cerkev v malem.

Dovolj je primerjati sodobno podobo župnijskega dogajanja s tistim izpred petdesetih let, pa je na dlani, da se je marsikaj globoko predrugačilo (čeprav ne upoštevamo razlik na področju bogoslužja in oznanjevanja). Najprej opazimo, da se je veliko župnij številčno toliko povečalo, da že ni možno uspešno oblikovanje in delovanje župnijske skupnosti<sup>1</sup> ali to dejstvo vsaj močno spreminja njeno delovanje.

Predvsem pa ugotovimo, da v župnijah ne živi in več ne deluje množstvo najrazličnejših združenj. Izginile so številne organizacije in dejavnosti Katoliške akcije. Le poredkoma še srečamo cerkvena društva, ki so vključevala tretji red za svetne ljudi, bratovščine in pobožne zveze. Nekatera cerkvena društva so priporočali, druga ukazovali. Slednja je morala ustanoviti vsaka župnija.<sup>2</sup>

Poleg njih so poznali necerkvena ali katoliška društva, ki jih Cerkev ni ustanovila, ampak priporočala vernikom. Imela so svetne namene, skušali pa so jih dosegati po načelih katoliške vere. Sem so sodila npr. prosvetna, vzgojna, mladinska, dijaška, dobrodelna in gospodarska društva.<sup>3</sup>

Svetnih društev (npr. planinska, lovska, športna) Cerkev ni niti priporočala niti obsojala. Obsodila pa je framasonska, anarhistična, boljševiska, teozofska in nekatera druga društva in vernike svarila pred vstopanjem vanje.<sup>4</sup>

Razmislek o izginotju večine omenjenih društev in z njimi družbeno angažirane vere kaže na precej drugačno mesto župnije v celotnem družbenem dogajanju. Župnija se je večinoma spremenila iz aktivne sooblikovalke družbenega dogajanja v pasivno celico, ki ji je začela družba odmerjati prostor njenega bivanja. Družbeno funkcionalno je obubožala. Predvsem je prenehala biti svetovalka, pa tudi pobudnica ter podpornica in hkrati kritik družbenega dogajanja.

To dejstvo pa seveda ne pomeni, da je socialno oznanjevanje iz župnije izgini- nilo, ampak se je skrčilo — predvsem v smeri govora, spodbujanja, usmerjanja; od konkretnosti je opazen premik k večji teoretičnosti in abstraktnosti.

To pa slej ko prej pomeni tudi izhodišče za drugačno doživljanje vere. Bog postane bolj oddaljena resničnost, bolj odsoten Bog, ki v stiskah življenja pogosto ostaja gluha za človekovo vpitje k nebu. Bog je hitro »predaleč«.

V takšnih razmerah se spremeni tudi pripadnost vernikov župniji: ta vez postane vse bolj ceremonialna, skrčena na velike življenjske prelomnice ali največje praznike. Le pri manjšem delu vernikov so vezi z župnijo bolj trdne.

V takšni župniji dejansko nastane nekaj »nenormalnega« če ne tudi »shizofreničnega«, saj gre za globok prepad med notranjo in zunanjo strukturo župnije. Vsaka od obeh struktur se prične razvijati izolirano, predvsem po svojih zakonitostih: družbena po zakonitostih svetne-globalne družbe, duhovna pa po zakonitostih verske skupnosti. Med njima je vedno manj komunikacije in več konfliktov. (To dejstvo me spominja na neko vernico, ki je vsak dan prihajala že k prvi maši ob 5. uri zjutraj in ostajala v cerkvi še pri naslednjih mašah — skupaj dobre tri ure. Prav šokantno je bilo za duhovnika, ko je zvedel, da doma pušča nepostreženega nepokretnega moža — v cerkvi je vsekakor bilo manj naporno, pa še pohvalo pobožnosti si je služila...).

Kjer versko oziroma župnijsko življenje poteka v pravkar nakazani smeri, nastaja pojav, da so naši župljani verniki samo v cerkvi in odložijo »krstno oblačilo«, brž ko prestopijo cerkveni prag. V javnem življenju, na delovnem mestu, na počitnicah ni niti sledu o njihovem verskem prepričanju. Najslabše pa je to, da je takšen vernik prepričan o pravilnosti, normalnosti takšne podobe vernosti.

Kolikor se takšna vernost uveljavlja na celotni župnijski ravni, gre pri tem gotovo za iznakaženo versko podobo župnije. Kajti pozabljeno je, da je diakonia oziroma caritas konstitutivni element krščanske vere. Gre za pravo okrnjenost ver-

skega življenja. Ko skuša to prazno področje nadomestiti predvsem bogoslužna dejavnost, pa je velika nevarnost, da imamo opraviti z zakramentalizmom ali celo ritualizmom.

To okrnjenost oziroma iznakaženost, neuravnovešenost različnih področij verskega življenja v župniji bi lahko povzeli z mislijo: Evharistija brez umivanja nog je herezija; umivanje nog brez evharistije pa je suženjstvo.

### **Župnija: Odprto občestvo**

Premislek glede družbeno angažiranega krščanstva nam na poseben način razkriva usodnost tokov in premikov, ki so v zadnjem času usmerjali usodo župnije. Očitno je čas župniji močno prestrigel peruti. Svoje je po vsem zahodnem svetu storila moderna industrijsko urbana civilizacija. V naših razmerah pa je slabokrvnost župnije določala še komunistična ideologija oz. na njej temelječ družbeni sistem.

Z druge strani pa nam premislek te vrste omogoča zaslutiti velikanski pomen našega sedanjega prelomnega časa. Z demokratizacijo slovenske družbe, z družbenopolitičnim in gospodarskim pluralizmom se za župnijo vsekakor odpirajo nove možnosti, da svobodneje zaživi v vsej širini in globini krščanskega življenja. Hkrati so to tudi nove naloge. Vprašanje pa je, če jih bo župnija zmogla uresničiti.

Ne trdim, da v preteklih desetletjih na tem področju ni bilo ničesar storjenega (gotovo so prizadevanja v danih okoliščinah še posebno dragocena). Vendar smo priče občutju, da v marsikaterem smislu stojimo na začetku. Ob tem pa se postavlja vprašanje, kje in kako začeti s prenovno vere v naših župnijah, da bi le-ta postala bolj družbeno angažirana.

Zanimivo misel ponuja zgodovina našega predvojnega socialnega gibanja glede na to, v kakšnem zaporedju so izdajali značilno naslovljena glasila: najprej je izhajala Socialna misel, sledila je Beseda in nato (Kocbekovo) Dejanje.

Vsekakor je prva naloga oznanjevanje, širjenje, študij socialnih in družbenih vprašanj. Vrzeli na tem področju so velikanske. Potrebno je osveščanje, da pri socialni veri ne gre za mašenje lukenj, ki nastajajo v sistemu države oz. družbe, ampak je to nepogrešljiv kamen v zgradbi krščanskega verovanja.

Socialno oznanjevanje, ki bi vključevalo vsaj določeno mero preroško-kritične modrosti, bi moglo sprožiti novo socialno gibanje v našem času. Cerkev na Slovenskem bi v sedanjem času še posebno potrebovala nekaj takšnih osebnosti, ki bi na to pot pritegnili tudi druge. Vsekakor je potrebno za takšne ljudi prositi Boga, hkrati pa jih odkrivati in k dejavni socialni ljubezni spodbujati.

To pa ne pomeni, da bi na tem področju verskega življenja zadoščala le nekakšna »karizmatična spontanost«. Te dejavnosti je gotovo potrebno tudi organizirati. Navadno le takšna usmerjevalna pomoč krščanskega družbenega nauka skupaj s pastoralnim apelom vodita k določenim dejanjem. Morda smo v organiziranosti posebno neboljani. Zato bodo še toliko bolj potrebne in dragocene izkušnje od drugod, npr. od mednarodne organizacije Caritas ali Diakonije ali drugih podobnih organizacij in gibanj.

Ob omenjenih prizadevanjih pa ne smemo pozabiti, da Cerkev deluje predvsem na ravni vrednot. Zato ni dovolj zgolj pouk, informiranje o katoliškem socialnem nauku, ampak je potrebna vzgoja, socializacija, ki pomeni interiorizacijo vrednot. Le tako družbena dejavnost župljana resnično temelji na veri, če jo usmerjajo verske vrednote. To je življenje iz vere.

Za udejanjenje takšnih idej in smernic je neobhodno, da ima vsaka župnija skupino za diakonijo oz. caritas - pa ne na prvem mestu za določene akcije (to

seveda tudi), ampak najprej kot pričevanje vsem, da je to del življenja po veri. Za začetek pa bi bilo nujno po župnijah spodbuditi in vzgojiti vsaj enega, dva vernika kot nosilca teh prizadevanj. Prek njiju bi bilo mogoče ustvarjati medžupnijske in škofijske mreže povezav.

Dotaknil sem se že točke, ki se mi zdi nadvse pomembna: čeprav imam ves čas razmišljanja pred seboj katerokoli župnijo, je vendar jasno, da vsega tega ni mogoče uresničevati brez sodelovanja župnij na dekanijski, regionalni in škofijski ravni (kot npr. priprave na zakon ne zmorejo vse župnije zase). V tej točki bo spreobrnjenje še posebej težavno, saj smo priče močnemu zapiranju župnij vase, pravemu župnijskemu vrtičkarstvu, ki vsaj delno temelji na zmotnem pojmovanju župnije, kolikor meri na župnijsko samozadostnost.<sup>5</sup> To miselnost medžupnijske nesocialnosti bo slej ko prej posebno težko preseči.

Na škofijski in medškofijski ravni je potrebno najprej ponuditi možnosti izobraževanja. Teološka fakulteta naj bi že v prihodnjem akademskem letu v okviru podiplomskega študija pripravila to možnost izobraževanja duhovnikom in pastoralnim delavcem. V sklopu Teološko pastoralnega tečaja se v Mariboru že pripravlja program posebne specializacije za diakonijo oz. caritas (podobno, kot je bila do sedaj katehetska), v katero bi se lahko vključili vsi, ki so uspešno opravili osnovni del tega tečaja. Gotovo bi se v ta prizadevanja vključili tudi mnogi tisti, ki so uspešno opravili tečaj s katehetsko specializacijo, pa nimajo prave možnosti katehiziranja.

V diakonijo vedno bolj sodijo tudi oblike svetovalnega dela oziroma pastoralnega svetovanja, kajti moderni slumi niso več samo materialno revne četrti, ampak vedno bolj razširjena področja duhovne bede: osamljeni, alkoholiki, zasvojenji, ljudje vseh starosti v krizi glede smisla življenja. Ti moderni reveži večkrat bolj kot materialno pomoč potrebujejo pogovor, človeka, ki jim prisluhne, ki jim zna pokazati, da jih sprejema v celoti, brezpogojno. Zato pastoralno svetovanje ne more ostati domena redkih svetovalnic, ampak je stvar vsake župnije, vsakega pastoralnega delavca in kristjanov, ki so pripravljene tako delovati. V okviru pastoralnega svetovanja pravzaprav gre za dokaj nov stil pastoralnega delovanja: duhovnik oziroma pastoralni delavec ni več nekdo, ki sogovorniku, verniku, človeku v stiski ponuja izdelane odgovore, rešitve, »recepte« na njegova vprašanja. V svetovalnem procesu postaja bolj nekdo, ki človeka *spremlja* na določenem odseku njegove življenjske poti in mu pomaga iskati rešitve njegovih vprašanj (podobno kot Jezus na poti v Emavs). To pomeni, da svetovanec, vernik, človek v stiski postane subjekt, ker dejansko stopi v središče dogajanja. Pastoralni delavec kot svetovalc je v njegovi službi. Ker je temu tako, je tudi jasno, da tako pastoralno delovanje ne bo hitro prešlo v prakso, ker se mora spremeniti tudi podoba pastoralnega delavca. Zato je na tem področju potrebno še s posebno skrbjo zastaviti delo. Pastoralni institut ponuja vsaj prve možnosti tovrstnega izobraževanja.

Poleg omenjenih nalog in pobud bo potrebno misliti tudi na vernike, ki so se v zadnjem času angažirali v politiki in drugih oblikah javnega življenja ter si želijo, da bi boljše poznali krščanski socialni nauk. Verjetno so za to delo še posebej primerne oblike dela v manjših skupinah oziroma raznih krožkih.

Očitno je, da bosta marsikatera pobuda in delovanje najprej stekli v krogu manjših skupin, župnijskih ali medžupnijskih. To pa je tudi v skladu z novjšimi težnjami za prenovo podobe župnije, po kateri vse bolj postaja skupnost manjših skupnosti oziroma skupin.

## Sklep

Znani nemški pastoralni teolog Zulehner pravi, da današnji kristjani še kar dobro poznamo vidike današnjih verskih in družbenih kriz; marsikaj tudi vemo o pastoralnih metodah. Manjka pa nam predstava o tem, kakšna naj bi bila v prihodnosti praksa Cerkve.<sup>6</sup>

Družbeni nauk Cerkve je vsekakor ena izmed pomembnih vizij Cerkve v prihodnosti, ki nam je ponujena, da jo uresničujemo. Pravzaprav je edina naloga Cerkve, da institucionalizira zapoved ljubezni — v smislu tega tečaja: da institucionalizira socialno ljubezen.

Končujem z željo, da bi obnovljeno delovanje na tem področju kristjane usmerjalo v takšen odnos do vseh družbenih struktur, ki bi ga mogli označiti s kritično distanco in diakonsko solidarnostjo.

---

<sup>1</sup> Pogosto je srečati ocene, da bi bilo v mestih idealno število 1000 do 2000 vernikov, naveč 3000 v eni župniji. Prim. F. Klostermann, *Wie wird unsere Pfarrei eine Gemeinde?*, Herder, Wien-Freiburg-Basel 1979, 185.

<sup>2</sup> Prim. *Pastoralne inštrukcije za ljubljansko škofijo*, Škofijski ordinariat, Ljubljana 1940, 129.

<sup>3</sup> Prim. prav tam, 130.

<sup>4</sup> Prim. prav tam, 133-136.

<sup>5</sup> Prim. Valenčič R., *Župnija - skupnost občestev*, v: *BV* 39(1979) 2, 143-166.

<sup>6</sup> Prim. P. M. Zuhlemer, *Das Gottesgerücht, Bausteine für eine Kirche der Zukunft*, Patmos, Düsseldorf 1987, 7.



*Drago Ocvirk*

## Od negativne laičnosti k pozitivni

Skrivnostni naslov tega kratkega koreferata se nanaša na tisti del krščanskega družbenega nauka, ki obravnava odnose med Cerkvijo in državo. Načela o teh odnosih so jasno podana v četrtem poglavju koncilske konstitucije O Cerkvi v sedanjem svetu z naslovom Življenje politične skupnosti in obsegajo slabih šest strani.

Po tem nauku je »državna skupnost osnovana zaradi skupne blaginje, od nje dobiva svojo popolno upravičenost in svoj smisel, iz nje črpa svoje prvobitno in posebno pravo« (74,1). Kar se tiče odnosov med Cerkvijo in državo »sta na lastnem področju druga od druge neodvisni in avtonomni. Vendar služita obe, čeprav sta različni v svojem poslanstvu, osebnostni in družbeni poklicanosti istega človeka« (76,3). Cerkev, ki ni država in »ni povezana z nobeno družbeno ureditvijo«, je »znamenje in zaščita presežnosti človeške osebe« (76,3). Zato je razumljivo, da obsoja »vse take vrste državnih ureditev, ki ovirajo državljansko ali versko svobodo, množe žrtve pohlepa in političnih zločinov in ki oblast, namesto da bi služila javni blaginji, obračajo v korist določene stranke ali celo oblastnikov samih« (73,1).

Ta nauk je vam vsem dobro znan, zato se ne bi zadrževal pri njem, pač pa se bom lotil konkretnih odnosov med državo in Cerkvijo, ki so danes v znamenju laičnosti. Od tega, kako to laičnost pojmuje, ni odvisna le usoda Cerkve in njenega poslanstva, marveč tudi določene družbe in njene države. Zadnjih petinštirideset let je laičnost v naši domovini označevala protiversko in proticerkveno delovanje države. Absurdno in katastrofalno bi bilo, če bi se ta negativna laičnost nadaljevala tudi potem, ko bo Slovenija svobodna, demokratična in pluralna družba. Zato se mi zdi pomembno, da najprej osvetlimo zgodovino in idejne vire laičnosti, da bi potem lahko predlagali novo, bolj humano in družbeno koristno obliko laičnosti.

### 1. Začetki laičnosti

Poleg številnih novosti, ki jih je krščanstvo prineslo v človeško skupnost, je tudi povsem novo in izvirno pojmovanje odnosov med versko skupnostjo in državo. Božje kraljestvo namreč, ki ga je oznanjal in vzpostavljajl Kristus, ni od tega sveta, vendar pa se začenja in gradi sredi svetnih kraljestev. J. J. Rousseau, pri katerem so se navdihovali številni zagovorniki laičnosti, je opazil to krščansko posebnost in jo obsojal: »Jezus je prišel vzpostaviti na zemljo božje kraljestvo. Ker je ločil teološki sistem od političnega, je država prenehala biti enotna in začeli so

se notranji razdori, ki niso nikoli prenehali pretresati krščanskih ljudstev.«<sup>1</sup> Drži, da je Jezus razlikoval med političnim in teološkim sistemom, ne pa tudi očitek, da je to slabo, saj je z vidika sodobne demokratične pluralne ureditve napetost, ki jo je iznašalo krščanstvo, postala gibalo družbenega življenja in sprememb. Res pa je, da v preteklosti, vsaj kratkoročno gledano, ni bila ta napetost vedno koristna, saj se je spreverčala v izključevanje. Dogajalo se je namreč, da je država preganjala in zatirala vernike in Cerkev, ti pa so se svetu umikali in ga obsojali, namesto da bi se bili spoprijeli z njegovimi problemi.

Cerkev je vedno iskala sožitje z državo in je v skladu s časom te odnose tudi izražala v svojem nauku. Vodilo njenega razmišljanja so bile Jezusove besede: »Dajte cesarju, kar je cesarjevega, in Bogu, kar je božjega« (Mt 22,21). Če odmislimo popolno državno ignoriranje in preganjanje Cerkve: ateokracijo, so se v zgodovini izoblikovali trije modeli odnosov med državo in Cerkvijo: teokracija, galikanizem/jožefinizem in laičnost. V teokraciji duhovno obvladuje časno (sekularno); kadar si svetni vladarji podrejujejo vero in Cerkev, govorimo o galikanizmu ali jožefinizmu; laičnost pa je, naj ponovim za koncilom (prim. CS 76,3), priznavanje neodvisnosti in avtonomnosti tako Cerkve kot države na njima lastnim področjih.

Laičnost se je v zgodovini pojavila najprej v pozitivni obliki, in sicer v novo ustanovljenih ZDA. Deklaracija o neodvisnosti iz 1776 omenja Boga narave, Stvarnika, Najvišjega sodnika veselja in Božjo previdnost, ne da bi razglasila katekrokoli veroizpoved za državno vero. To je razumljivo, saj so bili ameriški kolonisti večinoma pripadniki različnih sekt, ki so jih v Evropi preganjali. Ker so se morali ubadati s preživetjem, niso hoteli ponavljati evropske nestrpnosti in zgubljeni časa z verskimi vojnami. Zato že prvi amandma k ustavi (1791) prepoveduje kongresu, da »bi izdal kakršenkoli zakon o uzakonitvi kake religije ali o prepovedi njenega svobodnega uresničevanja.«<sup>2</sup> Družba je tako v celoti religiozna, pripadnost tej ali oni (krščanski) veroizpovedi pa je osebna zadeva, ki se države ne tiče. Tako splošno religioznost v ZDA so sociologi poimenovali civilna religija<sup>3</sup>. Ni treba posebej poudarjati, da se tvorca naše laičnosti niso navdihovali pri ameriškem zgledu. Navdihe zanjo so iskali v 19. stoletju pri francoski revoluciji in Marxu.

V Evropi je prva vzpostavila nove odnose med religijo/Cerkvijo in državo francoska revolucija, ko je Konvencija ločila religijo od države 21. januarja 1795. Toda že Napoleon je iz političnih razlogov omilil ta radikalizem in sklenil konkordat s Svetim sedežem. V njem je priznal katolištvo kot religijo, ki jo izpoveduje večina Francozov, priznal pa je še protestantski veroizpovedi in judovstvo. Tako je nastal kompromis med staro konfesionalno državo in novo laično nekonfesionalno. Vse 19. stoletje so se v Franciji bili boji med zagovorniki konfesionalne (katoliške) države in laične. Končno je 9. decembra 1905 skupščina razglasila ločitev Cerkve od države. Francija je po negotovem stoletnem boju postala laična država.

Razumljivo je, da se je med boji, revolucijami in državljanskimi vojnami napočilo veliko sovraštva in fanatizma; to se je poznalo pri zagovornikih laične države kot tudi pri njihovih nasprotnikih. Zaradi tega je laičnost postala v Franciji neke vrste religija: laicizem, ki je po zgledu prej netolerantnega katolištva neusmiljeno preganjal katoliško Cerkev. Viviani, eden od zagovornikov laicizma, je 1906 zapisal: »V preteklosti smo se trudili za nevernost; človeško zavest smo iztrgali vernosti. Na nebu smo ugasnili luči, ki jih ne bo nihče več prižgal.« Za uresničitev teh ciljev niso hoteli več prelivati krvi, marveč so za to uporabljali šolo. Isti Viviani je še zapisal: »Nevtralnost šole je bila vedno laž. Nikoli nismo imeli drugega namena, kot da napravimo protiversko univerzo, in to dejavno, angažirano in bojovito.« Jules Ferry, oče laične šole, pa je v zvezi z vzgojo deklet vzkliknil: »Dr-



žavljani, izbrati morate: ali bo ženska pripadala znanosti ali Cerkvi, za cilj pa si je zastavil, »da bi organiziral človeštvo brez Boga.« Tudi Cerkev in državo so ločili, da bi »ločili Cerkev od ljudstva, družin in posameznikov« (Buisson).<sup>4</sup> Toda po dveh svetovnih vojnah so se Francozi spravili in laicizem je zamrl, država pa je zavzela pozitiven odnos do vere in Cerkve.

## 2. Ovira za sodobnega človeka in družbo

Ameriško obliko laičnosti so navdihovali pragmatični razlogi, zato so ZDA materialno in duhovno uspešne od ustanovitve naprej, ker so znale združevati in vključevati v delo za skupni blagor različne krščanske veroizpovedi, čeprav je treba resnici na ljubo priznati tudi to, da je bilo katolištvo dejansko drugorazredno vse do šestdesetih let našega stoletja. Nasprotno pa je bila francoska oblika laičnosti izključujoča, negativna in avtoritarna, ker je bila ideološka. Njeno izhodišče je vredno spoznati in preveriti njegovo veljavnost, saj stoji na njem tudi dosedanja laičnost pri nas.

Tvorci negativne laičnosti so bili privrženci racionalistične ideologije zgodovine. Ta je zagotavljala, da bo religija izginila iz družbenega in osebnega življenja, ko bo razsvetljeni razum suvereno zavladal človeštvu. Neomajen napredek in vsemogoč razsvetljeni razum naj bi vodila naravnost v srečno družbo brez verskega mračnjaštva in tega, da bi človek izkoriščal človeka. Toda to slepo vero v napredek in razum je življenje ovrglo na vseh področjih človekovega življenja.

### a) Svobodonosne religije in meje racionalnosti

Čas je pokazal, da so religije bolj trdožive in potrebne človeštvu, razsvetljeni razum pa manj uspešen, kot so predvidevali tvorci novega človeštva. Verstva še vedno obstajajo in jih ni mogoče izkoreniniti ne iz človekovega srca ne iz družbe. Bo verjetno bolj držalo, da je religioznost ena bistvenih in neodtujljivih človeških razsežnosti, ki pa se v zgodovini različno manifestira. Pogled v preteklost živih verstev kaže na njihovo izredno prilagodljivost novim družbenim in človeškim okoliščinam.

Še več. Priče smo nenavadnemu preobratu. Fanatizem in mračnjaštvo sta namreč zamenjala stran. Če sta bila svojčas na strani religije, ju sedaj srečujemo pri preganjalcih religije, osvoboditeljih človeštva in prerokih svetle prihodnosti. Danes je npr. krščanstvo med branilci civilizacijskih in kulturnih vrednot, ki jih razsvetljeni razum v svojem sekularnem pohodu brezobzirno uničuje. Cerkve so postale redke oaze svobode in spoštovanja človeka, kjer najdevajo ljudje zatočišče in oporo pred totalitarno oblastjo, ki se sicer ponaša z znanstvenostjo in svobodoljubnostjo.

K temu je treba dodati, da je tudi razsvetljeni razum pred vse večjim številom nerešljivih vprašanj, ki jih je sam ustvaril, na nje pa ne more sam odgovoriti. O blagodejnosti znanosti in tehnike nihče ne dvomi, toda nihče več si ne more zatiskati oči pred usodnimi posledicami njune moči. Pomislimo le na manipulacije z atomom, na genetiko in nevrologijo, na zapletenost svetovnega gospodarskega in denarnega sistema, ekologijo... Danes ni več aktualno vprašanje, kaj zmoremo, ampak, do kod človek (še) sme. Na ta vprašanja pa ne more odgovarjati stroka, saj jo zanimajo le nova spoznanja. Ustrezne odgovore lahko poišče in izdela samo etika. Zato človek ne more nepustiti zadnje besede in odločitve tehnokratom, pa tudi pred relativizmom ne sme kloniti. Res ne more biti vsak posameznik strokovnjak na vseh področjih, toda povsod, kjer znanost in tehnika, denar in politika posegajo v temelje življenja in sožitja, mora posameznik ohraniti sposobnost od-

ločanja, saj bi se v nasprotnem primeru odrekel svoji človeškosti, odgovornosti in svobodi. To pa bi bilo ravno nasprotno od emancipiranega človeka, ki so ga privrženci čiste racionalnosti zanosno napovedovali. Prav triumf te racionalnosti bi bil danes nedvomno usoden poraz za človeka.

## **b) Brez preteklosti, brez identitete**

Dolgočasen je, kdor še danes pravi, da je svet ena sama velika vas, saj to dejstvo prav bode v oči. Ljudje različnih ras, kultur in verstev se srečujejo, sodelujejo in vse bolj tudi spoznavajo. V tej raznolikosti pa je mogoče obstati, ne le če poznamo druge, marveč če najprej vemo, kdo sploh smo. Zato se evropski človek ponovno sprašuje, kdo je. Isto vprašanje je za slovenskega človeka še toliko bolj neizogibno, ker tudi Evropejec ni smel več biti, ampak so ga (pre)kovali miti o diktaturi proletariata, »bratstvu i jedinstvu« ter bajke na temo »še pomnite, tovariši«.

S ponovnim ozaveščanjem tisočletne evropske identitete, bomo znova srečali krščanstvo, in mi Slovenci, še zlasti katolištvo. To je namreč vgrajeno v našo narodno identiteto, zato je razčiščevanje odnosov z njim dejansko usodno. Morda bo kdo, ki še ni dojel vloge in pomena religije v sodobnem svetu, samo zamahnil z roko, češ, to je zasebna ali pa preživeta zadeva. Za tega svet še ni vas, ker živi na vasi, daleč od sveta. Le peščica ljudi v »krščanskem« svetu se ima za ateiste, medtem ko je štiri milijarde nekristjanov religioznih. In ti ljudje nas prepoznavajo tudi, če ne predvsem, po krščanstvu. V primerjavi z njimi je prav to naša pomembna razpoznavna lastnost.

Če naša preteklost, pa tudi sedanost!, in »sosedje« govorijo o naši krščanski zaznamovanosti, potem bi bilo morda le modro, da spremenimo negativen odnos do krščanstva. Kako naj prav to sestavino naše identitete enačimo kratko malo z mračnjaštvom in fanatizmom? Ali ne bi bilo bolj zdravo, da si znova preudarno prisvojimo svojo dediščino in jo oplemenitimo s pridobitvami sodobnega sveta, kot pa da jo črnimo in pljuvamo po njej? Sicer pa naj jo še tako tajimo in zatiramo, je del nas in nas brez nje ne bi bilo? Ali se zavedamo, da demokratična družba, družba stalne in institucionalizirane debate ter človekovih pravic, ni razumljiva (je sploh možna, se sprašujejo nekateri politologi!) brez krščanskega simbolnega ozadja?

Zopet je nastal obrat: za ideologe sekularizacije se razum emancipira z zmago nad religijo (krščanstvom), za sodobne analitike evropske civilizacije, pa bi se razum nikoli ne zavedel sebe brez krščanske religijske podlage. Krščanska simbolika<sup>5</sup> se kaže kot trajni vir sekulariziranega razuma in demokratičnih družbenih odnosov.

## **c) Nova vprašanja o laičnosti**

Negativna laičnost je danes očitno ovira za človekov in družbeni vsestranski razvoj. Njeni racionalistični temelji in načela so se porušili, tako da ne more več reševati sodobnih problemov. Njeno nemoč čutimo na različnih področjih.

Tako npr. laična šola, ki je bila kovačnica novega človeka, ne usposablja ljudi za življenje. Po racionalističnem načelu še vedno kopiči znanje in potaplja šolarje v oceanu informacij. V šoli sta prevladali znanost in tehnika ter seveda uradna neživljenjska in protihumana ideologija. Ker pa je človekovo dojetje in sprejemanje omejeno, se postavlja vprašanje, po kakšnem načelu izbirati znanje. Zakaj to in ne ono? Toda ali lahko znanje selekcioniramo, ne da bi bili v sekularni laiciistični viziji obtoženi mračnjaštva? Tudi če bo v šoli v svobodni Sloveniji ukinjena

dosedanja ideologija, kar ne bo lahko, saj je ta rak zasejal metastaze povsod, bo še vedno ostalo odprto vprašanje laičnih načel. Z njimi ni namreč več mogoče ozdraviti šolstva, ker ga sami hromijo.

Recimo, da se pripadniki laičnosti zavejo nemoči izobraževanja pred nepopolno količino novih znanj in se odločijo za vzgojo. Tako šola ne bi bila več samo informativna ustanova, marveč tudi vzgojna. Toda kakor hitro govorimo o vzgoji, smo se že odločili za določen pogled na človeka, določeno moralo, da, celo duhovnost. S tem pa seveda prekršimo toliko poveličevano laično nevtralnost šole. Recimo, da premagamo to oviro. Na katero moralo bomo oprli vzgojo?

Te naloge gotovo ne more izpeljati laična morala, saj je danes povsem odsotna pri reševanju velikih in perečih vprašanj našega časa. Kolikor pa se še oglašča, je zaradi svojega racionalizma podrejena tehnokraciji, zato ostaja nema pred temeljnimi vprašanji, kot so npr. tista v zvezi z začetkom in koncem življenja, ipd. Ta morala je v bistvu sekularizirani posnetek katoliške morale in se je izčrpala, ker nima več tega nasprotnika ali pa je ta toliko napredoval, da se do njega ne zna več opredeliti. Ker njen racionalizem ni simbolno in čustveno zakoreninjen, poraja le še enodnevne ali neizvedljive predpise. Tako jalovo moralo dobro poznamo pri nas pod imenom socialistična. V teoriji je sicer zelo leporečna, v življenju pa sintonim za nedelavnost, nepoštenost, prisvajanje družbene lastnine...

Kriza negativne laičnosti pa ni prizadela le šolstva, ampak tudi osnove družbenih vezi. Kaj naj še povezuje različne skupine, interese in ideologije? Družba ne more obstajati brez predstave o svoji enotnosti. Toda kje jo najti v pluralnem svetu? Ta vprašanja kažejo, da sekularizacija, ki je porinila religijo na obrobje družbe, ne vodi k trdni in dokončni družbi, ampak da je v končni fazi zamajala tudi državo in družbo. Na splošno se poznavalci sodobne družbe strinjajo, da je tradicionalno družbeno vez (religijo npr.) zamenjala komunikacija razlik, ki sestavljajo družbo. Družbena enotnost ni dana več vnaprej v eni religiji, filozofiji ali ideologiji: sedaj se postavlja in preverja v institucionalizirani debati in stalni izmenjavi. Razlike torej ne škodijo družbenim vezem, kot je to mislila laična doktrina in pred njo Rousseau, ampak ravno sprejemanje in priznavanje razlik plete ta družbene vezi in krepita družbo.

Laična država je nastala tako, da je vse verske in idejne razlike izrinila iz javnosti, da bi zagotovila mir. Moderna država pa ni nič manj laična, če pritegne v komunikacijo različna verska, filozofska in moralna izročila, ki sestavljajo družbo. Seveda lahko poteka dialog le, če se posamezna izročila odpovedo absolutnim stališčem in prepričanju, da so le ona nosilci družbene vezi. Kakor je moderni družbi v pogubo, če zavrača izročila, ki jo nosijo, tako ji je v rešitev, če se opira na njih, kadar se sooča z novimi problemi, še zlasti etičnimi. Zato bo država resnično delala v prid skupni blaginji, če bo sposobna in dovolj pogumna, da organizira in spodbuja dialog med temi izročili. Pri nas ji bo to toliko lažje, ker ima opravka s krščanstvom, ki je religija Besede in komunikacije (celo v Bogu) in za katero lahko ravno zato brez pretiravanja rečemo, da je religija sodobnosti.

### **3. Za pozitivno laičnost pri nas**

Po moderni državi hrepenimo tudi v Sloveniji, kjer smo doslej imeli totalitarno državo z agresivno komunistično ideologijo. Razumljivo je, da taka država ni mogla priznavati ne civilne družbe ne nobenega drugega nazora, kaj šele kakšen pluralizem, kjer bi se različne ideje in interesi organizirano izražali. Nasprotno, vse poskuse v smeri pluralizma je neizprosno zatirala.

Žrtev državnega terorja so bili tudi verniki in njihova skupnost, ki so bili pravzaprav edini organiziran ostanek civilne družbe v totalitarni normalizaciji slovenske družbe. Zato ni nič nenavadnega, da je še pred petimi leti naš sociolog M. Kerševan videl določene možnosti za delovanje Cerkve le, če sprejme uradno ideologijo: »Pogoj za to je, da sprejme temelje sodobne socialistične nacionalne ideologije in tako ne zbuja suma, da hoče oblikovati konkurenčno nacionalno ideologijo (temveč le da skuša od znotraj spremeniti tiste posamične elemente, ki jih kot cerkev ne more sprejeti). V nasprotnem primeru bodo njene 'moralne sodbe' in njeno 'služenje narodu' še naprej tolmačeni kot poseganje v dnevno politiko in oblikovanje konkurenčne ideologije.«<sup>6</sup> Vsekakor nenavadno, da se sociolog moderne družbe boji konkurenčnosti na ideološkem področju. Očitno si družbo predstavlja po rousseaujevsko, kjer naj bi ne bilo ločitve med političnim in teološkim sistemom, s tem da je teologija v službi politike.

Danes, ko se ruši totalitarna oblast in je njena ideologija izpuhtela, lahko ocenjujemo rezerviranost slovenske Cerkve do nje kot pomemben prispevek v boju za pluralno in demokratično družbo. Kot del civilne družbe je namreč s svojo navzočnostjo, dejavnostjo in besedo vedno znova opozarjala, da ni mogoče izenačiti slovenske družbe s partijsko in ideološko državo. Očitno je bilo tedaj priznanemu sociologu do tega, da država ostane še naprej totalitarna, saj nadaljuje: »Mislim, da ni razlogov in pogojev, da bi slovenska socialistična nacionalna ideologija opustila svojo izrecno areligioznost in sekularno naravo, kot tudi, da bi v Sloveniji opustili dosledno uresničevanje načela o ločitvi cerkve od države. Ni tudi razlogov, da ne bi javni/skupni/obvezni družbeni prostor še nadalje ostal zaprt za religiozno in ateistično raznolikost, rezerviran le za tako ravnanje, ki je sposobno dati specifične religiozna ali protireligiozne karakteristike v oklepaj.«<sup>7</sup> Pri vsej širini avtor namreč preze, da so bili nosilci »socialistične nacionalne ideologije« ateisti, racionalisti in scientisti — vsi fanatični nasprotniki religije in Cerkve —, ki so določali vsebino areligioznosti in sekularnosti kot tudi vsebino načela o ločitvi Cerkve od države. Da je bila laičnost, ki smo jo poznali pri nas, še bolj negativna kot tista, ki so jo nekoč poznali Francozi, ni dvoma, saj je bila zabeležena z marksističnim pojmovanjem religije in v službi totalitarne oblasti.

Seveda to ne pomeni, da se zavzemam za ukinitvev načela o ločitvi Cerkve od države, saj smo videli, da ga je koncil potrdil, gre mi le za to, da bi to načelo dobilo pozitivno vsebino, ki bo v skladu s civilizacijskimi pridobitvami zahodnih demokracij in z našo kulturo, ki se ni začela 1945 leta. Ko bomo kdaj premagali ideološke in laicistične predsodke, to dediščino 19. stoletja in marksizma, ter v polnosti zaživel v pluralni družbi, kjer bo država skrbela za nemoteno debato o vseh življenjskih vprašanjih svojih članov, bodo rešena tudi sekundarna vprašanja, povezana z negativno laičnostjo kot npr. gmotni položaj verskih skupnosti, pravni položaj cerkvenih šol, itd.

Seveda pa se moramo dialoga in skupnega iskanja še le učiti, tako verniki in Cerkve kot politiki in država, pa tudi znanstveniki in stroka. Sodelovanje v komunikaciji ni lahko za nikogar. Predstavnik morale in religije ni več v lagodnem položaju nad družbenim vrenjem, odkoder predpisuje norme, ne da bi se zmenil za njihove praktične učinke. Oblastnik je ob moč in nedotakljivost, njegova oblast pa je odvisna od njegove sposobnosti, da spodbuja in uspešno vodi komunikacijo v družbi. Strokovnjak se mora sprijazniti s tem, da so kriteriji o vrednosti in veljavnosti njegove dejavnosti zunaj nje: v etiki. Toda vse to je mogoče, saj je od tega odvisna naša prihodnost.

<sup>1</sup> J. -J. Rousseau, *Du Contrat Social*, VIII.

<sup>2</sup> Navaja L. de Naurois, *Eglise et état*, v *Encyclopaedia universalis*, t. 6, Paris, 1985, 690—695.

<sup>3</sup> R. Bellah, ki je vpeljal pojem civilne religije v sodobno sociologijo, ga takole opredeli: »Čeprav so bila osebna religiozna verovanja, kulti in versko združevanje smatrana za strogo privatno zadevo, ima velika večina Američanov neke skupne elemente religiozne usmeritve. Ti so imeli bistveno vlogo v razvoju ameriških institucij in še vedno dajejo religiozno razsežnost ustroju in pogonu ameriškega življenja s politično sfero vred. Ta javna in skupna religiozna dimenzija je izražena v sklopu verovanj, simbolov in ritualov, ki jih imenujem ameriška civilna religija. Inavguracija novega predsednika je pomemben ceremonial v tej religiji, saj med drugim reafirmira religiozno legitimnost najvišje politične avtoritete.« Navaja M. Kerševan, v *Religija in slovenska kultura*, Ljubljana, Partizanska knjiga, 1989, 27. M. Kerševan še opozarja na odnos civilne religije do cerkvene: »Civilna religija je način obstoja religije, ki ne zanika cerkvenih religij in obstoja religije kot cerkvene religije, ampak nastane ob njej, iz nje in tudi zaradi nje v tem smislu, da nastaja zaradi specifičnega načina obstoja cerkvene religije kot univerzalne in hkrati specializirane institucije.« Prav tam, 35.

<sup>4</sup> Navaja L. de Naurois, *Laïcité*, v *Encyclopaedia universalis*, t. 10, Paris, 1985, 927.

<sup>5</sup> Z izrazom simbolika označujemo učinkovite verske predstave, ki povezujejo ljudi v skupnost, določajo vsebino medčloveških in družbenih odnosov ter ustvarjajo določeno podobo sveta in določajo človekovo mesto v njem. Te predstave so predracionalne v tem smislu, da jih razum predpostavlja in so njegovo življenjsko okolje. Tako je npr. predstava o Stvarniku osvobaja človeka od strahov pred duhovi in božanstvi v naravi, tako da jo ne le občuduje, ampak tudi preučuje, da bi ji zagospodaril. Predstava, po kateri smo po Jezusu vsi božji otroci in bratje/sestre med sabo, je podlaga za enakopravnost vseh ljudi.

<sup>6</sup> M. Kerševan, *Religija in slovenska kultura*, Ljubljana 1989, 75.

<sup>7</sup> M. Kerševan, prav tam, 76.



Anton Štrukelj

## Bibliografija nadškofa dr. Alojzija Šuštarja

Ob sedemdesetletnici dr. Alojzija Šuštarja, ljubljanskega nadškofa, slovenskega metropolita in velikega kanclerja Teološke fakultete v Ljubljani, je bila sestavljena njegova bibliografija. V ljubljanskem bogoslovnem semenišču je Marijina kongregacija 14. novembra 1990 poklonila našemu nadpastirju 180 strani obsegajoči seznam njegovih pisnih del. Po novem letu 1991 bo Družina izdala njegovo celotno bibliografijo.

Bogoslovni vestnik objavlja v tej številki, ki je posvečena velikemu kanclerju Teološke fakultete, seznam njegovih knjig in razprav, ki so nastale v letih 1950—1990.

### A KNJIGE

#### 1951

- 1 **De caritate apud Joannem apostolum**, Doktorska disertacija PUG Roma 1951, 78 str. Objavljeno tudi v reviji *Verbum Domini* 28(1950)110—119; 129—140; 193—213; 257—270; 321—340. (Glej B 3).

#### 1965

- 2 **Von der Ehrfurcht**, Luzern 1965, 54 str.

#### 1966

- 3 **Geheimnis Mensch. Ehrfurcht vor dem erwachsenen Menschen**, Luzern 1966, 22 str.

#### 1967

- 4 **Gewissensfreiheit**, Theologische Meditationen Nr. 17. Einsiedeln-Zürich-Wien 1967, 77 str. 2. izd. 1968, 3. izd. 1969. Italijanski prevod: **La libertà di coscienza**, Meditazioni teologiche N. 16, Brescia 1969. Hrvaški prevod: **Sloboda savjesti**, Teološke meditacije št. 10, Zagreb 1982. Slovenski prevod: **Svoboda vesti**, v: Alojzij Šuštar, Vest. Zbirka Versko izobraževanje odraslih, 2. knjiga, Ljubljana 1991 (v tisku).

## 1968

- 5 **Friede als Auftrag.** Papst Paul VI. über den Frieden, Luzern 1968, 141 str.

## 1971

- 6 **Pastirsko pismo švicarske škofovske konference o spovedi in pokori.** Rok. 43 str. Skripta za pastoralno teologijo, CDSB Ljubljana 1971.

## 1976

- 7 **Einheit und Vielfalt in der Kirche,** Bern 1976, 32 str.

## 1978

- 8 **Treue,** Ingenbohl 1978, 99 str.

## 1979

- 9 **Zakrament sprave** (skupaj s Š. Steinerjem), Ljubljana 1979; vsebuje: Delo, prosti čas in zakrament sprave, 27—44; Lastninski odnosi in zakrament sprave, 45—60 ter Govorjenje in zakrament sprave, 61—75.

## 1980

- 10 **Prenova v Cerkvi,** Celje 1980, 143 str.

## 1985

- 11 **Pismo slovenski mladini,** Ljubljana 1985, 81 str.

## 1986

- 12 **Na razpotjih časa,** Ljubljana 1986, 296 str.

## 1988

- 13 **Kako prav živeti?,** Ljubljana 1988, 40 str.

## 1990

- 14 **Prehojena pot,** Celje 1990, 243 str.



1991

- 15 **Vest**, Ljubljana 1991 (v tisku).
- 16 **Služba sprave**. Rok. 78 str. Gradivo za knjigo s petimi poglavji. Zasnova priročnika za duhovnike. Ljubljana 1979. (Doslej neobjavljeno).

## B RAZPRAVE

1946

- 1 **Poudarki Pija XII. v katoliškem socialnem nauku**, objavljeno pod psevdonimom **T.R.**, v: Nova doba. Revija slovenskih akademikov 1, jul.—avg. 1946, 18—26.

1947

- 2 **Katoliški svetovni nazor**, objavljeno pod psevdonimom **T.R.**, v: Nova doba. Revija slovenskih akademikov 2, št. 3—4 1947, 6—17.

1950

- 3 **De caritate apud Sanctum Joannem**, v: Verbum Domini 28(1950)110—119; 129—140; 193—213; 257—270; 321—340. (Glej A 1)

1954

- 4 **Marija in duhovnik**, v: Omnes unum (odslej okr. OU) 1(1954)6—15; 39—42.
- 5 **Analogija med Marijo in duhovnikom**, v: OU 1(1954)68—73.
- 6 **Marija in duhovnik**, v: OU 1(1954)99—104.

1955

- 7 **Moderna filozofija in teologija**, v: OU 2(1955)3—10.
- 8 **Pij XII. in Katoliška akcija**, v: OU 2(1955)1—11; 148—158.
- 9 **Anliegen der Theologie heute**, v: Orientierung 19(1955)58—60.
- 10 **Die religiöse Krise der Gegenwart**, v: Orientierung 19(1955)149—153; 180—184.

## 1956

- 11 Sören Kierkegaard — ob stoletnici njegove smrti, v: Meddobje 2(1956) 251—254.

## 1957

- 12 Mednarodni kongres za laični apostolat, v: OU 4(1957)174—176.

## 1957

- 13 **Der Laie in der Kirche**, v: Fragen der Theologie heute, Einsiedeln—Zürich—Köln 1957, 519—548; 2. izd. 1958; 3. izd. 1960.  
Francoski, holandski, angleški in španski prevod.  
Španski prevod: **El seglar en la Iglesia**, v: Orbis Catholicus. Revista iberoamericana internacional, Barcelona 1961, 278—315.

## 1958

- 14 **Quid de laicis?**, v: OU 5(1958)39—43.

## 1959

- 15 **Zur Problematik des Philosophieunterrichtes an höheren Schulen**, v: Orientierung 23(1959)163—164; 25(1961)198—200, 211—212, 257—258.  
16 **Nekaj imen iz sodobne nemške književnosti**, v: Meddobje 4(1959)177—195.

## 1960

- 17 **Welche Möglichkeiten bietet der Philosophieunterricht an den höheren Schulen?**, v: Schweizer Schule (odslej okr. S.Schule) 46(1960)737—741.

## 1961

- 18 **Drugi vatikanski koncil — veliko upanje?**, v: OU 8(1961)1—9.  
19 **Sinn für Proportionen oder die tätige Nächstenliebe als Lebensform**, v: Der grosse Entschluss, Wien 16(1961)256—259.  
20 **Sinn für Proportionen**. Die tätige Nächstenliebe als Lebensform, v: S.Schule 48(1961)441—444.  
21 **Die Verwertung der Hl. Schrift im Religionsunterricht**, v: S. Schule 48(1961)257—260.

## 1962

- 22 **Sodobna bogoslovna vprašanja**, v: OU 9(1962)31—43.

## 1963

- 23 **Vpliv tehnike na versko življenje in dušno pastirstvo**, v: OU 10(1963)14—40.  
24 **Vprašanja sodobne katehetike**, v: OU 10(1963)61—72.

## 1964

- 25 **Koliko otrok v družini?**, Knjižice št. 45, Trst 1964, 5—28.

## 1965

- 26 **Gewissen und seelsorgliche Erziehung zur persönlichen Entscheidung**, v: Anima 20(1965)63—72.  
Povzetek v španščini v: Selecciones de teologia 4(1965)281—286.  
Slovenski prevod: **Vest in dušnopastirska vzgoja za osebno odločitev**, v: Alojzij Šuštar, Vest. Zbirka Versko izobraževanje odraslih, 2. knjiga, Ljubljana 1991 (v tisku).  
27 **Das gegenwärtige Ethos der Ehe**, v: Schweizer Rundschau (odslej okr. S. Rundschau) 64(1965)198—208.  
28 **Die Gewissensfreiheit der Christen**, v: S.Rundschau 64(1965)209—219.

## 1966

- 29 **Gewissensbildung**, v: Handbuch der Elternbildung, Einsiedeln—Zürich—Köln 1966, I.Bd., 427—451.  
Hrvaški prevod: **Odgoj savjesti**, v: Teološke meditacije 11, Zagreb 1983, 38 str.  
Slovenski prevod: **Vzgoja vesti**, v: Vest. Zbirka Versko izobraževanje odraslih, 2. knjiga, Ljubljana 1991 (v tisku).  
30 **Kirche und Presse**, v: Presse im Spannungsfeld von Kirche, Partei und Staat, Flüeli—Ranft OW 1966, 1—16. Ponatis v: S.Rundschau 66(1967)165—177.  
Francoski prevod v: Journalistes catholiques (Paris) 1967.  
31 **Norm und Gewissen**, v: Der Feldprediger/L'aumonier militaire, März 1966, 16—30.  
32 **Zur Priesterausbildung**, v: S.Rundschau 65(1966)4 —423.

## 1967

- 33 **Die Entwicklung der moraltheologischen Reflexion über Krieg und Frieden. China und Vietnam: Herausforderung unseres Gewissens**, v: Offene Wege 6, Einsiedeln—Zürich—Köln 1967, 97—127. Ponatis v: S.Rundschau 66(1967)435—450. Tudi francoski prevod.  
34 **Was heisst das eigentlich: ein mündiger Laie — ein mündiger Christ?**, v: Civitas 23(1967)127—138.

## 1968

- 35 **Das Priesterbild des Zweiten Vatikanischen Konzils**, v: F. Enzler, Priester —Presbyter. Beiträge zu einem neuen Priesterbild, Luzern 1968, 37—52.
- 36 **Priesterlicher Lebensstil nach dem Zweiten Vatikanum**, v: F. Enzler, n.d., 103—117.
- 37 **Bekennnisverschiedene Ehen in moraltheologischer Sicht**, v: Christliche Ehe und getrennte Kirchen, Freiburg 1968, 75—80.
- 38 **Moraltheologische Fragen der Herztransplantation**, v: S.Rundschau 67(1968) 140—151.
- 39 **Erziehung zur Mündigkeit**, v: S.Schule 55(1968)551—555.

## 1970

- 40 **Moralna teologija pred novimi nalogami**, v: BV 30(1970)173—186.
- 41 **Die Bischöfe begrüßen die Vereinigung missionarische Gruppen**, v: Laien als Mitarbeiter der Bischöfe. Referat anlässlich der Kaderschulung in Dulliken 11./12. Oktober 1970, 3—13.
- 42 **Die Bischöfe haben Wünsche an die Vereinigung missionarischen Gruppen**, v: Laien als Mitarbeiter der Bischöfe. Referat anlässlich der Kaderschulung in Dulliken 11./12. Oktober 1970, 14—27.

## 1972

- 43 **Svoboda vesti kot izraz človekovega dostojanstva**, v: Znamenje 2(1972) 437—447.

## 1973

- 44 **Odnos med moralnim zakonom in vestjo**, v: BV 33(1973)185—200.
- 45 **Zur strafrechtlichen Regelung des Schwangerschaftsabbruchs — Fristelösung und Indikationenlösung**. Ein Diskussionsbeitrag, v: Civitas 28(1973) 604—619.

## 1975

- 46 **Weg in die Zukunft zeigen**, v: G. Denzler, Papsttum heute und morgen, Regensburg 1975, 198—201.
- 47 **Vzgoja vesti kot stalna naloga kateheze**, v: BV 35(1975)113—126.
- 48 **Moralna kateheza po koncilu**, v: BV 35(1975)1—15.
- 49 **Das Buch als Lebensbegleiter**. Razprava, podpisana s škofovim imenom (dr. Johannes Vonderach), v: Librarium 18(1975)2—8.

## 1976

- 50 **Europäische Bischofskonferenzen und Europa**, v: Pastoralblatt 11/1976, 327—334.

## 1977

- 51 **Vloga vere, upanja in ljubezni pri krščanski zrelosti** v: BV 37(1977)286—302.  
52 **Geht die Schlussakte von Helsinki auch die Kirche etwas an?**, v: Pastoralblatt 1/1977, 18—24.

## 1978

- 53 **Zakrament sprave v božji razsežnosti**, v: BV 38(1978)140—161.  
54 **Pomen diakonije v pastoralni**, v: BV 38(1978)389—405.  
55 **Diakonie in einer erneuerten Pastoral**, v: Diakonia 9(1978) 77—91.  
56 **Kirche und Europa**, v: Christen für Europa (Hrsg. von H. Tenhumberg und H.-J. Grossimlinghaus), Würzburg o.J., 152—185.

## 1979

- 57 **Novejši moralnoteološki pogledi na naravni zakon**, v: BV 39(1979)321—340.

## 1982

- 58 **Moč poštenja v medčloveških odnosih**, v: Bomo preživel?, Celje 1982, 183—213.

## 1983

- 59 **Nedelja — praznik za človeka**, v: BV 43(1983)3—14.  
60 **Europa, öffne die Tore für Christus!**, v: Christen bauen Europa. Pastorale Initiativen zur Einigung Europas. Festgabe zum 20. Bischofsjubiläum für Bischof Dr. Josef Stimpfle, Donauwörth 1983, 108—111.

## 1984

- 61 **Brücken bauen und Gemeinsames entdecken.** Über einige Aufgaben der Christen in Europa, v: Pro fide et iustitia. Festschrift für Agostino Kardinal Casaroli zum 70. Geburtstag, hrsg. von H. Schambeck, Berlin 1984, 475—488.  
Poljski prevod: **Budować mosty i odkrywać to, co wspólne.** O niektórych zadaniach chrześcijan w Europie, v: Chrześcijanin w świecie, Warszawa 181/1988, 17—30.

## 1987

- 62 **Ist Europa noch christlich?**, Verheissung und Anstoss. Festschrift für Josef Amstutz zum 60. Geburtstag, Luzern 1987, 81—104.  
Slovensko: **Ali je Evropa še krščanska?**, v: Kristjanova obzorja 2/6 (1987)3—18.  
63 **Kristjan v procesu humanizacije sveta**, v: Na pragu tretjega tisočletja, Celje 1987, 369—383.

1989

- 64 **Die Situation der Christen in Jugoslawien und ihr Verhältnis zu Europa**, v: 39. Internationaler Kongress »Kirche in Not«. Christen im Osten: Hoffen auf Europa?, Königstein 1989, 46—66.

1991

- 65 **Teološki temelji narodne svobode**. Rok. 9 str. Izide v: Dom in svet 1991.

Poleg tukaj objavljenih knjig in razprav je nadškof dr. Alojzij Šuštar napisal še 718 člankov v raznih tujih in domačih revijah in časopisih. Imel je nad 600 predavanj in 70 tečajev duhovnih vaj, ki so večinoma v rokopisu. V tisku pa je izšlo še: 43 govorov, 107 intervjujev, 47 spremnih besed ali uvodov in 417 recenzij. V glavnem je pisal v nemščini in slovenščini. Pogosto je predaval tudi v italijanskem in francoskem jeziku. Številne njegove razprave, članke in predavanja so prevedli v angleški, španski, italijanski, holandski, poljski, hrvaški in slovenski jezik.

Pričujoča bibliografija je dokument nadškofove ustvarjalnosti, razgledanosti in delavnosti.

Ivan Pojavnik

## Navodilo kongregacije za katoliško vzgojo glede študija cerkvenih očetov

### Uvod

Kongregacija za katoliško vzgojo v bogoslovjih in študijskih ustanovah je 10. novembra 1989, na praznik sv. Leona Velikega, izdala posebno navodilo za študij cerkvenih očetov. Navodilo je namenjeno predstojnikom in teološkim učiteljem. To v času — beremo v uvodu — ko »zahaja neki svet, rojeva pa se drugi«. Naš čas je kljub mnogim razlikam podoben dobi cerkvenih očetov, ko se je potapljal antični svet in se je rojeval neki novi svet.

Cerkev je danes sredi velikega prehoda in sprememb, ki jih ta prinaša s seboj. Isto velja tudi za teologijo, saj je postavljena pred nove in težavne naloge. Da jih bo reševala uspešno, ne more in ne sme iti mimo dediščine cerkvenih očetov. Globalen pogled na zgodovino teologije razodeva, da se ni teološka refleksija nikoli odpovedala potrjevalni in orientacijski navzočnosti očetov. Nasprotno, prav živo se je zavedala, da je v očetih nekaj posebnega, neponovljivega in trajno veljavnega, ki živi naprej ter kljubuje minljivosti časa. »Cerkev še danes oživlja življenje, ki ga zajema iz svojih očetov; še danes se zida na strukturah, ki so jih postavili njeni prvi gradbeniki, v veselju in težavah svojega potovanja in svojih vsakdanjih naporov« (Janez Pavel II.).

V 20. stoletju je študij cerkvenih očetov prispeval k poglobitvi številnih teoloških vprašanj na različnih področjih. Ves pozitivni razvoj je povzel 2. vatikanski vesoljni cerkveni zbor. Danes upada poznavanje klasičnih jezikov zaradi propadanja humanistične kulture. To otežuje študij cerkvenih očetov.

Cerkev uresničuje 2. vatikanski koncil, a pri tem so nastopile tudi določene težave in ovire. Zaradi njih postajajo neplodna razna prizadevanja. Splošna pastorala in novi tokovi duhovnosti zahtevajo močno hrano in zanesljive vire duhovnosti. Spričo nerodovitnosti mnogih naporov nas spreletava misel o svežem dihu modrosti, ki preveva spise cerkvenih očetov. Teologija ne bo uspešno opravila svoje naloge v pokoncilskem času, če ne bo zajemala iz del očetov podobno kot tudi črpa iz Svetega pisma.

## I. Teološko snovanje po koncilu

### 1. Uresničevanje koncila

Za pravilno umevanje navodila Kongregacije je potreben globalni pogled na življenje Cerkve v zadnjem in sedanjem času. Duh Resnice, ki govori Cerkvam (prim. Raz 2,7), je posebno slovesno spregovoril na zadnjem vesoljnem cerkvenem zboru, da bi Cerkev pripravil za vstop v 3. tisočletje krščanske ere. Delo koncila je v svoji celoti potrditev iste resnice, ki jo Cerkev živi od začetka. Hkrati pa je to delo »prenova« ali »aggiornamento« iste resnice, ker upošteva razvoj Cerkve in človeške kulture v novem veku. V tem pogledu je koncilski »aggiornamento« podanašnjeje (posodobitev) večne resnice razodetja in je tako neka »novost«. Koncilski nauk je pot, po kateri mora napredovati Cerkev kot potujoče božje ljudstvo. A to zmore samo, kolikor učljivo sprejema mogočno delovanje Kristusovega Duha.

»V Cerkvi smo v pokoncilskem obdobju priče velikemu delu, da bi »novo« (»novum«), ki ga predstavlja 2. vatikanski koncil, pravilno preželo zavest in življenje posameznih občestev božjega ljudstva. Ob tem prizadevanju pa so nastopile težnje, ki ustvarjajo določene težave na poti uresničevanja koncila. Za eno od teh teženj je značilna želja po spremembah, ki pa niso vselej v sozvočju z učenjem in duhom 2. vatikanskega koncila, četudi se skušajo nanašati na koncil. Spremembe bi rade izrazile neki napredek, zato se imenuje ta težnja »progresizem«. Napredek je v tem primeru teženje v prihodnost, ki prelamlja s preteklostjo, ker ne upošteva vloge izročila, ki je temeljnega pomena za poslanstvo Cerkve, da bo mogla vztrajati v resnici, katero ji je izročil Kristus Gospod in apostoli ter jo marljivo ohranja cerkveno učiteljstvo. Nasprotna težnja, ki se navadno imenuje »konservatorizem« ali »integrizem«, se ustavlja v preteklosti. Ne upošteva namreč pravnega teženja v prihodnost, kot ga razodeva prav delo 2. vatikanskega koncila (Janez Pavel II., pismo 8. 4. 1988).

Cerkveno učiteljstvo avtentično razlaga zadnji koncil in uresničuje njegov »aggiornamento«. Pod njegovim karizmatičnim vodstvom potujoče božje ljudstvo koraka po pravi poti in ne skrene ne na desno ne na levo. Po koncilu pa smo priče nepričakovanega nastopa in razvoja progresizma in integrizma. Obe navedeni struji se premalo menita za tesno povezanost z živim cerkvenim učiteljstvom in za učljivo sprejemanje njegovih nauk. Takó se oddaljujeta od njega prav glede razlaganja koncila v določenih pomembnih točkah. S tem pa se obenem odmikata tudi od pravnega umevanja Sv. pisma in sv. izročila. Progresizem in integrizem si glede na horizontalno nasprotujeta. V dinamiki medsebojnega nasprotovanja vodita v sekularizacijo, ki jo vsak od obeh svojsko uvaja v Cerkev.

### 2. Teološki progresizem

Navodilo v št. 16 podaja splošen pogled na teološki progresizem. »Danes ne manjka pojmovanj in teoloških stremljenj, ki so v nasprotju z navodili odloka O duhovniški vzgoji (prim. št. 16). Ta posvečajo bore malo pozornosti pričevanju očetov ter na splošno pričevanju cerkvenega izročila. Omejujejo se na neposredno soočanje bibličnih podatkov s sociološko stvarnostjo in konkretnimi življenjskimi problemi, ki jih analizirajo s pomočjo antropoloških ved. Ti teološki tokovi odmislijo od zgodovinske razsežnosti verskih resnic in se jim ne zdijo prav nič pomembna neizmerna prizadevanja patristične dobe in srednjega veka. V takem



primeru je študij očetov skrčen na najmanjšo mero in je praktično vključen v globalno zavrnitev preteklosti.

Razne teologije našega časa, ki so stopile iz struge izročila, kažejo, kako je pri njih teološka dejavnost skrčena na goli »biblicizem« ali pa postanejo ujetnice lastnega zgodovinskega obzorja s prilagoditvijo različnim modernim filozofijam in ideologijam. Teolog je dejansko prepuščen sam sebi. Medtem ko meni, da je teološki delavec, pa s sploščanjem vsebine veroizpovedi na zgolj zemeljsko raven v resnici pospešuje historicizem, sociologizem, itd.« (št. 16).

V moči izročila Cerkev stalno vztraja skozi minljivo zgodovinsko dogajanje v resnici, ki jo je prejela od Boga. Ta večna resnica je presežna novost za vse čase. Prenaša se iz roda v rod v potujočem božjem ljudstvu, ki skozi čas roma v nebeško domovino.

Progresizem se zdi, da priznava za pravilno v teologiji to, kar je »novo«. Zaradi napačnega pojmovanja izročila spregleduje, da to, kar je »novo« pri zadnjem koncilu, je v nepretrgani povezanosti s sv. izročilom. Pri razlaganju koncilskega »novega« se odmika od sv. izročila. S tem pa postopoma splošča teologijo na pozemeljsko raven in se nekritično približuje modernim miselnim tokovom. Kar po vrsti se porajajo manjše in večje, včasih celo izredne teološke novosti. Te zbujajo pozornost mnogih ter jih pritegujejo. A ker so brez prave povezave z večno novim sv. izročila, so omenjene novosti nemalokrat »novotarije«. Prej ali slej se izkaže — ali pa se bo izkazalo — da so novotarije stare zablode, preoblečene seveda v sodobne modne modele.

Skrajni progresizem stopa iz velikega in spokojnega toka sv. izročila in trga povezanost s preteklostjo Cerkve. Nadnaravni koncilski »aggiornamento« polagoma nadomešča s sekularizirajočim. Na žalost postaja ujetnik moderne, a posvetne sedanjosti.

Dojemanje razodete resnice zahteva vzpenjanje na visoko goro teologije. Cerkevni očetje in veliki sholastiki so z neizmernimi napori kontemplacije in akcije plačali prodiranje v višave božjega razodetja, ki je vsebovano v sv. izročilu in v Sv. pismu. Progresizem se izogiba temeljitemu študiju patristike in sholastike in velikim naporom, ki so s tem združeni. S sestopanjem v moderni svet splošča vzvišene resnice razodetja na pozemeljsko raven.

»Negativno vpliva na patristični študij tudi določena enostranost, ki je danes opazna v raznih primerih pri eksegetičnih metodah. Moderna eksegeza, ki uporablja pomoč zgodovinske in literarne kritike, meče neko senso na eksegetični prispevek očetov. Ima ga namreč za preveč preprostega (simplicističnega) in v bistvu za nekoristnega za poglobljeno umevanje Sv. pisma. Takšne usmeritve obubožajo in popačijo naravo eksegeza, ker pretrgajo njeno naravno enoto z izročilom. Brez dvoma zmanjšajo cenitev in zanimanje za patristična dela« (št. 9).

Navodilo imenuje »biblicizem« takšno eksegezo, ki pretrga ali pa ne (zadostno) upošteva cerkvenih očetov pri razlagi Sv. pisma. Biblicizem je ena izmed gnostičnih struj, ki je v novem veku precej povezana s širjenjem protestantizma. V 20. stoletju je začel biblicizem močnejše stopati tudi v katoliško Cerkev, in to zlasti po 2. vatikanskem koncilu. »Protestantska reforma je izključila cerkveno učiteljstvo in je vsakega Kristusovega privrženca spravila v stik s »sola Scriptura« ter mu pustila, naj jo »svobodno raziskuje« (liber examen). Ali ni bilo nevarno, da bi tako svetopisemska resnica izgubila svoj enoumni pomen in bi se razdrobila na tisoče različnih in nasprotujočih si razlag? To dokazuje boleča zgodovina v razdeljevanju kristjanov, ki so še zdaj ločeni od katoliške Cerkve« (Pavel VI.). Ko biblicizem izključuje posredovanje izročila pri razlagi Sv. pisma, polagoma odpravlja tudi posredovanje cerkvenega učiteljstva.

Biblicizem meni, da je z razvojem »znanstvene« eksegeze nadkrilil patristično eksegezo. Opira se na nove eksegetične metode, ki jih niso poznali cerkveni očetje. Prav tako niso poznali modernih antropoloških ved, ki jih privzema eksegeza. Te so pod mnogimi vidiki napredovale v poznavanju človeka ter prekosile antično antropologijo.

### 3. Teološki integrizem

Navodilo omenja težave, ki se danes porajajo »iz skrivljenih pojmovanj izročila. Poleg pojmovanja o živem izročilu, ki napreduje in se razvija v zgodovini, nastopa ponekod drugačno, preveč okostenelo pojmovanje. To je »integristično« pojmovanje, ki skrči izročilo na ponavljanje preteklih vzorcev in iz tega naredi monolitčen in negiben blok. Tako ni več prostora za zakoniti razvoj in za potrebe vere, ki naj bi odgovorila na nove razmere« (št. 10).

Integrizem priznava za pravilno v teologiji to, kar je »staro«. Pri tem pa zabrede v napačno pojmovanje izročila. Čezmerno občuduje patristiko in morebiti še sholastiko. Meni, da se bo danes teologija rešila z materialnim ponavljanjem vzorcev, ki so jih oblikovali očetje in veliki sholastični učitelji. Grobo rečeno, potrebna bi bila »restavracija« in »konzervacija« slik cerkvenih očetov in velikih sholastikov.

Navodilo izrečno omenja dva predsodka, ki se včasih pojavljata pri preučevanju patristike. Prvi se zavzema za materialno oklepanje spisov cerkvenih očetov in zaničuje živo izročilo Cerkve. Zgodovina Cerkve po patristični dobi naj bi bila progresivna dekadenca. Drugi predsodek instrumentalizirana zgodovinsko danost za neko samovoljno uresničitev, ki ne upošteva zakonitega napredka in objektivnega položaja (prim. št. 55).

Integrizem spregleduje to, kar je »novo« pri drugem vatikanskem koncilu. »Novo« avtentično razlaga živo cerkveno učiteljstvo in s tem hkrati ohranja živo sv. izročilo. Cerkveno učiteljstvo je danes tako dejavno, kot še ni bilo nikoli doslej. Za dojetje »novega« bi bili potrebni veliki naporji v hoji za živim cerkvenim učiteljstvom. Integrizem se danes izmika vzpenjanju na goro teologije, ker zanemara dojetje in sprejemanje »novega« v avtentični razlagi cerkvenega učiteljstva. Tako postopoma stopa iz toka živega izročila, ki teče naprej. Prezre zahteve in potrebe novih časov in pada v preteklost, ki je ni več.

## II. Odpravljanje odklonov

Drugi vatikanski koncil jasno uči, da sv. izročilo, Sv. pismo in cerkveno učiteljstvo sestavljajo neločljivo enoto v zgodovini potujočega božjega ljudstva (prim. BR). Teologija potuje po pravi poti, kadar harmonično povezuje v enoto tri omejene dejavnike. Naglašenje enega od njih na škodo drugih dveh vodi v nevarna neravnotežja, potem v drsenje navzdol in končno v dekadenco. Neobhodno je potrebno odpravljanje odklonov, ki so nastopili v pokoncilskem obdobju. Navodilo Kongregacije se ne ustavlja le pri analizi pozitivnih in negativnih vidikov na današnjih teoloških šolah. Daje tudi jasna navodila za odpravljanje obeh velikih odklonov, ki ogrožata od znotraj teologijo in Cerkev. To veliko bolj kot bi menil površen opazovalec.

### 1. Zdravilo za teološki progresizem

Zdravilo za teološki progresizem je rodovitna priključitev na sv. izročilo v nepretrgani povezavi z živim cerkvenim učiteljstvom.

»Cerkveno učiteljstvo priznava očetom razne usposobljenosti in vloge, na prvem mestu seveda to, da so izvrstne priče izročila. Očetje zavzemajo popolnoma posebno mesto v toku živega izročila, ki se od začetkov krščanstva skozi stoletja nadaljuje do naših dni. Tako se očetje razlikujejo od drugih protagonistov cerkvene zgodovine. Oni so zgradili prve nosilne strukture Cerkve z doktrinalnimi in pastoralnimi naravnostmi, ki ostajajo v veljavi za vse čase« (št. 18).

Napačno je mnenje nekaterih teologov, da so enako pomembna vsa obdobja cerkvene zgodovine. Za vso nadaljnjo rast Cerkve je dejansko odločilna patristična doba. Cerkevni očetje so odlične priče apostolskega izročila in so položili temelje teologije. To s tem, da so določili kanon svetopisemskih knjig in njih temeljno razlago, sestavili pravilo vere (veroizpoved), podrobneje določili zaklad vere pri zavračanju krivih ver, oblikovali liturgijo, pastoralo, katehezo in cerkveno disciplino.

Teologija se je rodila iz eksegetične dejavnosti sv. očetov »sredi Cerkve«, in to še posebej v krogu živih bogoslužnih občestev, v stiku z duhovnimi potrebami božjega ljudstva. Takšna dejavnost očetov je bila neločljivo povezana z inkulturacijo bibličnega sporočila. Očetje so integrirali tedanjo kulturo v krščanstvo in jo s tem pokristjanili. To so storili s celovitim živetjem Kristusove velikonočne skrivnosti. Kulturo so tako rekoč »precejali« skozi Kristusov križ in njegovo vstajenje in jo tako prečiščeno in oplemeniteno vključili v Cerkev. Po drugi strani pa so krščanstvo z inkulturacijo približali svojemu času. Bili so velikani duha, ki so premagali racionalizem grško-rimske filozofije in krščanske gnostike. V velikem in večstoletnem procesu so gnostiki notranje sekularizirali krščanstvo s površnim posodabljanjem. Podlegli so filozofskim racionalističnim sistemom, zašli v herezije in sinkretizem.

Cerkveni očetje so prvenstveno in bistveno razlagalci Sv. pisma, ki je zanje res »duša teologije«. »Nepreračunljive so njihove zasluge za boljše umevanje svetih knjig. Oni so nam resnični učitelji. Mogli bi reči, da pod mnogimi vidiki nadkriljujejo eksegete srednjega in novega veka z neke vrste blago intuicijo nebeških resničnosti s čudovito prodornostjo duha. Tako prodrejo globlje v globine božje besede« (št. 26).

Zaradi razvoja novih bibličnih ved in metod moderna eksegeza mnogokrat prekaša patristično eksegezo pri raziskavah »črke« (telesna) Sv. pisma. Glede na to je preživel določen del patristične eksegeze. Cerkevni očetje prekašajo moderno eksegezo pri dojetju »duha« Sv. pisma. Oni so dosegli zavidljivo visoko stopnjo zedinjenja s Kristusom in Bogom in prekipevajo v zanosu duhovnega izustva. Po duhu so najbližji svetopisemskim pisateljem. Glede na anagogično, modrosto in večnostno razlago svetopisemskih knjig daleč prekašajo eksegezo srednjega in novega veka. Z vzvišenega stališča potem očetje odmerjajo tudi pravo mesto svetopisemski »črki« in ne zahajajo v historicizem. Ker so življenjsko in kronološko bliže svetopisemskim pisateljem, je mnogokrat njihovo pričevanje o »črki« zanesljivejše od ugotovitev moderne eksegeze. Saj je znano, da se ta neredko giblje na ravni hipotez in torej verjetnosti. Tridentinski in I. vatikanski koncil sta poudarila zoper biblicizem, da je soglasje cerkvenih očetov norma za pravilno razlaganje Sv. pisma.

Moderne antropološke vede so parcialne in večinoma ujetnice imanentizma. Nimajo globalnega pogleda na človeka in človeštvo. Nekritično sprejemanje njih pogledov vodi, kot kaže razvoj, v sekularizacijo teologije in eksegeze. Antična antropologija prekaša moderne znanosti o človeku pod metafizičnim vidikom. Cerkevni očetje so jo integrirali v nadnaravno antropologijo, za katero je značilen

globalni pogled na človeka in človeštvo v zgodovini odrešenja. Patristična antropologija visoko presega moderne znanosti o človeku, čeprav so te bolj razvite na posameznih delnih področjih.

2. vatikanski koncil je moderne antropološke vede vključil v novi odsek razvoja nadnaravne antropologije. Z nekritičnim sprejemanjem pogledov modernih antropoloških znanosti se biblicizem spušča na njihovo raven. Pravilen je nasproten proces dviganja: na črti zadnjega koncila je treba razvijati novi odsek razvoja nadnaravne antropologije. Pri tem pa se ne moremo izogniti prispevku cerkvenih očetov, ki so določili prvo in temeljno stopnjo v umevanju biblične antropologije. Prispevek patristične eksegeze in antropologije torej pomaga današnji eksegezi, da bo opravila nalogo, pred katero jo je postavil zadnji vesoljni cerkveni zbor.

Patristična teologija »je v celoti osredotočena v skrivnost Kristusa. V čudoviti sintezi nanaša nanj vse posamezne resnice. Očetje se ne razpršijo v številne obrobne problematike, pač pa skušajo objeti celoto krščanske skrivnosti. Pri tem so zvesti temeljnemu gibanju razodetja in odrešenjske oikonomije, ki poteka od Boga po Kristusu k Cerkvi, katera je zakrament zedinjenja z Bogom in delivka milosti, da se vrne nazaj k Bogu. Očetje s takšno intuicijo, ki izhaja iz njihovega živega čuta za cerkveno občestvo in iz bližine krščanskim izvorom ter domačnosti s Sv. pismom, zrejo to celoto v njenem središču. Ponavzočajo celoto v njenih delih in povezujejo vsako obrobno vprašanje s središčem« (št. 27).

Teologija cerkvenih očetov je enovita in celovita. Vse zrejo v odnosu do središča razodetja, ki je Bog-Človek. Zato pravilno vrednotijo, kaj je v razodetju in krščanstvu središčno (jedro) in kaj obrobno (lupina). S pravo lestvico vrednot postavijo vsako stvar na njeno objektivno mesto. Jasno začrtajo razliko in zavezo med Bogom in človekom, vero in razumom, duhovnim in materialnim, nebeškim in zemeljskim, večnim in časnim, občestvenim in individualnim. Sv. Tomaž Akvinski je zvest učenec očetov. Podrobneje je razvil teologijo, a je ohranil njeno celovitost in univerzalnost.

V novem veku je specializacija razvejala teologijo v mnoge vede. Rast posameznih znanosti na škodo celote je zameglila globalno enoto teologije in oslabilo njeno modrostno razsežnost. Posnemanje celovitega teološkega gledanja cerkvenih očetov nam more pomagati, da bomo spet globoko stopili v jedro vere in se rešili iz pretiranega motanja v lupinskih orbitah.

»Vrnitev k cerkvenim očetom je del vzpona k izvorom krščanstva, brez katerega ne bo mogoče uresničiti biblične preнове, liturgične reforme in novega teološkega raziskovanja, ki ga želi 2. vatikanski vesoljni cerkveni zbor« (Pavel VI., nagovor 4. 5. 1970).

## 2. Zdravilo za teološki integritet

»Izročilo, o katerem pričajo očetje, je živo in kaže enoto v raznovrstnosti in kontinuiteto v napredku. Ni torej kakšen monoliten, negiben in sklerotiziran kamen, pač pa je kakor bogat organizem v polnem življenjskem utripu. Je življenjska in doktrinalna praksa, ki po eni strani pozna tudi negotovost, napetosti, tipajoča iskanja, po drugi strani pa pravočasne in pogumne odločitve, ki so se izkazale kot zelo izvirne in odločilne. Hoditi za živim izročilom očetov ne pomeni oklepiti se preteklosti, pač pa pritrjevati z zanesljivim čutom in svobodnim zagonom črti vere z ohranjanjem stalne naravnosti k temelju: k temu, kar je bistveno, kar je trajno in se ne spreminja. Gre za absolutno zvestobo, ki je v mnogih primerih privedla in je bila dokazana »prav s prelitjem krvi«, do verskih resnic

in do moralnih in disciplinarnih načel, katera dokazujejo svojo nenadomestljivost in rodovitnost prav v trenutkih, ko si utirajo pot nove stvari« (št. 21—22).

Integrizem je spregledal tole dejstvo: zadnji koncil ni kratko in malo materialno ponovil patristike in sholastike, pač pa je izvršil njun »aggiornamento«. Koncil ju je na novo »prebral« in je s tem odprl novi odsek razvoja krščanskega nauka v umevanju božjega razodetja. Koncil je na novi stopnji dogemskega razvoja in v novi obliki, ki ustreza potrebam in zahtevam novih časov, posodobil patristiko in sholastiko.

Koncil je vključil v novi odsek razvoja nauka pozitivne prispevke kulture človeštva v novem veku. Koncil je »aggiornamento« tudi pod tem vidikom. Če gledano v celoti, vidimo, da je koncil uresničil novo inkulturacijo evangelija, ki je temelj tako imenovane druge evangelizacije.

Prav v trenutku, ko si utirajo pot nove stvari, tj. koncilski »aggiornamento«, dobiva vedno večji pomen novo »branje« cerkvenih očetov in velikih sholastikov. Gre za branje v novem univerzalnem koncilskem duhu v skladu z novo stopnjo v razvoju krščanskega nauka. Novo branje se ne ustavlja pri golem občudovanju očetov in velikih sholastikov, marveč teži, da bi jih posnemali. Potrebno je namreč uresničevati novi odsek razvoja nauka, ki je vsebovan v koncilskih dokumentih. Novi odsek je seveda neločljivo povezan s prvima dvema: s patrističnim in sholastičnim. Sholastika ni materialno ponovila cerkvenih očetov. Zaradi globokega poznanja jih je uspela posodobiti, ko je upoštevala potrebe novih časov, ki so nastopile z novim razvojem človeške kulture. S tem je sholastika utrla pot novemu odseku razvoja krščanskega nauka, ki je bil odločilen za zgodovino katoliške Cerkve v 2. tisočletju.

Potrebno je torej upoštevati »enoto in razvoj izročila in dojemati pomen zatekanja v preteklost. To zatekanje se ne bo izkazalo kot kakšen nekoristni arheologizem, pač pa kot ustvarjalni študij, ki nam pomaga bolje spoznavati naše čase in pripravljati prihodnost« (št. 60).

»Vsak pismouk, ki je poučen o nebeškem kraljestvu, je podoben hišnemu gospodarju, ki prinaša iz svojega zaklada novo in staro« (Mt 13, 53). Ne samo »novo« (progresizem) niti ne samo »staro« (integrizem), ampak »novo in staro« je zakon organskega razvoja krščanskega nauka.



Adam Seigfried

## Spravna narava zakramenta pokore\*

»Če je kdo v Kristusu, je *nova stvar*. Staro je minilo. Nastalo je *ново*. Vse pa je od Boga. On nas je v Kristusu *spravil s seboj*, nam pa naložil *službo sprave*. Vsekakor pa je v Kristusu *spravil svet s seboj* s tem, da ljudem ni zaračunal njihovih grehov, nam pa naložil, da oznanimo *besedo sprave*. V Kristusovem imenu smo torej poslani, kakor da bi Bog opominjal po nas: V Kristusovem imenu vas prosimo, spravite se z Bogom. Iz njega, ki ni poznal greha, je za nas napravil greh, da bi mi v njem postali božja pravičnost« (2 Kor 5, 17—21).

Kar Pavel tu piše svoji mladi občini v Korintu, je navsezadnje doživel sam na sebi: Odrešenje v Kristusu pomeni, da nas Bog spravlja s seboj in iz nas napravlja nove ljudi. Značilno za »besedo sprave« je, da v temeljih spreminja položaj celotnega človeštva.

Pavel tudi jasno pove, da se Kristusovo »delo sprave« še ni končalo, ampak se nadaljuje, dokler se ne uveljavi. Do tedaj pa je Bog naložil ljudem »službo sprave«, da so tako rekoč njegovi poslanci sprave v grešnem svetu. V vsakem zgodovinskem obdobju morajo znova govoriti in posredovati, kaj je Bog storil za ljudi, kaj dela, kakšne so naše možnosti in njegove zahteve do nas. Kaj to danes za nas natančneje pomeni, hočemo poskusiti razviti v dveh stavkih.

### I. SPRAVA — ZAKRAMENT CERKVE

#### I. Etimološko semantične pripombe

Kjer so ljudje, je vedno tudi izkustvo krivde in sprave. Prav tako kot izkustvo sovraštva in ljubezni, je tudi izkustvo krivde in sprave temeljno človeško izkustvo. Krivda ni najprej krščanska, ampak človeška težava. Takó filozofija kot tudi profana in religijska zgodovina danes nasploh komajda resno zanikata dejstvo, da ljudje prepoznavajo krivdo kot temeljno danost svojega življenja. Vendar pa pri ljudeh ni vedno navzoče zgolj izkustvo krivde; tudi zahteva po pokori spada k temeljnim človeškim danostim.

---

\* V predloženem članku so bile zbrane spodbude k diskusiji. Način podajanja je ostal v veliki meri ohranjen. (Uporabljena literatura: Schneider Th., *Zeichen der Nähe Gottes, Grundriss der Sakramententheologie*, Mainz (1984 4), 187—219; Vorgrimler, *Sakramententheologie*, Düsseldorf 1987, 223—249; isti, Lell J, Busse/Vergebung, v: NThG, München 1984, 150 - 170; Auer J, *Das Sakrament der Busse*, v: NKD VII, Regensburg (1979 2) 177—193.

Da je izkustvo krivde in sprave že davno poznano kot posebnost človeškega bivanja, nam kažeta že etimologija in semantika ustreznih nemških besed. Nekaj takšnih primerov nam lahko približa široko polje pojava krivde in sprave.

Beseda *krivda* (nem. Schuld) izhaja iz staronemške besede Sculda, ki pomeni približno nekaj, kar naj bi bilo (= staronem. sculan = sollen). Nova raziskovanja *indogermanščine* so pokazala da sculda vsebuje besedni koren *squel*, ki pomeni toliko kot rezati in cepiti. Stara islandska beseda skal je je pomenila biti ranjen ali kar usmrčen in je zavezovala k »Wergeld« (staronem. Wer = mož, človek; = plačilo za kri, plačilo kot pokora). To nikakor ne pripada le religioznemu področju.

Človekovo krivdo torej lahko razumemo na tri načine:

(1) Na splošno: Biti začetnik nečesa slabega. Vedeti, da je bil ranjen in poškodovan *dani red* in da je treba stvari spet urediti. In na koncu boleče spoznati, da to v mojem samouresničevanju ne prispeva k bistvu mojega bivanja, in da sem zato dolžan povrniti prvotno stanje. V tej zvezi bi bila sprava ponovna vzpostavitve izvirnega reda. To še ne vključuje nikakršne moralno — npravne ali celo krščanske sestavine.

(2) Čisto nekaj drugega, čeprav izvira iz istega besednega korena, pa pomeni krivda kot navezanost na neko obveznost (lat. obligatio), torej dolg (dolžniško razmerje). Krivda v tem smislu pomeni, da smo se k nečemu (npr. plačilu) obvezali. Golo razveljavitev dolžniškega razmerja lahko v istem smislu označimo kot »spravo«.

(3) Moralni dolg je več kot zgolj odtujeno avtorstvo ali zavezujoče dolžniško razmerje. Za zares krivega imata etika in morala le tistega, katerega ravnanje zasluži očitek zaradi njegove notranje naravnosti. Predpostavljata, da je bil storilec v trenutku dejanja prišteven, da je imel potrebno zrelost, vpogled in svobodo, da je lahko uvidel škodljivost svojega dejanja in da je svojo voljo svobodno usmeril vanj. Oseba je po Kantu »tisti subjekt, katerega dejanja so prištevna«. <sup>1</sup> Hegel precizira: »Pravica volje pa je, v svojem delovanju kot svoje dejanje prepoznati in *biti odgovorna le za tisto*, kar predpostavlja kot *svoj smoter*, in kar od tega postavlja v svoj namen«<sup>2</sup>.

Nas v tej zvezi zanima le krivda v etično-moralnem smislu, ker le ta načelno predpostavlja svobodno in zato osebno prištevno odločitev nasproti npravnim vrednotam. Krivi se zaveda svoje notranje odtujitve in si več ali manj zavestno želi sprave.

Le v tem smislu lahko krivdo označimo tudi za *greh*. To govori tudi izvor besede »Sünde« (= greh) iz staronemške besede »sunt(e)a«, ki vsebuje indogermanski koren »skam-«, ki ima opravka z notranjim občutkom sramu in sramote. Temeljni pomen besede »greh« je torej obnašanje, ki se ga mora človek sramovati. Glede na to je beseda »greh«, enako tudi »krivda«, izvirno uporabljana tako na profanem kot na religioznem področju. Podobno je z besedo »pokora« (»Sühne«). Izpeljana je iz staronemške besede »suona«, ki pomeni toliko kot sodba, sojenje, mir in sprava. Izvira iz germanskega besednega rodu »suoh- in swog-«, katerih osnovni pomen je »pomiriti«. Semantično pomeni pokora tudi odškodnino za povzročeno krivico z namenom, da bi odvrnila človeško ali božje maščevanje. Porušeni red mora biti zopet vzpostavljen, da bi bil užaljeni potolažen (pomirjen, spravljen).

Šele v zgodnji novi knjižni nemščini je nastala beseda *sprava*; skraja je pomenila poravnavo na splošno, potem pa tudi teološko, ponovno vzpostavitve z



grehi pretrganega občestva z Bogom po Jezusu Kristusu. To lahko dosežemo na najrazličnejše načine.

Eden od teh različnih načinov je *pokora* (Busse). Beseda prihaja iz staronemške besede »buoza«, »buose«, ki je sorodna besedi »baz« in pomeni »boljši«. V temelju torej pomeni pokora na splošno izboljšanje, popravilo. Krščansko misionarjenje pa je dalo smislu te besede še pojem *subh* (= korenit preobrat), *metanoia* (= spreobrnitev, sprememba mišljenja), in poenitentia, paenitentia (= kesanje). Pokora tako v tem smislu predpostavlja priznanje preračunanega krivičnega ravnanja nasproti Bogu kot tudi zavest, da je mogoče spet popraviti, kar je prestopek prizadejal. Ljudje so prav tako kot Bog zmožni sprave.

Že teh nekaj vidikov nam kaže, da doživetje krivde in hrepenenje po spravi in pokori nista nevrozi, ki bi imeli svoj izvor v krščanstvu, pač pa pripadata temeljnim danostim človeškega bivanja nasploh.

## 2. Antropološke pripombe

Odkod izvirajo tako temeljna izkustva? Odgovorov na to vprašanje je veliko. Tu naj kratko orišemo dva, ker sta učinkovita še danes:

(1) Arhaični pojmovni modeli razumejo človeka kot bitje, ki ima svoje stalno mesto v večnem svetovnem redu, ki ga je določil Bog. Če človek ravna proti svetemu redu, poruši dani red, tedaj doživi krivdo in mora računati z božjimi sankcijami. »Vsako nasprotno ravnanje bo doživeto kot krivda, ne glede, ali dejanje izvira iz človekove svobode in preudarka ali ne, in ne glede na to, kakšen je bil namen. Ko se dejanje postavi proti redu, je red prizadet, zato se mora začeti pravno dogajanje. Subjekt pravnega dogajanja je grešnik v družbi, okuženi z greh. Sprava se zgodi tako, da grešnik med svetim obredom prizna svoje ravnanje. S tem prizna tudi red, in za njegovo ponovno vzpostavitev voljno sprejme naložene mu sankcije. Te sankcije so lahko: Spokorne naloge, asketska odpoved, žrtev svojega ali tujega življenja, pa tudi ritualizirano darovanje živali in stvari.«<sup>3</sup>

Ta pojmovni model postavlja doživetje krivde in sprave v objektivistično-magično soodvisnost. V njem pri doživetju krivde in sprave ne gre za osebno-dialoško dogajanje med Bogom in človekom, pač pa za čisto stvarno porušenje in ponovno vzpostavitev poslušnosti od Boga vnaprej danemu redu ne glede na notranje, *subjektivno* obnašanje, vest, naravnost in človeka. Pomembno je le, da stvarni prelomitvi reda ustreza čisto objektivna vzpostavitev sama. Ta model je botroval že staroorientalskim in grškim mitom, še bolj pa se je zasidral v temeljih klasične grške tragedije. Naj pomislimo le na ojdipovsko temo, ki so se je lotili Aishil, Sofoklej in Evripid, v kateri je junak kljub osebnemu nezavedanju, brez svobode in namena, obtožen in kaznovan, ker je kriv incesta.

To *objektivistično* razumevanje razmerja med krivdo in spravo je sicer v temelju preseženo že v SZ, v mnogih krščanskih teoloških tokovih pa se je obdržalo vse do danes (npr. skoraj objektivistično razumevanje popolnega priznanja grehov, ritualistično dajanje odveze pri mnogih duhovnikih itd., itd.).

(2) Načelno pa krščansko razumevanje krivde in sprave izhaja iz popolnoma drugačne predstave o človeku. V smislu krščanske zahodne tradicije je Karel Rahner opredelil človeka kot »duha v svetu.«<sup>4</sup> Kot tak je človek bitje, ki je po svojem telesu povezano z materijo, s svojim duhom pa z brezkončno transcenco. Pogojenosti njegovega telesa ga sicer priklepajo na ta svet, katerega se lahko reši le za ceno svojega življenja. V svojem času pa ima to človeško bitje v sebi osebne moči, ki ga usposablja za to, da presega vse omejitve. V tem je njegovo dostojanstvo nasproti drugim bitjem tega sveta. Je vodilo in končna točka dosedanje

evolucije. Je obenem božja podoba, čuvaj in glava vsega stvarstva. W. Kasper v smislu zahodne antropologije vsekakor izpeljuje možnost greha in s tem tudi prav takó temeljno doživetje krivde in sprave iz dejstva, da je človek *bitje sredine*.<sup>5</sup> Človeški duh, s svojim telesom vezan na določen prostor in določen čas, se dviga k celoti resničnosti, k biti kot taki. Človek kot bitje sredine ni nikoli tako priklenjen na kakšno omejeno dobro, da bi se onkraj svoje vezanosti na eno, resnično, dobro in lepo, na presežno bit moral izgubiti. *Prav ta njegova naravnost dela človeka za etično bitje z moralnimi dolžnostmi*, mu podeljuje njegovo dostojanstvo. Moralna obveznost ni nič manj kot spoznanje, da moje delovanje in obnašanje, pa tudi to, kar opustim, vedno stoji v obzorju brezpogojne vrednote, ki je navsezadnje Bog sam.

Če se odločam, ne da bi upošteval ta odnos, se poruši vnaprej dani *moralni red*. Nastane krivda. Krivično dejanje je zatorej več kot zgolj izključno *objektivno* porušenje določenega reda ali golo zunanje prizadetje dostojanstva lastne osebe ali pravic drugega. *Objektivno in subjektivno* kriv je veliko bolj tisti, čigar dejanje ali obnašanje *ni* usmerjeno k *brezpogojni* vrednoti. V takem okviru razumevanja lahko o grehu govorimo le tam, kjer kdo postane kriv zaradi svojega ravnanja proti bitju, ki je spoznano kot osebno, božansko, kot brezpogojna vrednota, torej proti Bogu.

Religijsko-zgodovinske raziskave so pokazale, kar so veliki misleci in pesniki vedeli že vseskozi, da se namreč v zavedanju krivde kaže odmev nekega globljega prepričanja, da je greh največje zlo prav zato, ker z njim zavestno prizadenemo red stvarstva *in* božjo voljo.

Ne glede na bolesto škrapuloznost je *zavedanje krivde* normalno izraz neranljivega lastnega *dostojanstva osebe*. F. Nietzsche gotovo ni imel prav, ko je zavedanje krivde načelno razglasil za onečaščenje, da, izroditev človeka. Takšna opredelba človeka prav tako malo oprostí kot pojasnilo K. Marxa, ki je krivdo pripisoval le družbenim odnosom, ali S. Freuda, ki je krivdo prikazoval kot napetost v razmerju med goni in v naravi zasidrano zavestjo o prav tako potrebni odpovedi prvim. Te in druge interpretacije so sicer skozi zadnjih sto let prinesle tudi nekaj dobrega: Mnogim ljudem so namreč pomagale rešiti se nevrotičnih občutkov krivde in stisk spríčo lastne grešnosti in sodelovale pri odstranjevanju dramatizirajočih pridig o grehu in ekleziogenih nevroz, ki so pogosto rastle iz teh pridig. Nikakor pa jih ne moremo imeti za *prave opredelíve* občutka krivde. Doživetje krivde in hrepenenje po spravi sta in ostajata splošna človeška pojava.

### 3. Biblično-teološki in teološko-zgodovinski preudarki

V biblično-teološkem pogledu človekovo spravo uresničuje Bog. Ta spravi človeka; človek sam je navsezadnje za spravo le pogojno sposoben, četudi se ta sprava dogaja v notranji povezavi s spreobrnjenjem. Naj z nekaterimi mislimi pojasnimo to povezavo.

V grški klasiki poznamo nekakšno spremenitev mišljenja. Nasproti ciničnemu poučevanju sofistov namreč že Sokrat poudarja t. i. *samosvest*. Iz tega se je kasneje razvilo tisto idealistično pojmovanje besede »metanoia«, ki pojmuje spreobrnitev (= pokoro) kot sebe-spoznanje in -svest. To pomeni: Le kadar gre človek vase in misli dovolj globoko, naleti na božje v sebi. Spreobrnjenje je torej obrnitev vase. Z njim se je torej bistveno že zgodilo! Nasproti temu je biblično razumevanje spreobrnjenja in pokore veliko bolj kritično in korenito. Tu človek ne kritizira izključno zato, ker je zapadel zunanjemu svetu, se s tem raztresel in obrnil nazaj k samemu sebi. Sveto pismo ve, da more nevarnost za človeka priti ravno

iz njegove *notranjosti*. Biblična vera kritizira tudi *prilaščanje duha*, tisto prilaščanje, ki ne spoznava svoje končnosti in zapada v hebeis, superbia, ošabnost. Svetemu pismu ne gre le za polovičarstvo, pač pa za celega človeka, njegovo notranjost in zunanost. Za Sv. pismo spreobrnjenje ni enostavno obrnitev vase, pač pa obrnitev proč od samega sebe in obrnitev k Bogu. Človeka ne vodi preprosto nanj samega, pač pa na takega, ki se od zunaj približuje Bogu, na osebni Ti; Sv. pismo zahteva od človeka korenito spremembo.

Za to korenito spremembo obstaja že v SZ pojem *šubh*. S prevodom Sv. pisma v grščino se je povezal s pojmom *metanoia*, ki je pred Biblijo in zunaj nje pomenil najprej le »spremembo mišljenja« (»*metanoia*« se veže s pojmom »*nous*«, mišljenje) brez posebne vrednosti. Pravi, drugotni religiozni pomen »šubh« (le 118 od 1050 mest) kaže dve začilnosti: na bistveno in kultno:

a) *Bistveno* pomeni *šubh* 'spreobrniti se' v smislu 'spet se kam obrniti, obrniti se nazaj'. Največkrat se torej oglašata 'spet nazaj'. S tem prihaja na dan dvojni vidik; ...odvrniti-se-od in spet-se-obrniti-k. Predmet odvrnitve-od je na splošno zlo, zlo početje, grehi, še posebej maliki, torej vse, kar nasprotuje temu, k čemur naj se spreobrnjeni spet *obrne*: Jahve. ... Tisti, h kateremu se mora spreobrnjeni obrniti, se vrniti k njemu, je Bog, Jahve. Ta vidik spreobrnitve, ta spet-se-obrniti-k, je odločilen, ker iz njega drugi, se-odvrniti-od, pravzaprav prejema svojo smiselno naravnost. Spet-se-obrniti-k Jahveju pri tem pomeni temeljno, vse človekovo življenje prežemajoče novo obnašanje do Boga, in *iz tega nato tudi* do drugih ljudi in do občestva.<sup>6</sup> To je temeljna značilnost.

b) Pojmu *šubh* pa pripada tudi *kultna* izoblikovanost spreobrnjenja: »Kajti kot druga staroorientalska ljudstva, tako tudi Izrael pozna kultno-ritualne oblike tega, kar pomeni spreobrnitev v smislu 'delati pokoro', 'pokoriti se'. Kakor koli je treba večkrat presoјati, pa v Izraelu kljub temu obstajajo določene oblike individualnih kot tudi skupnih *spokornih slavij* in *spokornih obredov*, ki so zrasle iz splošne zavesti grešnosti pred Bogom, kakor tudi iz posameznih zgrešenih dejanj. Zunanje oblike so predvsem post, pa tudi spokorna in žalna oblačila, raševina in pepel kakor tudi molitev in žalostinke (prim. npr. 1 Kr 2,1; Joel 1,8; Jdt 4, 7 sl.; Iz 58, 5; Nah 2,9; Dan 9,4-19; Bar 1,15-3,8). Obstajajo lastni spokorni dnevi s posebnimi spokornimi bogoslužji. Njihova vsebina je klicanje k Jahveju za pomoč in izbrisanje grešnega stanja, priznanje grehov in siceršnja obredna opravila (prim. 1 Kr 8,33 sl.; Jer 36,6.9; Zah 7,3.5;8.19).«<sup>7</sup>

Temeljni biblični pomen pojma *šubh* se strne v naslednje: Postaviti razmerje do Boga in njegovega stvarstva (predvsem do občestva božjega ljudstva) na novo, ob Boga postavljeno osnovo, in se s tem *dati spraviti*.

V NZ se glede razumevanja spreobrnjenja in sprave na prvi pogled ne spremeni zelo veliko. Medtem ko Janez Krstnik utemeljuje nujnost sprave z mislijo o sodbi in opozarja na to, da ni odločilen rodovni izvor od Abrahama, marveč notranje spreobrnjenje, pa postavlja zemeljski Jezus misel o spravi predvsem v povezavo s svojim oznanilom o rešilni bližini božjega kraljestva. Jezus Kristus kaže na brezdanjo in svobodno božjo obrnitev k ljudem in povezuje idejo sprave in spreobrnjenja z zatekanjem k njegovi lastni osebi (prim. Mk 1,15). To razumevanje sprave kažejo predvsem prilike o najdenju izgubljenega (ovce, drahme, sina: Lk 15). Izraziti hočejo naslednje: Ker Bog išče izgubljenega, t.j. grešnika, in mu *brez pogojev* ponuja spravo v občestvu s seboj, je pokora kot vrnitev k njemu sedaj spet možna. Sprava s tem ni človeški dosežek, pač pa je dar! Še bolj jasno je to mogoče zaključiti iz Jezusovih dejanj: Jezus omogoča spreobrnjenje s tem, da

odpušča grehe (prim. Lk 7,36-50; Mk 2,13—17). S tem izziva farizeje, ki menijo, da si prilašča pravico izključno božjo pravico.

Jezusov klic k spravi ne dopušča polovičarstva. Najvišji pomen njegovih prilik in dogodkov iz njegovega življenja je to, da so *enkratni*: Kakor je človek le enkrat ustvarjen, tako je tudi prerojenje kot možnost spreobrnitve *enkratno* dogajanje. Spravni klic k spreobrnjenju in sploh vsi dogodki v zvezi z njim načelno imajo pečat enkratnosti (poklic učencev: Sedaj ali nikoli! Nobenega odlašanja! Jezus reče človeku, ki želi iti za njim, a hoče prej pokopati svojega očeta: »Pusti, naj mrtvi pokopljejo svoje mrtve, ti pa pojdi in oznanjaj božje kraljestvo.« (Lk 9,60) — Jezus reče tistemu, ki se hoče še posloviti od družine: »Nihče, ki je položil roko na plug in še vedno gleda nazaj, ni primeren za božje kraljestvo.« (Lk 9,62) Iz spoznanja, da imata srečanje z Jezusom in vrnitev k njemu nekaj enkratnega in dokončnega, je *prvotna skupnost* sklepala, da je mogoče spravni krst podeliti le enkrat. Pismo Hebrejcem pravi, da poleg krsta ni nobene *druge pokore* (6, 4-6): »Nemogoče je namreč ljudi, ki so bili enkrat že razsvetljeni, ki so uživali nebeške dari in prejeli delež Svetega Duha, ki so spoznali dobroto božje besede in moč prihodnjega sveta, pa so potem padli, pripraviti, da se prenovljeni spet spreobrnejo.«

V prvi skupnosti tudi obstaja boleče spoznanje, da je v njej greh prisoten tudi po krstu, da enkratno dejanje sprave ne prežene vsake skušnjave. Vendar pa v NZ ne najdemo nobenega mesta, ki bi zavračalo radikalno enkratnost odločnega preobrata k veri v korist več zaporednih spravni dejanj. Prva skupnost razmerja med enkratnim krstom in kasnejšimi dejanji sprave sploh še ni reflektirala. To se je zgodilo šele pozneje.

Eno je gotovo: Vse bitje in dejanje Cerkve je že od začetka dalje radikalni NE grehu. Ni bilo omejeno s *kultnimi* dejanji sprave in pokore. To prihaja veliko bolj do veljave v njeni službi oznanjevanja, ki samo sebe razume kot »službo sprave« (prim. 2 Kor 5,18 sl). Skupnost razume same sebe kot usmerjajočo-spravno navzočnost povišanega Gospoda v svetu. H krstu, ki ga razume kot dejanje sprave, vodi ljudi kot grešnike (prim. Apd 2,38; 1 Kor 6,11; umreti grehu Rim 6). Prav tako dela tudi pri obhajanju evharistije, v katerem oznanja Gospodovo smrt za dejanje sprave (»dano za vse«, Mt 26,28; prim. 1 Kor 11,24—26). Poleg tega priznava lastno krivdo, ko (v očenašu) prosi za odpuščanje (prim. Mt 6,12), in v molitvi, postu, bdenju in dajanju miloščine dela pokoro (prim. Mt 6,1-18; 9,15; Mk 9,29). Končno prosi za posamezne grešnike v svojih vrstah (prim. 1 Jn 5,15) in bratsko svari (prim. Mt 18,15). Če to ne obrodi sadu, »postavi« grešnika pred starešine (prim. 1 Tim 5,20; 2 Tes 3,14).

Kakor sinagoga, tako tudi krščanska skupnost »povezuje« grešnika, vendar pa se tu ima za *spravno navzočnost Kristusa* v svetu, »izobčuje« in odklanja odpuščanje z *namenom, da pomilosti* in reši (prim. 1 Kor 5,5; 1 Tim 1,20): Grešnika izroča satanu »v pogobu njegovemu mesu«, da bi »rešila na Gospodov dan duha«. Samo zoper zakrknjenost nič ne doseže.

Sprava po novem, bolj grobem grehu se izkazuje le z odlašanjem. Zato naj se člani skupnosti kar naprej med seboj tolažijo, opominjajo in podpirajo, kot to že delajo (prim. 1 Tes 5,11). Za taka dejanja obstajajo celo določena pravila: Če grešnik ostaja trdovraten, naj se skupnost od njega oddalji, da se pokesa (prim. 2 Tes 3,6-15). Ta oddaljenost se očitno ne razume v smislu nekakšnega izobčenja, njen namen ni zgolj zaščita skupnosti pred okužbo z grehom, ki bi v njej ostajal neomejeno, pač pa tudi in predvsem spreobrnitev grešnika, kot je rečeno zgoraj (prim. 1 Tes 3,14; 1 Kor 5,1—13; 2 Kor 2,5—11).

Že iz tega vidimo, da je odpuščanje grehov prvotno stvar *celotne skupnosti*. Ker greh zadeva in ogroža skupnost, ima z njo opraviti tudi odpuščanje grehov. Spravo sicer nakloni Bog, vendar ne mimo nje, pač pa v njej in po njej.

V sedmih tezah bi želel povzeti tisto, kar NZ govori o spreobrnitvi, pokori in spravi:

1. NZ vseskozi pričuje o tem, da mora spravno božje potrjevanje sveta ostati navzoče tudi po smrti Jezusa Kristusa, bolje rečeno, od njega naprej.
2. Kljub temu sta vsepovsod poudarjeni korenitost in *enkratnost* spreobrnjenja.
3. V NZ ni *nobene* nedvoumne in neomejene neposredne besede o postavitvi zakramenta pokore.
4. Izoblikuje pa se temeljno pravilo spravnega dogajanja v *skupnosti*, ki ve, da jo je Gospod pooblastil za odpuščanje grehov.
5. Ker zadeva greh celotno skupnost, je tudi dejanje sprave dogajanje *celotne* skupnosti.
6. Novozavezno občestvo ve, da ima nalogo, naj pri spravi sveta igra svojo vlogo. Zaveda se svojega poslanstva v »službi sprave«.
7. Niti v SZ niti v NZ ni vedno in povsem veljavnih pravil za postopek pri spravi.

Iz teh tez izhaja, da je pastoralni obliki spokornega in spravnega dogajanja v zgodovini ostajal širok prostor.

Kar najdemo v Svetem pismu o spreobrnjenju in spravi, ima očitno le malo opraviti s tem, kar pri tem navadno razume današnja govornica. Ta dva pojma razume večinoma enostransko kot *dosežek* materialne poravnave za prekršek: »Spovednik« mi naloži »pokoro«! To pojmovanje ne izvira iz NZ, marveč iz tradicionalne cerkvene spokorne prakse zadnjih stoletij. Kako je prišlo do tega?

V svoji pastoralni praksi sem velikokrat srečeval stisko, ki jo imajo ljudje v običajni spovedni praksi. »Če nas je že odrešil, zakaj nas ni oprostil tudi spovedi?« Neka gospa me pri vsakem novem srečanju sprašuje: »Ali Cerkev še vedno ni odpravila spovedi?«

Na začetku zgodovine pokore stoji v Cerkvi — kot rečeno — diametralno nasprotujoče si, tesnobno vprašanje: »Ali morem in smem, ko sem bil krščen in potem spet padel v greh, še upati na zveličanje v Kristusu? Ali imam še možnost?« Prvi odgovor bi bil nekako dramatičen prizor iz Apostolskih del, kjer prva skupnost zelo prestrašeno reagira pri pojavu greha: Takojšnja smrt Hananije in Safire zaradi laži (prim. Apd 5,1—11). Tudi izključitev zaradi hujših grehov so jemali zelo resno (prim. 1 Kor 5,1—12), posebej kadar je bila uporabljena z namenom, da se grešnik spreobrne. Pismo Hebrejcem (6,4—6) ne vidi za odpadle več nobene možnosti spreobrnjenja. V ozračju take strogosti je morala zveneti beseda Hermovega pastirja v sredini 2. stoletja zelo tolažilno: Obstaja *neka* možnost sprave in pokore tudi za tistega, ki je po krstu grešil! V pričakovanju bližnjega konca pa je bila ta možnost dopuščena *le enkrat*. Hermas nikakor ne pravi, naj bi to enkratno pokoro v njegovem času prvič vpeljali, pač pa govori le o njeni možnosti. »Kajti Gospod je svojim izvoljenim prisegel pri svoji slavi: 'Kdor po tem (za enkratno ponovno pokoro) določenem dnevu stori še eno tako dejanje, za tega ni več *nobene rešitve*. Pokora se namreč za pravične (t.j. krščene) konča; vsi sveti so svoje dneve pokore že izpolnili; za pogane je pokora do poslednjih dni (lahko se dajo kadarkoli krstiti).'<sup>8</sup>

V tem navedku sta izrečeni *dve* najpomembnejši značilnosti tedanje spokorne prakse: »enkratnost« in »javnost«. To se pravi, da *enkratno spravno dejanje*

javno poteka v *središču* Cerkve! Od sredine 3. do začetka 7. stol. je bil grešnik pripuščen k temu spravnemu dogajanju samo enkrat. To enkratno spravno dogajanje je bilo mišljeno izključno za hude grehe in strogo cerkvenostno usmerjeno.

Starocerkveni postopek sprave je imel *veliko prednost*: Grehe so vzeli zelo resno in grešnik je bil ponovno obsežno vpeljan v krščansko življenje. Kdor je tedaj vzdržal pokoro, ta je gotovo osebno *dozorel* za novo krščansko življenje.

Vendar pa je enkratna pokora imela tudi *pomanjkljivosti*:

1. V pridigah očetov je pogostokrat govor o strahu podvreči se očitni pokori. Vsepovsod sta se bohotila hinavščina in svetohlinstvo.

2. Spokorniki so veljali za drugorazredne ljudi, do katerih se drugi niso vedno pravično obnašali. Prezirali so spokornike in mnogi so pobegnili v puščavo.

3. Zaradi vztrajanja pri enkratnosti je moglo to cerkveno pokoro opraviti le manjše število kristjanov. O cesarju Konstantinu so govorili, da je odlagal krst do konca svojega življenja iz strahu pred pokoro. Zgodovinsko tega ni mogoče dokazati. Vse to je vodilo k temu, da je cerkveni postopek sprave od sredine

6. stoletja naprej zašel v krizo.

Končno je v 6. in 7. stoletju z irskimi misijonarji prišla na kontinent nova spokorna praksa in spodrinila do tedaj že dodobra izvotljene kontinentalne postopke sprave.

Na novo vpeljano spravno dogajanje kaže naslednje značilnosti:

1. Je *»zasebno«*, ker poteka med duhovnikom in grešnikom. Skupnost pri tem ne sodeluje. Od tedaj običajna spoved pri menihu se navadno ni končala z obhajilom. Pri dotedanjem cerkvenem spokornem postopku pa je ponovno sodelovanje pri evharistiji pomemben sestavni del ponovne sprave.

2. Je *ponovljivo*: Pokora sedaj ni več vse življenje trajajoča osramotitev. Medtem ko so pokoro za težke grehe prej odlagali do konca življenja zaradi njenih osramotениh oblik, jo je sedaj mogoče in celo treba takoj sprejeti. Nekako od l. 800 naprej je v Galiji mogoče izpričati obvezno velikonočno spoved.

3. *Redni* delavec pokore ni več le škof, ampak preprost *duhovnik*. Tako jo je mogoče pogosteje deliti.

4. Nova oblika pokore je bila zelo *stroga*: Nalaganje pokore je bilo sčasoma sicer omejeno, vendar je bila trda in *»dodatna«*: Za različne grehe so bile različne pokore, nakopičene pa so znale biti zelo hude. Celoten postopek je dobil ime *»Pokora po tarifi«*.

5. Čez čas so pokore za posamezne grehe zbrali v t.i. *knjižice pokore*.

6. Od osmega stoletja naprej se je izoblikoval skoraj *»skupen«* nov obred pokore:

— Grešnik se odpravi k duhovniku, da z njim razmišlja o določenem členu vere, ki zadeva odrešenje in obudi kesanje.

— Nato pred njim prizna grehe in moli z njim — kleče pred oltarjem — spokorne psalme ali druge, večinoma zelo dolge spokorne molitve.

— Nato mu duhovnik naloži pokoro in ga vpraša, če jo lahko izpolni.

— Ko izpolni obveznosti pokore, se vrne k duhovniku, ki mu podeli odvezo.

Ta, vse do 12. stol. veljavna t.i. *»pokora po tarifi«*, je vse bolj porivala v ozadje družbeno in eklezialno naravo krivde in sprave in je dogajanje odela v pravno obliko. Iz tega se je od visokega srednjega veka naprej razvijala nova oblika spravnega dogajanja.

Srednjeveška sholastika je prvič vzpostavila sistematično refleksijo o določenih problemih pokore. Ukvarjala se je še posebej z zakramentalnostjo, s sodnim

značajem pri delitvi pokore, z obveznostjo spovedi (težki grehi!) in z bistvom kesanja in odveze!

1. Že od sredine 12. stoletja obstaja splošno priznan pojem zakramentov. Od tedaj se tudi spravno dogajanje prišteva k dejanjem, ki jih označujemo s pojmom »zakrament«.

2. Sholastično pojmovanje *oblasti ključev* razlaga Mt 16,16 sl. v smislu *sodne moči*. Izvršuje se s podeljevanjem duhovniške »odveze«: Sedaj zakrament pokore ni toliko ponovna pomiritev s Cerkvijo kot postopek med sodnikom in obtoženim, t.j. med duhovnikom in grešnikom. Duhovnik ugotovi grehe in izreče sodbo (pokora po tarifi).

3. Nastal je spor o pravem *vzroku sprave*: Ena smer je videla v kesanju in skesanem priznanju izbrisanje grehov in pojmovala odvezo kot od Boga podarjeno spravo, ki jo potrdi duhovnik. Druga smer (viktorinci) pa je odvezo vključila globlje v spravno dogajanje. Z duhovnikovo odvezo naj bi Cerkev od Boga podarjeno spravo, ki je *pogojna*, po kesanju in priznanju spreminjala v *absolutno*.

Tomaž se je sicer odločil za smer, ki je odvezo pojmovala kot vzrok sprave, vendar je strogo ločil med kesanjem, priznanjem grehov, spokornimi deli in sklopom na eni strani in duhovnikovo odvezo na drugi. Spokornikova dejanja so po njem *materija* in spovedni obrazec *forma* zakramenta pokore. Krivda se odpusti zaradi kesanja in spreobrnjenja grešnika, t. j. zaradi njegovih spokornih del, vendar pa ta dosežejo *svajo izpolnitev* šele s cerkvenim posredovanjem, t.j. z odvezo, ki je sprava z Bogom in obenem s Cerkvijo. Oboje *neločljivo* spada skupaj.

Tridentinski koncil je privzel obliko pokore, kot jo je razvila sholastika visokega srednjega veka, in do danes se na zasebno »confessio« (priznanje/spoved) gleda kot na središče spravnega dogajanja v Cerkvi. Vendar pa je ta oblika danes zašla v krizo.

#### 4. Spoved v krizi

Stoletja dolgo je bilo obiskovanje maše brez prejema obhajila pravilo. Ko so na začetku tega stoletja reformni dekreti Pija X. naznanili prejem obhajila kot središče obhajanja evharistije, si je utrla pot tudi poglobljeno spreminjanje zakramentalne prakse tudi z vidika pokore. Če je človek želel spodobno prejeti sveto evharistijo, za kar se je dolga stoletja čutil nevrednega, je moral pogosteje k »spovedi«. Gotovo jih v vsej cerkveni zgodovini ni bilo spovedanih toliko kot med leti 1920—50. Zakaj naj bi se to spet ne spremenilo?

*Zakaj je danes tako razširjeno odklanjanje sprejemanja zakramenta pokore? Kje je potem utemeljeno hitro upadanje spovedi? Zakaj so naše spovednice in spovedni kabineti prazni? Postavljam tezo: Upadanje pripravljenosti za spoved odločilno temelji v spremenjenem doživljanju greha in sprave pri današnjem človeku.* To tezo želim osvetliti s štirih strani:

1. Najprej bi jo podkrepil z rastočo *občutljivostjo* današnjega človeka za *osebna dejanja in koristi*. Današnji človek lahko komaj kaj začne z neosebnimi, le formaliziranimi in ritualiziranimi postopki. To konkretno pomeni: Za mnoge je danes ob uporabljeni zunanji obliki spovedi (naj ilustriram: Čakanje v vrsti pred spovednico, klečanje v ozki omari, šepetajoče naštevovanje grehov po določeni shemi, nekaj mnogokrat bežnih stavkov, naložitev rutinske pokore) težko doživeti, da se *tu in tako* posreduje pomoč v boju proti hudemu. *Globlja osebna prenova* v smislu bibličnega spreobrnjenja se zato pri takem ritualiziranem postopku spovedi v mnogih primerih ne dogodi. Da, kaj ni

mnogokrat tako, da stopi v ozadje *realna*, t.j. resnična sprava z ljudmi in odpravljanje medčloveških in družbenih konfliktov ravno tam, kjer se išče sprava z Bogom v zakramentalnem obredu?

2. Spreminjanje se še razločneje vidi v naslednjem: zasebna posamezna spoved je utrdila doživljanje greha kot natančno, podrobno določljivo, po nekem modelu vnaprej formulirano posamično prelomitev obstoječih božjih in cerkvenih zakonov. Tako se spovedi drži nekaj legalističnega.

3. Spoved je s svojim dosedanjim izključnim osredotočenjem na zasebno in intimno področje prispevala k temu, da so bili odrinjeni v stran veliki *socialni grehi* in *nepravilnosti*. Krščansko življenje je zreducirano na razmerje med Bogom in dušo. Zamegljen je pogled na *zunanj*o odgovornost kristjanov. Le malo občutka imamo za družbeno relevantne grehe, npr. šušmarjenje pri delu, pomanjkljivo politično odgovornost, odsotnost angažiranja pri odstranjevanju očitnih nepravilnosti. Ta privatizacija krivde in sprave pa se zato danes mnogim ljudem kaže kot neprimerna. Človek zato spoved doživlja kot nekaj *anahronističnega*, neustreznega!

4. Starejša generacija je zrastle s tem, da je krivda stvar *posameznega* človeka. Stvar, s katero opravi posameznik, zadeva, ki se tiče morda le še Boga, sicer pa nikogar drugega. S tega vidika sledi: Zakaj naj bi šel v cerkev k duhovniku in prejel odpuščanje? Tu se kaže nerazumevanje *eklezijske razsežnosti* greha in s tem spreobrnjenja in sprave. Kjer pa gospoduje to nerazumevanje, tam smisel in pomen zakramenta pokore sploh ne moreta biti več utemeljena. Iz bistva stran je treba razviti novo razumevanje krivde in sprave.

Iz te kritične analize situacije ne sledita niti resignacija niti pesimizem, vendar pa se različno kažejo točke, ki zahtevajo reformo. Prenova cerkvene sprave je možna le tam, kjer so pomanjkljivosti dosedanjega postopka dovolj obsežne in so utrte poti za njihovo premagovanje. Tu ima teologija odločilno vlogo.

Naslednji preudarki naj bi bili nekakšen uvod v poglobljeno razumevanje pravega dogajanja v Cerkvi.

## II. ZAKRAMENT POKORE KOT SPRAVA Z BOGOM IN CERKVIJO

### 1. Vertikalni in horizontalni vidik greha in sprave

Tradicija je greh označevala skoraj izključno kot prestop božje zapovedi in »žalitev« Boga. To je sicer res, a ni vse. Pri natančnejšem pregledu se namreč pokaže, da že Sveto pismo pojmuje greh kot upor proti Bogu ravno zato, ker je to zavračanje njegove odrešilne poti.

Tu imamo nastavek, s katerega se moremo tudi z današnjim človekom enakovredno pogovarjati o izkustvu krivde in hrepenenja po spravi. Tudi on ima takšna izkustva. Zdi se, da mu manjka zavest, da je kriv *pred Bogom*. Zato pa popolnoma jasno doživlja, da je kriv zaradi določenih dejanj in obnašanja, in sicer najprej *sam pri sebi*, pri svoji lastni določenosti, nato pa tudi pri *soljudeh*, pa celo *pred naravo*. Današnji človek ima vsekakor smisel za to, da je soodgovoren za porušeno razmerje do Ti-ja in človeške družbe, da kviri komunikacijo, okužuje družbo, da se je izoliral in da dopušča proste roke hudobnim silam laži, nepravilnosti in nasilja. V tej zvezi je vredno omeniti, da že v Stari zavezi *magično* pojmovanje greha v smislu objektivnega prestopa od Bog posvečenega reda polagoma stopa v ozadje in da se greh sploh ne zdi več *gola žalitev* Boga. Nasprotno!



Jobova knjiga pravi (35,6-7): »Ko si grešil, kaj *mu* storiš, če so številni tvoji zločini, kaj *mu* škodiš? Če ravnaš pravično, kaj *mu* daš, ali kaj prejme iz tvojih rok?« Če torej greh ne zadeva in ne prizadene Boga, koga potem zadene? Odgovor leži v vrstici 8: »Ljudi, kot si ti, zadene tvoj zločin, tvoja pravičnost le človeške otroke.« Biblični odgovor je torej: Greh zadene najprej storilca samega in človeško družbo! Kaj pa ima potem greh opraviti z Bogom? *Temeljno razumevanje greha* ima že v SZ svoje mesto v *dialogškem odnosu* Boga in človeka. Greh je resničnost, ki se dogaja v človekovem dialogu z osebnim Bogom. Po *teološkem* pojmovanju greha človek zavrača dialog z Bogom, božjemu vodenju, ki mu hoče dobro, svojega blaga ne želi od Boga, ampak iz sebe samega.

To nam osvetljuje pravo razumevanje zapovedi: Izrael je »deset zapovedi« razumel kot »deset besed življenja«. Z njimi je zakoličen prostor, znotraj katerega more potekati srečno, blaženo človekovo življenje. Kdor ravna proti besedam življenja, prizadene najprej *sam sebe*. Zgreši pot, ki mu jo je razkril Bog. Ker je posameznik s krvnimi vezmi in skupno usodo tako globoko vpleten v celoto ljudstva, tudi njegov greh ni nikdar zgolj zasebna zadeva. S tem zlo prehaja na celoto in deluje razdiralno. Glede na to se tisti, ki greši, pregreši najprej proti lastnemu blagru, nato pa tudi proti njegovemu *darovalcu*, ki se želi posredovati v ljubezni in dati blaženo življenje. Potemtakem je greh *najprej* izstop iz območja življenja, odklonitev od Boga osvetljene poti blaženosti; *drugič* je *zatorej* tudi upor proti Bogu samemu, zavrnitev njegove ljubezni, nezvestoba in izdaja.

Potreba po spravi je pri današnjem človeku tako malo izgubljena, kot njegova zavest grešnosti. Vendar pa moramo tudi tu postaviti v središče pozornosti druge vidike: Kljub nasprotnim trditvam mnogih sociologov in psihologov tudi današnji človek ve, da ne more sam izbrisati krivde, ko se pregreši, in da mora sam stopiti v prostor sprave. S svojo zgrešeno odločitvijo je *najprej v sebi* ustvaril nekaj *nepopravne*, tega pa ne more več popolnoma vrniti. Napačna svobodna odločitev je prodrla v globino njegovega bitja in ga trajno oblikovala. *Vrhu* tega pa se je z grehom vzpostavilo nekaj nepopravljivega tudi v *svetu in družbi*. Človekova krivda se je nazvzen »utelesila«. Utelesša se v vseh oblikah neobvladanosti in egoizma. Obratno pa tudi družbene danosti prodirajo v človeka in vplivajo na njegovo misel in dejanje. Vzpostavi se »obtok«, iz katerega ni videti možnosti za nov začetek, *circulus vitiosus*.

Krščansko razodetje kaže izhod. Zanj je sprava možna samo kot *dar*. Njegova obljuba odpira možnost kvalitativno novega začetka. To se neprekosljivo dogaja po Jezusu Kristusu. Ta oznanja začetek božjega gospostva. Jezus poudarja, da Bog sam v njem najbolj neposredno z ljubeznijo in odpuščanjem prihaja ljudem naproti in s tem omogoča nov začetek. To se kaže v tem, da Jezus ljudem v božjem imenu izreka besedo sprave. Ta beseda sicer ne pozabi grehov in ne obide preteklosti, kakor da se ne bi bilo zgodilo. Beseda sprave namreč pomeni, da vzame Bog grešnika *takega, kakršen je*, z vso njegovo grešno preteklostjo. Da bi človek začel na novo, se mu ni treba vrniti na točko nič svojega bivanja. Sedaj greh ni več *brezupnost*. Človek torej ne stoji več pred brezupnim vprašanjem, kako more storiti, kakor da bi greha ne bilo. Jezus mu namreč govori, da ga Bog sprejema kot grešnika, da je spravljen.

Sprava, ki jo ponuja Jezus, je neločljivo povezana s *klicem k spreobrnjenju*. Milostno odpuščanje *omogoča* in utemeljuje človekov vstop v dogodek spreobrnjenja. Zato *indikativu* napovedi božjega gospostva sledi *imperativ*: Spreobrnite se in verujte! Grešnik naj veruje Jezusu, na njem se kaže, kaj pomeni to božje gospostvo in odrešenje. Jezusovo življenje je življenje darovanja, ljubezni in slu-

ženja drugim — predvsem malim in neznatnim —, življenje pokorščine in pripravljenosti za Boga in njegov klic. Pred ljudmi doživlja svobodo, ne da bi ga kaj nasilno odtujevalo, nenasilnost, resničnost, potrpežljivost in dobroto. V Jezusu Bog človeku ponuja kontrastno izkustvo odrešenja in mu tako daje, da spoznava nujnost spreobrnjenja. Bog ga naravnost *izziva* s tem kontrastnim izkustvom k novemu obratu k Bogu v hoji za Kristusom. Tako je jasno, da spreobrnjenje in pokora za NZ bistveno obstajata v *hoji* za Jezusom. Ti biblično-antropološki preudarki so zelo pomembni za globlje razumevanje zakramenta pokore v našem času. Postati nam mora jasno, da dolžnost izpraševanja vesti, spreobrnjenja in pokore ni *nekakšen* model meščanske etike ali zapovedane morale ali vzorec povprečne poštenosti, pač pa Jezus Kristus sam.

Naslednja odločilna točka: To spreobrnjenje, k kateremu Jezus vabi grešnika, se ne *uresničuje in ne udejanja* v *izoliranem vertikalnem* odnosu do Boga (tu: moja duša - tam: Bog), pač pa v obratu k bližnjemu. Odvrtitev od kroženja okoli samega sebe *in obrat* k Bogu se uresniči z obratom k bratu, sestri, posebno v pozornosti do najbolj ubogih in zapostavljenih. S tem nočem reči, da se obrnitev k Bogu tako rekoč izključi v korist obrnitve k sočloveku in/ali jo nadomesti. *Obe* naravnosti morata biti tu: Usmerjenost k Bogu in k bližnjemu. Vendar pa se obrnitev k Bogu *verificira*, uresničuje v *obrnitvi* k bližnjemu. To so enoumne trditve Nove zaveze.

Kot ima greh socialno razsežnost, tako se mora tudi spreobrnjenje udejanjati v novem razmerju do občestva. Drugače povedano: sprava se kaže na posamezniku tako, da je kljub svojemu grehu sprejet in postavljen v hojo za Jezusom. Tako se tudi razdiralna moč greha na svet in družbo ustavi in odpravi s tem, da Kristus z besedo odpuščanja in z darovanjem samega sebe vzpostavlja prostor, v katerem si ljudje kot spravljeni med seboj vzajemno odpuščajo krivdo in drug drugega *opogumljajo in vzpodbujajo* za nov začetek.

Ta *prostor sprave* je Cerkev. Cerkev živi iz sprave, ki jo je prejela po Jezusu Kristusu, in ki jo podaja naprej. Vendar pa Cerkev ni vase zaprta skupina, pač pa je tu za vse. Je anticipacija spravljenega človeštva. V njej naj se v medsebojno spravljenem življenju uresniči sprava vseh z Bogom. Še več: po Cerkvi želi Bog svoje pravno gospostvo narediti za vedno prisotno in vidno svetu. Cerkev je torej tisto, kar pravi II. v. k.: »Znamenje in orodje za notranjo zvezo z Bogom in za edinstvo vsega človeškega rodu.«<sup>9</sup> Cerkev je *zakrament* sprave. Nov odnos do Boga, ki ga Jezus obljublja in naznanja ljudem, je uresničen na medosebni ravni v novem razmerju do sočloveka. Zato je *neprijaznost* do bližnjega hkrati zavračanje božje ponudbe ljubezni. Ta struktura Jezusovega oznanila, enost ljubezni do Boga in do bližnjega, ostaja ohranjena tudi v apostolskem oznanjevanju: »Če kdo reče: 'Ljubim Boga!', a sovraži svojega brata, je lažnivec. Kajti, kdor ne ljubi svojega brata, ki ga vidi, ne more ljubiti Boga, ki je neviden« (1 Jn 4,20). Podobno misel najdemo tudi v Ef 2,13 sl.: »Mi, ki smo bili nekoč daleč, smo v Kristusu prišli blizu, t.j., spravili smo se. Jezus je postal naš mir.« To pa pomeni: Kristus, naša sprava, »je združil oba dela (Jude in pogane) in porušil s svojo smrtjo ločevalno steno sovraštva.«

Z drugimi besedami: Sprava z Bogom, mir z njim, *se uresničuje* na *horizontalni ravni* s tem, da ljudje živijo v spravi med seboj, tudi če so bili kot Judje in pogani popolnoma ločeni.

V teh biblično-teoloških preudarkih gotovo ni govor o zakramentu sprave. Vendar pa imamo tu temelj za to, da obstaja eklezialno — zakramentalna sprava. Jezusovo poslanstvo sprave se nadaljuje v »službi sprave« v Cerkvi. Cerkveno oznanjevanje in delovanje, ki kaže na Jezusa, ker je od njega uzakonjeno, kaže,

prinaša spravno osvobajajoče Jezusovo delovanje skozi zgodovino do nas. V Cerkvi je *prostor sprave*, ki ga je ustanovil Jezus Kristus. V njej se posameznik spravi z Bogom. Cerkev je tudi kraj, kjer si ljudje med seboj odpuščajo, drug drugemu ne očitajo preteklosti in se škodoželjno ne ocenjujejo. Tu se ustvarja pogum za nov začetek. Drug drugemu zaupajo in si pri novem začetku med seboj pomagajo in se spremljajo. Dostop do tega *prostora sprave* pa se odpre le s temeljnim zakramentom sprave, s *krstom*. Pred njim gre odločilna obrnitev h Kristusu in sočloveku. Zakrament torej ne nadomesti niti stvarne očitave, niti stvarnosti življenja v spravi.

## 2. »Spokorna Cerkev« kot »kraj« stalnega spravnega dogajanja

Cerkev se ima sicer že od nekaj za »občestvo svetih«, vendar pa tudi ve, da vedno potrebuje pokoro. To pomeni: *Zanjo ima greh, kot tudi odpuščanje, eklesialno razsežnost*. Z vero v Kristusa se mora povezati tudi volja po vrnitvi, vplja, da s stvarnimi dejanji čim bolj uresničujemo spravo, ki jo daje Bog, in sicer v skupnosti in medčloveškem odpuščanju. Ta *resničnost* sprave je odločilna.

V naslednjem naj to pojasnim: Tisti, ki so v svojem življenju s spreobrnjenjem, vero in krstom naredili velik preobrat, so, kakor pravi Sveto pismo in tudi cerkveni očetje, spravljeni z Bogom. So eshatološko novo božje stvarstvo. V njihovih vrstah deluje duh prihodnjega veka. Med njimi je sicer pod pogoji zgodovine, t.j. šele v kali, krhko in šolsko, a *vendar stvarno* uresničeno in navzoče božje zveličanje. Pod pogoji zgodovine konkretno pomeni: Stari vek greha in zla še ni prešel, nova Kristusova resničnost pa je šele na tem, da se uveljavi. Zato je občestvo, čeravno iztrgano moči in brezizhodnosti zla, vendarle ogroženo. Zato tudi povedku zveličavnega daru vedno znova sledi velelnik: *Kristjani so v novem življenju, sedaj pa naj se po tem tudi ravnaajo*. Iztrgani so bili grehu, sedaj mu tudi ne smejo več dajati prostora.

Glede na to obstaja občestvo skupnosti v svojski dialektiki: Po eni strani je občestvo svetih, opremljeno z odličnimi duhovnimi darovi za vzajemno služenje in bogato v ljubezni in spoznanju; po drugi strani pa obstaja nenehni primanjkljaj. V občestvu je navzoče dejstvo greha, in sicer tako očitno, da *ideal absolutne brezgrešnosti* nikoli ni bil uresničen. Greh v vsej svoji mnogoličnosti, vse do odpada od vere, ima v občestvu realno vlogo. Občestvo doživlja, ne izpolnjuje temeljne odločitve za radikalno vrnitev, da stalno zaostaja. Zato se mora Jezusovo spravno dogajanje nadaljevati najprej v njenih lastnih vrstah: »Bodite dobri drug do drugega, bodite usmiljeni, odpuščajte si, ker vam je po Kristusu tudi Bog odpustil« (Ef 4,32). Z drugimi besedami: Od Boga prejeto odpuščanje se mora utrditi v bratskem in sestrskem odpuščanju in spravi (prim. o tem tudi Kol 3,3; Mt 18, 37 sl.). Ti premisleki kažejo, da niti greh, niti stalno novi poskusi preseči greh in zaživeti v spravi niso zasebna zadeva. Vedno znova začeti spreobrnjenje, spada k »Mysterium ecclesiae«, k službi skupnosti. Cerkev mora ponuditi možnost življenja v spravi, s tem pa podaja naprej Jezusovo besedo o spravi. *To se more zgoditi različno in se je v Cerkvi, kot smo videli, tudi izvrševalo*. V osnovi velja: »Cerkveno občestvo je kraj, kjer je doma božje odpuščanje; Vse, kar nas bliža Cerkvi, kar nas zbližuje z Jezusom Kristusom, je vir sprave.«<sup>10</sup>

## 3. Sprava v današnjih cerkvenih oblikah pokore

Primanjkuje nam prostora, da bi se spuščali v mnogovrstnost spokornega dogajanja v Cerkvi današnjega časa. Vendar pa se mi zdi pomembno reči besedo ali dve o skupnem spokornem bogoslužju in o »spovedi«.

(1) Spokorno bogoslužje in skupna odveza

Spokorna bogoslužja želijo in hočejo poudariti to, kar implicitno vedno spada k središču občestvenega življenja, namreč stalno spreobračanje in spravo. V središču spokornega bogoslužja je soočenje s Svetim pismom. Tako je jasno: Spreobrnjenje, pokora, priznanje in sprava - vse to nima svojega razloga v kakšni zakonjeni morali ali meščanski etiki, pač pa v *božji besedi*, ki poziva in vabi na pot življenja, da bi po njej vedno odločno hodili. Iz tega soočenja z božjo besedo se prebudi za kesanje in *skupno priznanje* prestopka. S tem je povezano *skupno hotenje* po vrnitvi, resnično hotenje, v medčloveškem ravnanju *uresničiti* spravo, ki jo daje Bog. Ta resničnost sprave je odločilna. Bilo bi povsem zgrešeno, če bi iz spokornega bogoslužja nastal nov zakramentalni ali kvazi — zakramentalni ritual *brez resnične vrednosti*.

Kolikor bolj je bila posamična spoved zašla v krizo, toliko jasneje je cerkvena praksa odkrivala smiselnost spokornih bogoslužij, ki so se na francoskem govornem območju pojavila že leta 1947. Tudi *neodvisno od zakramenta pokore* takim spokornim obredom in pobožnostim ne moremo odrekati njihove teološke in praktične vrednosti: Ponujajo resnično *srečanje z božjo besedo*. Spokorno bogoslužje božje besede otipljivo izraža *solidarnost grešnikov in grešne Cerkve*. Udeleženci drug pred drugim priznavajo svojo grešnost in svoje kesanje. Celotno občestvo sodeluje pri molitvi k Bogu za grešnike v svoji sredi. To zavzemanje drugega za drugega je tista prošnja Cerkve, kateri v skladu s Svetim pismom (prim. Mt 18,19; Jn 14,13 sl.; Jk 5,16 idr.) pripada uslišanje. Cerkev je, izhajajoč iz NZ, cenila medsebojno priprošnje vedno višje kot pa posameznikovo molitev. V tem smislu tudi II. v. k. 11 pravi, da ima vsak skupni obred prednost pred zasebno molitvijo. Odtlej se govori o »hišni Cerkvi« in o »družinskem bogoslužju«. V takem spokornem bogoslužju je še posebej naglašen družbeni vidik greha in sprave. Za tako spokorno bogoslužje poleg teoloških odlik govore tudi praktični in psihološki razlogi.

Vendar je bila že od začetka očitna nevarnost, da bi mogli zakrament pokore pri posamezni spovedi prikrajšati ali ga celo povsem izpodrinuti. Tako je bilo potrebno postaviti spokorno bogoslužje v povezavo z zakramentom pokore in ga ovrednotiti glede na slednjega. Obsežna diskusija o tej dogmatični problematiki je pripeljala do dveh temeljnih stališč:

a) Po prvem se spokornemu bogoslužju ne sme pripisovati nobene *zakramentalne* kvalitete. Tridentinski koncil pravi, da mora grešnik svoje velike grehe naštetih po vrsti in številu.<sup>12</sup> Tako je spokorno bogoslužje sicer zakonito slavje, ki pa vodi le k izbrisaniju manjših grehov. Priporočljivo je, ker skupnosti približa družbeno-cerkveni vidik greha in sprave in jo pripravi na izvršitev zakramentalne sprave.

b) Drugo stališče v omejenem obsegu kvalificira spokorno bogoslužje kot zakrament. Karl Rahner meni:<sup>13</sup> »Ko sedaj duhovnik pri spokorni pobožnosti ... (Rahner ima pred očmi '*normalen primer*' iskreno prizadevnega krščanskega življenja) v resnem opravljanju svoje cerkveno — duhovne vloge do skupnosti tudi izrecno podeljuje božje odpuščanje, ki se v globini vesti dogodi v vsakem primeru, in ko s svojimi besedami tudi zares tako misli, kot so izrečene in kakor označajo na vsak način milostno dogajanje v družbeni odprtosti Cerkve, *ali more potem sploh preprečiti*, da bi imele njegove besede *zakramentalni* značaj?« Ne razpravljamo o tem, ali bi bila odveza, ki bi jo podelil duhovnik, neveljavna — ta je v vsakem primeru veljavna —, pač pa, ali zakonita *potreba občestva* opravičuje

»duhovnikovo neposlušnost«, če glede na okoliščine nedovoljeno izvaja svojo pooblaščenost za podeljevanje odveze.

Leta 1972 je rimska Kongregacija za verski nauk objavila pastoralne smernice, ki jasno širijo možnosti za podeljevanje skupne zakramentalne odveze. Brez posameznega priznanja je bila prej omejena na posamezne izjemne primere. Sedaj se je njeno podeljevanje raztegnilo na »nujne situacije«, ki bi se sčasoma lahko pojavile. Neobhodne postavke pa so štiri spokornikova dejanja (prej le tri): Kesanje, priznanje, zadoščevanje in *sklep*, opraviti osebno spoved tako hitro, kot bo le mogoče. Te norme so pastoralna pomoč le tam, kjer jih tudi uporabljajo. Za njihovo uporabo je odločilno to, kaj razumemo pod »nujno situacijo«. Tako se zdi pohvalna interpretacija H. Vorgrimlerja:<sup>14</sup> »Osebno spoved po skupni odvezi...je treba opraviti tam, kjer spokornik ni prepričan o njeni *subjektivno psihični* ali *moralni nemožnosti*. Ne obstaja nikakršen razlog, da bi *notranjo stisko*, ki bi spokorniku *moralno onemogočala* pristop k osebni spovedi, mogli priznati kot zakonit opravičilni razlog za opustitev spovednega sklepa. Zato človek ne more oceniti, da ta notranja nuja izhaja iz zakramenta pokore samega, pač pa tu predvideva *celotno priznanje*, katerega se že vnaprej nujno boji. Nasproti temu je zato treba opozoriti na to, da obstaja notranja stiska spokornika, ki jo je treba pripisati *krivdi grešne Cerkve*: Ko Cerkev spokornemu dejanju pozabi vzeti videz sodbe človeka nad človekom; ko v tem neprepričljivo izraža solidarnost duhovnika s spokornikom v grehu, priznanju in molitvi itd., nima pravice v legalistični strogosti zapirati oči pred tako notranjo stisko.«

Norme Kongregacije za verski nauk so škofovske konference različno interpretirale. V Švici in Franciji so se župniki odločili za *nujnost* podeljevanja splošne odveze. Nemška škofovska konferenca je možnosti za splošno odvezo »ozkosrčno« omejila, zaradi tega so jo kritizirali Rahner in drugi teologi.<sup>15</sup>

Gotovo bi bilo napačno v načelu odrekati spokornemu bogoslužju zakramentalno kvaliteto, ker bi mu manjkala *sodna narava* in ker pri splošnem priznanju ne bi bila mogoča »obsojajoča ugotovitev« grehov. Pri zakramentu pokore namreč ne gre za sodbo v juridičnem smislu. Veliko bolj gre za zakramentalno naklonitev *milostne božje sodbe*. Z grehom se je grešnik sicer resnično oddaljil od Boga in od Cerkve, ko pa pride k zakramentu pokore in v priznanju naloži »liturgično komunikacijo«, stori to v božji milosti, ki mu je že podarila željo po vrnitvi. Kjer je Bog grešniku položil v srce pravo kesanje, ki se razvije v resnično spreobrnjenje, Cerkev ne sme ničesar »zadržati«. Potemtakem je napačno, če navajamo nezmožnost cerkvenega »sojenja« kot ugovor proti zakramentalnosti spokornih bogoslužij.

Naslednji argument proti spokornim bogoslužjem je dejstvo, da Cerkev že od tridentinskega koncila za smrtne grehe zahteva osebno spoved. Odgovor na ta ugovor: »Po definitivnem nauku Cerkve je gotovo, da *subjektivno hudega greha* ni mogoče zakramentalno odpustiti brez *osebne spovedi*. Slej ko prej pa ostaja težko rešljivo vprašanje, kdaj je »peccatum mortale« dejansko storjen... Vprašanje... kakšni kriteriji obstajajo za to, je vendar v zelo mnogih primerih realno, vprašanje, na katero ni mogoče odgovoriti z enoumno gotovostjo; stvar zato ostaja v tisti neopredeljenosti, kjer ne morem govoriti o subjektivni gotovosti in zato zapoved osebne spovedi tudi ne obvezuje.«<sup>16</sup>

### »Spoved«

V naslednjem naj usmerimo našo pozornost na posamična dejanja pri subjektivno hudih grehih nujne, sicer pa priporočljive osebne spovedi. Poseben pre-

mislek velja eklezialno-socialni dimenziji, ki jo 'Lumen Gentium' takole izraža: »Tisti, ...ki pristopijo k zakramentu pokore, prejmejo...odpuščanje in se obenem spravijo s Cerkvijo, ki so jo z grehom ranili in katera se z ljubeznijo, zgledom in molitvami trudi za njihovo spreobrnjenje.«<sup>17</sup>

### a) Kesanje (spreobrnjenje) in priznanje

Grešnik mora označiti nov začetek s kesanjem, voljo po spreobrnitvi in priznanjem grehov. Dasi tudi obred pokore iz l. 1973 še utemeljuje posamično spoved hujših grehov s sodno naravo tega zakramenta, pa bi smel biti pravi vzrok te zahteve (tudi v zgodovini) drug. Priznanje krivde pomeni najglobljo zapustitev samega sebe in s tem oddaljitev od greha. Ko človek prizna ne le: »Jaz sem grešnik,« pač pa: »Jaz sem ta grešnik, nimam deleža le pri splošni krivdi človeštva, pač pa sem na tem mestu odgovoren za krivdo in blagor,« se tako s tem priznanjem najbolj odtrga od greha in pokaže svojo voljo po spreobrnitvi. Šele z izpovedjo krivde ta tako rekoč stopi iz človeka. To zelo lepo formulira Dietrich Bonhoeffer: »Greh želi ostati neznan, boji se luči. V temi neizrečenega zastruplja celotno človekovo bitje.«<sup>18</sup> Pri spovedi se zgodi preboj. Priznanje grehov vpriči krščanskega brata zapusti zadnjo trdnjavo samoopravičenja. S tem se priznanje grehov v bistvu zahteva zato, da se človek odreče grehu.

»Ordo Paenitentiae« (1973) predvideva možnost, da se to priznanje opravi po berilu iz Sv. pisma. Tako še enkrat postaja jasno, da se greh kristjana ne presoja po nekakšni meščanski etiki, marveč je greh prekršek nad božjo besedo, nad Bogom samim in njegovim darom.

### b) Spokorna dela

Preden je v prejšnjih časih Cerkev grešnika spet spravila s seboj in z Bogom, mu je pogosto zapovedala težka spokorna dela. Tudi ko je danes odveza podeljena, še preden je odpravljena naložena pokora, je treba paziti, da je naložena pokora resnična in prava. Voditi mora k temu, da grešnik ozdravi. Spoved ne sme postati »zakrament izogibanja pokori«.

Red pokore želi, naj bi bila »naložena pokora... dejansko zdravilo za greh« in naj bi prispevala »k prenovi življenja«.<sup>19</sup> Pokora »naj ne bi bila samo sprava za preteklo krivdo, pač pa tudi pomoč za novo življenje in zdravilo proti slabosti. Zato naj spokorno dejanje, kolikor je to mogoče, ustreza teži in posebnosti grehov. Obstaja naj v molitvi, samozatajevanju, predvsem pa v službi bližnjemu in v delih usmiljenja, da bo s tem postal viden družbeni poudarek greha in odpuščanja.«<sup>20</sup> Kljub zahtevanim delom je pokora milosten odgovor vnaprejšnji dobrotljivosti Boga po Jezusu Kristusu v Svetem Duhu. Nikakor ni pogoj sprave. Zato je pomembneje težiti k vedno novemu obračanju k Bogu in bližnjemu, kakor stalno naglašati boj z grehom in njegovimi posledicami.

### c) Polaganje rok in odveza

Po priznanju grehov in izraženem kesanju ter pripravljenosti za spreobrnitev, duhovnik po »ministeriis ecclesiae«, po službi Cerkve, podeli spravo. S tem je izraženo tole: Kakor greh škoduje občestvu, tako tudi občestvo v osebi svojega voditelja pomaga grešniku k ponovni spravi. In ta ponovna sprava z občestvom je učinkovito znamenje sprave z Bogom, kot danes trdi večina teologov. Že pri Tertulijanu je mir s Cerkvijo mir z Bogom.<sup>21</sup> Avguštin pravi takole: »*Pax ecclesiae dimittit peccata*,«<sup>22</sup> mir, ponovna sprava s Cerkvijo odpušča krivdo. To še posebej

izraža kretnja polaganja rok. To je v skladu s starim izročilom tako znamenje ponovne sprave kakor tudi podelitve Svetega Duha. Grešnikova sprava s Cerkvijo podeli tudi ponovno delež pri božjem Duhu.

Na vseh odločilnih točkah spokorne liturgije se torej kaže, da sprava ni individualen dogodek, tudi ne dogajanje med spokornikom in duhovnikom, pač pa eklesialno-zakramentalno dogajanje. Zakramentalna sprava meri na ponovno spravo s Cerkvijo kot znamenje sprave z Bogom.

Danes po pravici radi govorimo o »slavju sprave«. Ta izraz ustreza bistvu zakramentalne pokore, ker je delo sprave, ki se dogaja v Cerkvi, obenem bogoslužje in liturgija, slavljenje božjega usmiljenja in svetosti.

Prevedel Janez Šimenc

---

<sup>1</sup> Kant, *Metaphysik der Sitten*, AB 22.

<sup>2</sup> Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Der Vorsatz und die Schuld*, & 115 - 118, tu 117.

<sup>3</sup> Greshake G, *Die Beichte, Eine biblisch-antropologische Hinführung*, v: *ThPO* 124 (1976), 324—336, tu 325.

<sup>4</sup> Rahner K, *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Innsbruck 1939.

<sup>5</sup> Kasper W, *Anthropologische Aspekte der Busse*; v: *ThQ* 163 (1983) 96—109.

<sup>6</sup> Schulte R., *Umkehr (Metanoia) als Anfang und Form christlichen Lebens*, v: *MySal* 5, Zürich idr. 1976, 117-135, tu 121.

<sup>7</sup> Prav tam, 112.

<sup>8</sup> Vis II 2,2 (prevod: B. Poschmann, *Paenitentia secunda*, Bonn 1940, 142 sl.) - Podčrtal avtor.

<sup>9</sup> LG I.

<sup>10</sup> *Glaubensverkündigung für Erwachsene*, Dt. Ausg. d. Holl. Katechismus, Freiburg 1971, 507.

<sup>11</sup> B 27.

<sup>12</sup> Conc. trid., sessio XIV, De sacramento paenitentiae, can. 7-8, DS 1707/8.

<sup>13</sup> Rahner K, *Bussandacht und Einzelbeichte*, v: *StdZ* 190 (1972) 370 sl. - Podčrtal avtor.

<sup>14</sup> Vorgrimler H., *Der Kampf des Christen mit der Sünde*, v: *MySal* 5, Zürich idr. 1976, 349-467, tukaj 437.

<sup>15</sup> Prim. n. d., 363 - 372.

<sup>16</sup> Vorgrimler H., n.d., 439.

<sup>17</sup> LG II.

<sup>18</sup> Bonhoeffer D, *Gemeinsames Leben*, München 1953/7, 77.

<sup>19</sup> *Die Feier der Busse*, Studienausgabe, Einsiedeln idr. 1974, 14.

<sup>20</sup> Prav tam, 19.

<sup>21</sup> Prim. K. Rahner, *Zur Theologie der Busse bei Tertulian*, Schriften zur Theologie XI, 187-223, tu 212-217.

<sup>22</sup> Avguštin, *De bapt. c. Donat*. III, 18,23.





*Mahničev simpozij v Rimu:* (Uredil Edo Škulj, izdale Slovenska teološka akademija v Rimu, Mohorjeva družba v Celju, Goriška Mohorjeva družba in Krščanska sadašnjost v Zagrebu.)

Pred nami je že sedmi zvezek Simpozijev v Rimu. Prvič v sodelovanju Mohorjeve iz Celja in Gorice ter Krščanske sadašnjosti. Tudi tokrat simpozij vnaša novo luč na prelomno obdobje našega naroda in osvetljuje ključno vprašanje narodnosti in krščanstva, predvsem pa v celoti prikazuje delovanje in trpljenje odločnega in za krščanstvo in slovanstvo zavzetega bogoslovnega profesorja v Gorici in krškega škofa. Zbornik je ob simpoziju o Jegliču 19. 9. letos predstavil ravnatelj Slovenika in Slovenske teološke akademije v Rimu, dr. Maksimilijan Jezernik.

Mahničeva vsestranska dejavnost seva tudi iz vsebine predavanj pričujočega Zbornika. Žal ga poznamo le kot (neusmiljenega ?!) kritika slovstvenih umetnikov (posebno Simona Gregorčiča) in gromovnika, ki je vnesel razdor v slovensko narodno gibanje konec prejšnjega stoletja. Malokdo pa pozna Mahničeve temelje, iz katerih so izhajale te njegove opredelitve. Temu je posvečen prvi sklop tem, ki prikazuje njegovo osebnost ter njegove filozofske in teološke opredelitve (D. Klemenčič, A. Trstenjak, J. Juhant, A. Bratuž, C. Sorč). Anton Mahnič, rojen v Kobdilju na Krasu 14. sept. 1850, leta 1874 posvečen v duhovnika, je bil predstojnik in profesor v goriškem semenišču do leta 1895. Kot izrazit filozofski duh je uporabil platonizirano sholastično filozofijo za jasno opredelitev teoloških, umetnostnih, socialnih in političnih načel. Izključno verski razlog — vse podrediti Kristusu-Bogu — je narekoval njegovo ločitev duhov, s tem pa je tudi druge (posebno mladoslovence) prisilil, da pokažejo svoje

barve. Podrobneje opredeljujejo to vprašanje teme o Mahničevem odnosu do vzgoje duhovnikov, do škofa Sedeja in do ločitve duhov pri nas (F. Oražem, A. Sedej in J. Pirč).

Drugi sklop vprašanj zadeva raznolike smeri te osnovne Mahničeve usmerjenosti: njegove poglede na Jugoslavijo, razumevanje nacionalnega vprašanja, njegova literarna hotenja, njegov odnos do literatov (M. Benedik, W. Lukan, J. Zadavec, T. Kermavner). Izstopa Kermavnerjeva skoraj mahničevsko načelna in metafizična razčlenitev odnosov krščanstvo-umetnost, politika-kultura, subjektivno-objektivno, človek-Bog. Mirko Mahnič je smelo orisal Mahničev vpliv in pomen pri Slovencih po letu 1920. Jasno izstopajo silnice razvoja našega naroda po Mahniču, njegov raznolik vpliv ali odpor temu vplivu ter posledice njunih medsebojnih prepletanj v življenju našega naroda med obema vojnama, med zadnjo in po revoluciji leta 1945.

Slovcem je slabo poznano plodovito in najtežje obdobje Mahničevega življenja in delovanja med Hrvati v škofiji na otoku Krku. Leta 1896 je bil imenovan za to naporno službo. Vršil jo je od 27. marca do 4. aprila 1919, ko so ga Italijani odpeljali za leto dni v ujetništvo, odkoder se je vrnil bolan, se v Varaždinskih Toplicah zdravil in v Zagrebu pri nadškofu Bauerju 14. decembra 1920 umrl. M. Smolik uvaja v Mahničevo delo s predstavitvijo cerkvenih dokumentov o glagoljaštvu. Pisava glagolica je dala Istri, delu Dalmacije, Bosni, Zeti in Sremu podlago za bogoslužne knjige in obrede, ki so Hrvatom služile tudi kot narodna opora. Rimsko dovoljenje za glagoljaštvo pri Hrvatih v Črni gori je tudi ostalim dalo pobudo, da zahtevajo glagoljaško bogoslužje. Mahnič je gibanje podpiral in naletel na ovire Italijanov, kar je pogojevalo tudi njegovo pot v italijanski zapor. Vprašanje je bilo pereče tudi s cerkvenopolitičnega vidika, ker

je moral to seveda odobriti Rim. O Mahničevem odnosu do glagoljaštva govore trije referenti: Mahnič i glagolica (I. Milovčič) ter (A. Badurina Biskup Mahnič i provincija trečeredaca glagoljaša). Mahnič je leta 1902 ustanovil na Krku Staroslavensko akademijo za »negovanje starocerkvenoslovanskega liturgijskega jezika in pospeševanje njegovega učenja ter gojenje glagoljaškega cerkvenega petja, ki naj ustreza cerkvenim predpisom.« S tem je bilo povezano tudi njegovo dušnopastirsko delovanje in pisma (A. Bozanič, A. Benvin) ter publicistično delo (M.J. Mataušič). Delovanje duhovnikov naj usmerjata dve stvari: notranje ali duhovno oblikovanje in zunanje oblikovanje ali usposabljanje duhovnikov za delo v novih narodnih, družbenopolitičnih in kulturnih prilikah. Mahnič je dal pomemben prispevek tudi za katoliško gibanje na Hrvaškem, o čemer govorita dve temi (S. Tamhina, S. Vitković). S predavanjima o družbenopolitičnih in cerkvenih prilikah pred Mahničevim prihodom in v njegovem času, je zakrožena celotna podoba Mahničevega dela (M. Bogovič in F. Velčić). V njih prihaja v polnosti do veljave Mahničeva ljubezen in skrb do hrvaškega naroda in njegovo neutrudno delo za narodno svobodo in kulturno razvitost. Tudi tukaj zagovarja katoliško radikalnost, načelno uveljavljanje krščanstva na vseh področjih življenja. Kljub temu pa mora biti duhovnik odprt za prilike in izzive časa: »Duhovnik mora biti najmodernejši, bolj moderen od vseh drugih ljudi, kakor mora biti, kar zadeva dogme in katoliška načela med vsemi najbolj konservativni, najbolj intrasigenten (nespravljiv)«.

Skoraj 450 strani debelo delo vsebuje tudi pozdrav in sklepno besedo ravnatelja dr. Jezernika ter pozdravne poslanice (nad)škofov iz Krka (škofa in škofa naslednika), Zagreba, Kopa, Ljubljane, Maribora, Gorice in Trsta. Predavanja in povzetki so izmenično v slovenščini in v hrvaščini, kar Zbornik odpira širšemu krogu bralcev. Zbornik je dragocen in razumljivo pisan prispevek k obci in idejni zgodovini naših narodov in spodbuda za nadaljnje razmišljanje in študij teh vprašanj, ki bodo zanimala gotovo tudi širšo bralsko publiko.

*Janez Juhant*

#### **Lexikon des Mittelalters I—IV.**

Naloga fakultetne knjižnice je tudi v tem, da možne bralce seznanja s knjigami, ki so v njej na voljo. Pri nas to nalogo izvršujemo bolj poredkoma. Pred desetletji je bilo nekaj časa v navadi, da je revija Cerkev v sedanjem svetu objavljala seznam novih tujih knjig, ki so bile vpisane v knjižnici na Poljanski 4 v Ljubljani. Pozneje je to zamrlo, v zadnjih nekaj letih je bila sistematično povzeta le vsebina prvih zvezkov nemške Theologische Realenzyklopädie (1983 in 1987), ki seveda še izhaja in bo čez čas spet treba pogledati, kaj je zanimivega v njej. Če upoštevamo samo denarno vrednost posameznega zvezka (ok. 290 DM), bi bilo res nesmotrno, če bi tako drago in bogato delo samo krasilo čitalnico. Naše objave naj bodo predvsem spodbuda, da bi prišlo v fakultetno knjižnico več obiskovalcev, ki bi si nabralo znanje iz teh in podobnih knjig (TRE je na voljo tudi v mariborski škofijski bogoslovni knjižnici).

Tokrat naj bodo predstavljene prve štiri knjige bolj ozko usmerjenega specialnega, vendar ne zgolj teološkega leksikona, v katerem je zajeto znanje o srednjem veku: LEXIKON DES MITTELALTERS, ki ga izdaja založba Artemis Verlag (München in Zürich). Od oktobra 1977 do poletja 1989 so izšle štiri knjige, vsaka ima nad 1000 strani. Tudi ta leksikon izhaja v manjših snopičih, po deset je vezanih v eno knjigo. Založba in pisci nameravajo s tem leksikonom obdelati politično zgodovino vseh delov Evrope, zgodovino prava, ureditve in družabnega življenja, gospodarstvo, mesta in podeželje, arheologijo, naseljevanje pa tudi vzhodno in zahodno cerkveno zgodovino, teologijo in filozofijo, srednjeveško slovstvo, umetnost, vsakdanje življenje, medicino, matematiko in tehniko. Posamezne osebe iz tega časa so obdelane v krajših ali daljših člankih. Stvarni podatki naj po namenu sestavjalcev izničijo tolikokrat ponovljeno trditev o »mračnem«, »temnem« srednjem veku, kar za poznavalce že zdavnaj ne velja, prevladuje pa vendarle še vedno v zavesti mnogih ljudi in knjig.

Članke je za vsako knjigo napisalo po več sto sodelavcev, v prvi knjigi so bili iz 13 držav, njihove prispevke pa so iz angleščine, francoščine, italijanščine, holandsčine, portugalščine, španščine, srbohrvaščine in skandinavskih jezikov prevedli v nemščino.

Ilustracij v pravem pomenu v leksikonu ni, besedilo ponekod pojasnjuje le nekaj risb (verjetno je bilo to nujno iz ekonomskih razlogov, saj še v tej izvedbi vsaka knjiga stane nad 450 DM).

Težišče vsebine je na evropskem srednjem veku, upoštevano pa je tudi poseganje vzhoda (npr. Bizanca) in juga (islam) ter judovstva v Evropo. Časovni pojem srednjega veka je širok: od približno leta 300 do 1500, vključen je torej tudi čas pozne antike, ki je tako močno vplivala na zgodnji srednji vek. Stvarna in biografska gesla so obdelana v daljših in krajših člankih, daljša so navadno pisali različni avtorji, vsak pa je pod svojim prispevkom podpisan. Biografski članki so navadno zelo kratki, le izjemne osebnosti so dobile več prostora. Stvarna gesla so obdelana tako, da je članek razdeljen v časovne in zemljepisne oddelke, kar pa ni izvedeno povsod z vso doslednostjo, morda tudi zato ne, ker uredniki niso našli primernih sodelavcev. Navedeno slovstvo se omejuje na najpomembnejša dela. Pri mnogih geslih najdemo le usmeritev (kazalko) na članke drugod v leksikonu, kjer so ali bodo ta gesla obdelana. To je zelo koristno, saj ne pride vsakemu, ki v leksikonu išče, takoj na misel prav tisto geslo v nemščini, pod katerim je uvrščeno iskano gradivo.

V kratki predstavitvi je seveda nemogoče zajeti vse zanimive članke v tem leksikonu, omenim le nekatere, da bi laže spoznali, kaj lahko iščemo in kakšne odgovore pričakujemo v njem.

Prva knjiga (Aachen do Bettelordenskirchen = cerkve beraških redov) je v 10 snopičih izhajala od 1977 do 1980. V prvem daljšem biografskem članku je predstavljen Abelard, prvi teološki, cerkveno-zgodovinski članek pa predstavlja zahodni razkol (Abendländisches Schisma). Za predstavitev obsega člankov v tem leksikonu naj povem, da ima ta članek 190 vrstic, kar je tri stolpce, ki ustrezajo približno petim stranem v navadni knjigi. Obsežnejši je naslednji članek o evharistiji (Abendmahl), ki ima 355 vrstic. Za njim je članek o praznoverju (Aberglaube), nato je daljši članek iz gospodarstva o dajatvah (Abgaben), razdeljen po zemljepisnih področjih in omenja med drugimi zahodne Slovane (to niso Slovenci) in Madžare. Za našo zgodovino veljajo verjetno podatki za srednjeevropska

nemška področja, kamor smo politično v tistem času spadali (ali pa niso znali poiskati ustreznih slovenskih sodelavcev). Seveda ne manjka članek o odpuščanju (Ablass). V članku o freisingškem škofu Abrahamu je tudi znamenje, ki napoveduje članek o brižinskih spomenikih, a tam, pod Freisinger Denkmäler, je le oznaka, da bo treba počakati na članek o slovenskem jeziku. Našo bližnjo sosesčino prikazuje članek o Albaniji. Obsežno je opisan filozof in teolog Albert Veliki (ok. 350 vrstic), za njim pa so na vrsti albižani. Veliko strani je zavzela alkimija (nad 900 vrstic). Stari jeziki so prikazani pod začetnimi črkami Alt-, za staro cerkveno slovanščino pa kazalka pošilja na cerkveno slovanščino (Kirchenslavische Sprache). Precej dolg članek je posvečen podobicam in drugim upodobitvam, ki spodbujajo češčenje Boga in svetnikov (Andachtsbild). Z glasbenega področja sta članka o antifonah in antifonarjih, ustrezno je razložen tudi vpliv apokalipse (Janezovega Razodetja) na življenje in teologijo srednjega veka. Na podoben način najdemo tudi druge svetopisemske knjige, pri katerih je naštetu tudi prevajanje v evropske jezike. Isto velja za članek o apokrifih. Zgodovina Ogleja (Aquilaia) je opisana precej podrobno, obljubljeni pa so še članki o Furlaniji, Koroški in Kranjski. Proti koncu črke A je dolg članek o Arabcih, njihovem jeziku in slovstvu, tudi delo (Arbeit) in izpeljanke so obsežno prikazane. Dolg članek je dobil Aristotel. Ars, ki v latinščini ni samo likovna umetnost, ima več podrobnih člankov, med drugim tudi o vaji za srečno smrt (ars moriendi). O zdravnikih in zdravilih (Arznei, Arzt) je več člankov, upoštevani sta tudi astrologija in astronomija. Še marsikaj bi se našlo zanimivega samo v črki A (skupaj 1320 stolpcev), najbrž je že to naštevanje dolgočasno in utrudljivo.

V drugi polovici prve in v dobri polovici druge knjige so članki, ki se začenejo s črko B (Bettlerwesen do Codex von Valencia). Ta knjiga je izhajala v snopičih od 1981 do 1983. Vsaj nekaj gesel naj bo naštetih: Članek o Babenberžanih lahko zbuja upanje, da bomo v leksikonu našli veliko podatkov o plemiških družinah, ki so bile v srednjem veku tesno povezane z našim ozemljem. Koristni bodo članki o škofijah, v tem zvezku npr. o Baru in Beogradu (Belgrad). Ob posameznih osebah, npr. Barbari Celjski pa

najdemo celo tako drobne podatke, kot je navedek, da je 1908 o njej nekdo v Leipzigu napisal disertacijo. Cel sklop gesel je v zvezi z zidanjem (Bau-). Verjetno je kaj za nas zanimivega tudi v obsežnem članku o Bavarcih (Bayern). Članek o spovednih obrazcih (Beichtformeln) utegne pojasniti kakšno vprašanje v zvezi z brižinskimi spomeniki in drugimi starimi slovenskimi zapisi. Obsežno so prikazani Benedikt in njegovi duhovni sinovi in hčere, morda je v članku tudi za nas kaj zanimivega. Umetnostni zgodovinarji bodo veseli članka Bestiarium, saj je živalska simbolika tako pogostna v srednjeveški umetnosti. S članki o beraških redovih (Bettelorden) se končuje prva knjiga.

Več gesel na začetku druge knjige je povezanih s Svetim pismom (Bibel). V Bibeldichtung so omenjene prepesnitve v južno- in vzhodnoslovanske jezike, slovenščine tudi tu ni, saj menda do 1500 nimamo kaj pokazati. Isto velja za geslo o prevodih Svetega pisma. Tudi knjižnice (Bibliothek) imajo svoje geslo, kjer najdemo podatke o jugovzhodni Evropi, naše kraje pa lahko samo slutimo med anonimnimi samostani in škofijami na »nemškem« ozemlju. Nam bližji so še članki o bogomilih, Čehih (Böhmen), Bolgarih (Bulgaren) in Bosni. Poseben članek je o Bosni v srednjem veku, zato je dovolj upanja, da bo tudi članek o Sloveniji dobro predstavil našo zgodovino. Več člankov obravnava snov, ki je v zvezi s pismi (Brief-), saj je mnogo zgodovine in teologije skrite v tej vrsti spisov. Obsežno geslo o vodnjakih (Brunnen) je pomembno za splošno kulturo in življenje, prav tako ali še bolj skupina člankov v zvezi s knjigo (Buch-), tiskarstvom in knjigovestvom. Izjemno obsežen je članek o knjižnem slikarstvu (Buchmalerei), žal, brez slikovnih prilog, ki bi poživljale 28 strani besedila. Srednjeveškega življenja si ne moremo misliti brez gradov (Burg), ki so prikazani na 24 straneh, skoraj enako obsežno so prikazani meščani (Bürger). Teološko pomembni so članki o pokori (Bussbücher, Busse), vzhodni evropski svet pa na 80 straneh opisuje gesla v zvezi z Bizancem (Byzanz).

Manjša polovica druge knjige so gesla, ki se začinjajo s črko C. Za nas je med njimi manj domačega, če izvzamemo geslo o Celliju (Cilli), ki je uvrščeno po nemškem ime-

nu, čeprav so sicer mesta uvrščena po sedANJI krajevni rabi (najbrž so izjema tista, ki so Nemcem bolj domača v nemški obliki: Cilli, Belgrad npr., počakati moramo, kje bo uvrščena Ljubljana). Prvi del članka je napisal dr. Sergij Vilfan, menda edini slovenski sodelavec, drugi del pa Heinz Dopsch iz Salzburga. Leksikon sicer obravnava samo dogajanja v Evropi, vendar v geslu o Kitajski (China) najdemo podatke o srednjeveških zvezah evropskih prebivalcev s to daljno deželo (enako velja za druga podobna gesla). Veliko lahko izvemo o kirurgiji (Chirurgie). Geslo Chronik je pomembno, saj je večina znanja o srednjeveški zgodovini ohranjena v spisih, ki sodijo v vrsto kronik. Obsežen članek je razdeljen v 18 oddelkov, med njimi C: Imperium/Deutschland, M: Ostmitteleuropa, P: Südosteuropa — v katerem od njih bi bilo kaj o naših kronikah? Podrobno bo treba prebrati geslo o Čedadu (Civiale dei Friuli). Razumljivo je, da je nekaj več zapisano tudi o samostanu Cluny in duhovnem gibanju, ki je izšlo iz tega samostana.

Tretja knjiga (Codex Wintoniensis do Erziehungs- und Bildungswesen) je izhajala v letih 1984—1986. Izmed gesel, ki se začinjajo s črko C, je treba omeniti še obe, ki prikazujeta srednjeveško cerkveno (Corpus iuris canonici) in civilno pravo (Corpus iuris civilis). Na članek o sv. Cirilu bo treba počakati do črke K (Kyrillos in Konstantin).

V začetku gesel na črko D je članek o strehah (Dach) z več risbami. Dalmacija je prikazana precej obširno (14 stolpcev), poseben članek pa je objavljen še o Juriju Dalmatinu. Demoni in veda o njih (Daemonologie) imajo tudi poseben članek, podobno kot Danska in pesnik Dante. Ob geslu Descensus Christi ad inferos (Jezus v predpeklju) lahko opozorim na metodo leksikona, da srednjeveške in teološke pojme obravnava pod njihovimi latinskimi oznakami ali pa ob njih vsaj usmeri iskanje na pravo mesto, kazalke pa usmerja tudi v obratni smeri, kar je vse zelo koristno. Razumljivo je, da je v tem delu leksikona veliko člankov v zvezi z Nemčijo in njeno zgodovino (Deutsch-). Ob našem razvrednotenem dinarju je osupljivo geslo Dinar, kar je bil v srednjem veku arabski zlatnik s 4,25 grami zlata! Nekaj strani pozneje je geslo Divan. Srbski samostan Djurdjevi Stupovi pri Novem Pazarju in hrvaški kralj Dmitar Zvoni-

mir imata tudi vsak svoj članek. Nekaj strani dalje je opis dominikancev in dominikank (skupaj 15 strani) — nisem preiskal, če so avtorji vedeli tudi za samostane na naših tleh. Zanimivo in poučno bi bilo prebrati članek o vasi in življenju v njej v srednjem veku (Dorf): podatki so na 24 straneh razvrščeni po geografskih in časovnih skupinah. Srednjeveške kulture si ne moremo misliti brez dramatskih prizorov (Drama). Osebe, ki nastopajo v troje (Drei-), imajo več prispევkov, med njimi tudi enega o treh modrih (drei Könige). Kar presenečeni smo ob slovanskem geslu Družina, kmalu zatem pa je še članek o hrvaškem vladarju Držislavu iz 10. stoletja: obakrat in tudi sicer so slovanske črke pravilno zapisane, v oklepaju pa je navodilo za pravilno izgovarjavo. Ob geslu Dubrovnik je kazalka, da bo treba počakati na Raguso, takoj nato pa je (nedosledno) geslo o dubrovniški slikarski šoli (Dubrovnik, Malerschule von).

Med gesli, ki se začenjajo s črko E (v tem in 4. zvezku), je veliko germanskih imen. Daljši pripevek govori o zakonskem življenju (Ehe) in zakonolomu (Ehebruch), precej je napisanega o prisegi (Eid). V leksikonu je veliko gesel o izrazih ljudskega verovanja, eno takih je o ledenih svetnikih (Eisheilige). Daljši članek je posvečen Polabskim Slovanom (Elb- und Ostseeslaven). Še več je napisanega o angelih (Engel) in Angliji (England). S člankom o vzgoji se končuje tretja knjiga.

Četrta knjiga (Erzkanzler do Hiddensee) je komaj izšla (1987 do oktobra 1989, v snopičih), tudi iz nje bom omenil samo nekaj člankov, ki so mi ob prelistavanju zbudili pozornost. Obdelani so npr. evangeliji in evangelisti, razložen je »Exempel«, ki je v srednjeveškem slovstvu tako pomemben pojav. Članek je nekakšno kazalo avtorjev, ki so ustvarili spise te vrste.

Podoben članek v začetku črke F razčlenjuje basni in bajke (Fabel). Družboslovno pomembna je razprava o družini (Familie) na 13 straneh. Več člankov je v zvezi s postom (Fasten-) in prazniki (Feste), tudi denarno gospodarstvo (Finanzen) je obdelano. Za srednjeveško slovstvo je pomemben članek o obrazcih (Formel). Veliko je napisanega o Frankih, njihovem kraljestvu in kulturi, podobno o Franciji. Geslo o

frančiškanih in sv. Frančišku je dolgo 17 strani, nekaj krajši pa je članek o ženi (Frau). Za nas tako pomembni Brižinski spomeniki (Freisinger Denkmäler) so sicer obdelani, a zelo kratko, ker kazalka usmerja na obljubljeni članek o slovanskem jeziku, pa bo treba nanj čakati še vrsto let. Naše širše ozemlje opisuje članek o Brežah na Koroškem (Friesach), zanimivi so tudi članki o knezih (Fürsten) in izpeljankah iz te besede.

Pod črko G so uvrščeni članki o molitvi (Gebet), duhovnem pesništvu (Geistliche Dichtung), duhovni igri (Geistliches Spiel), sodiščih (Gericht), Germanih, poslancih (Gesandte), zakonih (Gesetz), ni pa posebnega članka o petju, verjetno bo treba počakati na geslo o pesmi (Lied). Tvarno kulturo osvetljuje članek o steklu (Glas) in o zvonovih (Glocke), v obeh so nedvomno podatki, ki bodo osvetljevali tudi delo v naših glažutah in zvonarskih delavnicah, čeprav jih niso avtorji posebej naštel. Glose so zanimiv srednjeveški način razlaganja posameznih besedil. Z zlatom je v zvezi več gesel (Gold-), podobno tudi o Bogu (Gott-). Lasten, čeprav kratek članek ima srbski samostan Gračanica. Grčijo in njeno kulturo obravnava več člankov (Griechische...), v družbeno in tvarno področje pa sega daljši članek o zemljiški posesti (Grundhererschaft).

Zadnjih dvesto strani četrte knjige so gesla, ki se začenjajo s črko H. Omenim le nekatere: o pristaniščih (Hafen), pisanju življenja svetnikov (Hagiographie), trgovini (Handel), rokopisih (Handschriften), obrti (Handwerk), hišah (Haus), vojskovanju (Heer), svetništvu (Heilige) in 150 različnih Henrikov (Heinrich). Kot zanimivost omenim, da je v leksikonu Friedrichov »samo« 55, osebe istega imena so štete v leksikonu samem, da jih je laže najti. V srednjeveškem življenju so bili grbi zelo pomembni, zato je geslo Heraldik precej obsežno. Pred koncem knjige se lahko poučimo še o Hercegovini v srednjem veku in o pojavu čarovnic (Hexen).

Kljub tako sorazmerno kratkem pregledu upam, da je mogoče dobiti splošen vtis o bogati vsebini leksikona o srednjem veku, ki mu želim samo veliko prizadevnih bralcev.

Marijan Smolik

ALEXANDRE GANOCZY, **Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen. Grundriss der Gnadenlehre**, Patmos Verlag, Düsseldorf 1989, 375.

»Milost« ni pojem, ki bi bil dandanes pogosto v rabi. Naše sodobnike vse prevečkrat spominja na ponizanje, odpuščanje, prednost (»našel je milost v njegovih očeh«), staromodno vljudnost. Te predstave spremlja priokus idealizirane moči in oblasti; ljudje, ki živijo v sekulariziranem in demokratičnem svetu, ne vidijo več v tem pojmu kakšne pozitivne vrednote. Tako nalleti tudi teološka govorica o božji milosti na nemajhne težave pri poslušalcih. Kljub tem težavam in nesporazumom in v soočenju ter spoprijemu z njimi hoče avtor ponovno »premisлити« krščanski nauk o milosti in ga posredovati današnjemu človeku kot njemu namenjeno in potrebno stvarnost. Avtor hoče snov svetopisemsko utemeljiti, t. j. na temelju razodetja, ki je nekakšna »norma« za naše govorjenje o milosti (tukaj se naslanja predvsem na izsledke prijatelja R. Schnackenburga, kateremu tudi posveča pričujoče delo). Nato podaja razvoj nauka in pojmovanja v patristični, teološki in učiteljski tradiciji. Končni njegov namen pa je razložiti ta nauk v obzorju današnjih vprašanj. Na podlagi povedanega deli delo na tri osnovne enote: Svetopisemsko razodetje, Teološko in učiteljsko izročilo, Sistematični premislek. Iz tega poglobljanja in premisleka izvira avtorjeva definicija milosti: »Milost je svobodna, nedolgovana samopodaritev troedinega Boga v Jezusu Kristusu po Svetem Duhu, ki po zgodovinskem preseganju omogoči, uresničuje in dovrši samouresničitev človeka kot osebe in občestva, kljub odtujitvi in grehu« (352). Novgorodska ikona o sv. Trojici iz 15. stoletja dobro ponazarja prvi del definicije in tudi naslov dela. »Polnost«, katero prejemajo vsi z milostjo obdarjeni ljudje, je polnost božjega »ljubečega občestva« (Agape-Gemeinschaft). To je stalno dogajanje odnosov in izmenjave treh, v bistveni enakosti različnih, ki se odpira stvarstvu (na ikoni ga predstavljata moški in ženska) in ga stalno bogatita (prim. 9).

V prvem delu avtor navaja svetopisemske temelje za nauk o milosti. Krščanska teologija namreč govori o tisti Božji milosti, ki se je »utelesila« v Jezusu Kristusu. Ta milost pa je opisana z različnimi izrazi, ki sa-

mo potrjujejo bogastvo in raznolikost božjega sklanjanja k človeku. Že Stara zaveza pozna celo vrsto takih izrazov, med katerimi sta najbolj značilna vsekakor izraza **hen**, katerega Septuaginta prevaja s **charis** in **hesed** ali v grščini **éleos**. Pomenljivi so tudi izrazi, ki govorijo o božji ljubezni (**ahaba** = **agápe**), usmiljenju (**rahamin** = **oiktirmós**) in pravičnosti (**saedeq**, **sedaqa** = **dika- iosine**). Nova zaveza skuša odkriti to bistveno in temeljno zadržanje Boga v osebi in poslanju Jezusa iz Nazareta. Jezusovo oznanilo o milosti je tesno povezano z oznanilom o Božjem kraljestvu, glede katerega se današnji eksegeti strinjajo, da je središče in povzetek Jezusovega oznanjevanja (prim. 39), s klicanjem k spreobrnitvi, z blagovanji ter s prilikami. Za prihajajoče božje kraljestvo je značilno, da je odprto za vse in da vse vabi v občestvo med seboj in z Bogom (prim. priliko o veliki gostiji: Lk 14, 15—24). Pomembna je tudi »nova zapoved ljubezni« in oznanilo o Božjem očetovstvu. Kako se Bog »bliža« ljudem, je nazorno pokazano v Jezusovi osebi, vedenju in »usodi«.

Avtor nato posveča precej prostora Pavlovi teologiji milosti (od 54 do 86), in sicer tako, da se ustavlja predvsem pri štirih, za nauk o milosti najpomembnejših, pismih: 1 in 2 Kor, Gal in Rim. O Janezu pa spregovori na šestih straneh (86—91). Če je za Pavlovo pojmovanje milosti temeljna beseda **charis**, je Janez bolj pozoren na učinke te milosti: življenje (zoé) in ljubezen (agape).

V drugem delu govori avtor o teološkem in učiteljskem izročilu ter poudarja, da za prve — vzhodne očete pojem milosti ni bil središčen v njihovem učenju, toda njena vsebina je prišla do veljave v sklopu drugih vprašanj in tem: kristologije, pnevmatologije, ekzeziologije in etike. Šele pri zahodnih teologih (predvsem od Avgušтина naprej), postaja beseda »gratia« ključni pojem teološke antropologije, ki je precej naravnana na osebno spopolnitev. Pri vzhodnih očetih ima zelo pomembno mesto izraz »pobožanstvenje«, ki pomeni v takratnem jeziku ravno uresničitev pravega, popolnega človeka. Milost prejema enkrat bolj »vertikalne«, drugič bolj »horizontalne« razsežnosti, skoro vedno pa je pojmovana kot dinamična in napredujoča stvarnost. Ne smemo pa milosti ločevati od zadržanja sv. Trojice, saj ta je vir, zgled in cilj vsake milosti.

Za razvoj nauka na Zahodu so pomembni predvsem Tertulijan, Pelagij, Avguštin, provincialna sinoda v Kartagini leta 418, ki se je ukvarjala z vprašanjem potrebnosti krsta otrok in sinoda v Orangeu leta 529 ter problem semipelagianizma. Avtor se najdalje ustavlja pri Avguštinu (od 118 do 141) in ga imenuje »doctor gratiae«. Avguštin je izkusil božjo milost čisto osebno kot tisto moč, kateri se ne moreš ustavljati in ga je v njegovi mladosti vodila od različnih filozofskih in religioznih stališč h krščanski veri. V posebnem poglavju prikazuje avtor nauk o milosti v srednjem veku, ki nosi še poteze Avguštinovega prispevka, vendar pa že ubira nova pota ter postavlja nove naglase (npr. milost kot počelo kreposti). Avtor ne more iti mimo Tomaža Akvinskega in Duns Scota in njenega deleža pri nauku o milosti.

Na straneh 184 do 200 prikazuje avtor protestantski nauk o milosti in opravičenju, predvsem v zvezi z učenjem Lutra in Kalvina; nato predstavlja nauk tridentinskega koncila (201 do 222) ter nas v svojem »zgodovinskem« pregledu tega nauka pripelje do pojmovanja milosti in opravičevanja v zadnjem obdobju, od Baja in Janzenija naprej.

Tretji del: Sistematični nauk o milosti. Avtor ga je razdelil na šest poglavij: Današnje stanje nauka o milosti; Bog v svoji naravnosti k človeku; Človek v svoji naravnosti na Boga; Udejanjenje božje milosti v človeku; Udejanjenje božje milosti v božjem ljudstvu, in: Milost kot samopodaritev troedinega Boga za samouresničitev človeka. Tu podaja avtor nekakšen povzetek celotnega dela in njegovega pojmovanja milosti.

Nemajhna zgodovinsko-teološka nepravilnost je dejstvo, da je večkrat težišče nauka o milosti slonelo ali bilo celo zoženo na njeno antropološko razsežnost. Kot da bi bilo odločilnega pomena to, kar je v »ustvarjenem«, »dejanskem« in »habitualnem« daru, ki napravlja »lastnika milosti« pravičnega in svetega, in ne prvenstvo v darovalcu teh darov. To pretiravanje (Hyperthrophie) antropologije ne odgovarja temeljni ideji svetopisemskega razodetja. V luči te se nam pokaže potreba po ponovnem teocentričnem osredotočenju sistematičnega nauka o milosti, če se nočemo oddaljiti od svetopisemskih poudarkov.

Ponovna vzpostavitev teocentrizma ni na račun človeka ali celo krščanskega humanizma. Nasprotno: samo milost, katero razumemo kot božjo, more nuditi trden temelj temu, kar človek je in kar naj bi postal. Zato je avtor iskal v Svetem pismu, pri cerkvenih očetih in učiteljstvu predvsem temelje za to, da je Božja naravnost na človeka bistvenega in eksistencialnega pomena za človeka.

Korenine milosti so že v stvarjenju. Kajti pralik božje samopodaritve je že svobodno, nedolgovano stvarjenje človeka in sveta, katerega razlog ni nič drugega kot večna ljubezen (agápe). Nadaljnje oblike tega samopodarjanja moremo v nekakšnem povzetku navesti: razodetje imena Jahve, vzpostavitev zaveze, osvoboditev in odrešitev v Jezusu Kristusu, nastanek Cerkve, poslanje v svet (Weltmission), dovršitev zgodovine in, kot dokončni dar in vrh: večno gledanje Boga po vstajenju. Stara zaveza predstavlja množino lastnosti milostnega Boga: njegovo absolutno svobodo in njegovo svobodno odločitev za vključitev v zgodovino, njegovo presežnost in njegovo dobrotno, spremljajočo bližino, njegovo svetost in usmiljenje, njegovo »ljubosumnost« in zvestobo občestvu (čisto božanski način pravičnosti!), njegovo suvereno izvolitev, brez »razlogov« na strani človeka in vesoljno odprtost njegove ljubezni do vseh ljudi.

Prav ta ljubezen, ki se razodeva kot agape, prejme v Novi zavezi kristološko središče in pnevmatološko odprtost, kar nam omogoča govoriti o Jezusu Kristusu kot milosti v osebi (on sam je milostni dar) in o Svetem Duhu kot o milosti v zgodovini. V obeh »božjih poslanjih« Sina in Svetega Duha odseva dejstvo, kako pomembna je za večnega Boga naravnost na človeka, biti »milosten« do njega. Bistvo Boga odkrijemo kot agape. In tu najdemo »razlog«, zakaj se more izpolniti večno božje življenje le v skupnem življenju in delovanju Očeta, Sina in Svetega Duha. Takó bivajoče božje bistvo se podarja »navzven« v skupnem delovanju troedinega Boga in to osnovno naravnost na človeka in na celotno stvarstvo imenujemo milost. To »milost« kliče apostol Pavel na vernike v Korintu in nekako povzema nauk celotne Nove zaveze: »Milost Gospoda Jezusa Kristusa in ljubezen Boga in občestvo Svetega Duha z vami vsemi!« (2 Kor 13,13). Vse izhaja iz središča,

ki je »božja ljubezen« (agape), iz te izhajata odrešenjski poslanji Sina in Duha. Kristusovo milost »charis« moremo temu primerljivo razumeti kot eshatološko in oprijemljivo na človeka naravnano božjo zastonjsko ljubezen (agape), in občestvo, »koinonia« Svetega Duha kot ekzeziološko skupnost, ki živi prav iz iste agape. »Trinitarično je torej Pavel izrazil tisto ljubezen, brez katere ne bi mogla nastati in obstajati nobena ustvarjena skupnost, kaj šele cerkveno občestvo« (276). Avtor močno poudarja občestveno naravo milosti in njene ekzeziološke posledice (prim. 281—282 in 335—351). Tredino »občestvo« Boga zahteva in vzpostavlja človeško občestvo, ki je po zgledu sv. Trojice različno in vendar edino, enakopravno in solidarno. To ima velike posledice za ekzeziologijo: »Na svoji poti skozi preizkušnje in stiske prejema Cerkev okrepujočo moč božje milosti, ki jo je obljubil Gospod, da v slabosti mesa ne omaga v popolni zvestobi, temveč da ostane svojega Gospoda vredna nevesta, in da po delovanju Svetega Duha ne neha sebe prenavljati, dokler ne pride po križu do luči, katera ne pozna zatona« (C 9,2). Sploh se avtor v tem tretjem delu večkrat sklicuje na koncilске dokumente in miselnost, ki daje podudarek občestvenemu značaju božje milosti.

»Milost je temeljno zadržanje (Grundhaltung) Boga. To pomeni: milost je — v jeziku Tomaža Akvinskega — nekakšen »habitus«, ki je trdno zasidran v bistvu delujočega in vsa njegova delovanja omogoča, ne da bi se ta v njih, niti v njihovi vsoti, kdajkoli izčrpal« (247). Torej nobene notranje prisile, nobenega samoorganiziranja znotrajvetnega duha (Weltgeist), nobenega samodejnega (Mechanik) delovanja in ravni vzrok — učinek, nobenega izlittja nezadržne polnosti, ampak samo popolnoma svobodna odločitev je vzrok in izvor te samopodaritve. Te tudi ni »dolžan« Bog zaradi kakršnegakoli vnaprejšnjega človekovega religioznega prizadevanja, še manj je to odgovor ali odziv na človekov odpad. Še preden je bil greh, je že obstajala milost, ker je obstajal Bog! In milost bo še vedno obstajala, čeprav bo moč zla že davno premagana. Prav po svoji veličini presega božja milost vse »nazaj« (nach hinten) in »naprej« (nach vorne), kar je človek dobrega ali slabega napravil (prim. 353). Ta milost se

torej ne poraja v njenih časovnih izrazih in delovanjih, kakor npr. v opravičevanju in odpuščanju grehov. Vsak del božjega milostnega posega (Begnadigung) je samo en moment v celoti, od vekomaj hoteni zgodovini milostne naravnosti Boga.

Namen te naravnosti in naklonjenosti je človekovo zveličanje. Stvarnik hoče, da njegova najvišja stvar, njegova podoba, človek kot mož in žena, v polnosti doseže lastno uresničitev v tesni povezanosti z drugim stvarstvom (Mitgeschöpfen). Avtor pogosto uporablja namesto izraza zveličanje (Heil) novejši izraz samouresničitev (Selbstwerdung), ki seveda vnaša tudi drugačno razsežnost v pojem milosti. Postati on sam (das Selbst) je najvišji človekov cilj. Vsake-mu »jaz« je dana eksistenčna naloga, da postane on sam subjekt lastne življenjske zgodovine in vedno manj objekt tujih moči, dejavnikov in nekih razvojnih tokov. Gre torej za dokončno izpolnitev osebnega razvoja in izpopolnjevanja. Toda do te uresničitve ne more priti brez sočasnega razvoja in zgodovinske hkratnosti z drugimi osebami, da, tudi ne brez celotne narave. Taka Stvarnikova milost ne odtegne po samouresničitvi naravnane osebe sobivanju in povezanosti s celotnim stvarstvom, prav tako ne iz skupnosti ljudi, občestva, Cerkve, ki so včasih človeku v oporo, včasih v oviro. Samouresničitev je milostni dar, ki nam je dan v kontekstu sobivanja (Mitseins), še več: v sklopu bivanja za druge (Füreinanderseins) (prim. 354).

Božja milost, ki prihaja k nam v Kristusu in po Svetem Duhu, prinaša nekaj novega, česar ne moremo izvajati iz nobenega naravnega procesa. Njen odnos do naše konkretne narave je podoben odnosu božjega kraljestva (Basieleia) do sveta: prihaja po nepredvidljivih poteh in se pojavi nepričakovano kot tak sredi noči. Obrnitev večnega Boga k ljudem in skupnostim oseb vedno poteka v neizčrpni transcendenci »večne novosti« (Avguštín), in to kot tiste, ki hoče prebivati v nas.

Iz vseh teh razlogov in temeljev, ki postavljajo v središče Boga, izhaja dejstvo, da milostna »samouresničitev« (Selbstwerdung) ni istovetna s »samoudejanjenjem« (Selbstverwirklichung). Za prvo se moramo zahvaliti odrešujočemu Svarniku, druga pa postavlja za nobenemu odgovoren subjekt procesa — tu je navzoča misel o



samoodrešenju. V nasprotju s popolnoma sekularističnim in ateističnim humanizmom, ki brezpogojno polagata usodo narave, osebe, družbe in kulture v človekove roke in vidita rešitev iz vseh okov nesreč in zla zgolj v samoosvoboditvi, zagovarja krščanska vera neobhodno potrebnost božje milosti za samouresničitev človeka kot v občestvu bivajoče osebe (Person in Gemeinschaft). Samouresničitev človeka je popolnoma božje delo, ne da bi pri tem prenehalo biti hkrati na ravni svobode stvari, v polnosti delo človeka samega. Božja svoboda vzdržuje in omogoča človekovo svobodo od vsega začetka. Reči smemo: »Bolj ko je ta človekova svoboda odvisna in povezana z božjo svobodo, tem večja je« (355).

Na koncu svojega dela navaja avtor kot povzetek in potrditev nauka o milosti besede apostola Pavla, katere je spregovoril na temelju svojega osebnega izkustva ob spreobrnjenju iz Kristusovega preganjalca v Kristusovega apostola: »Po božji milosti pa sem to, kar sem, in njegova milost, ki mi je bila dana, ni ostala brez sadov. Nasprotno, bolj kakor oni vsi sem se trudil, pa ne le jaz, ampak božja milost, ki je z menoj« (1 Kor 15,10) (357).

Pomembnost dela vidim predvsem v njegovem bogatem sklicevanju, upoštevanju ter razvijanju nauka drugega vatiškega cerkvenega zbora.

Ciril Sorč

Wolfgang Beinert, *Unsere Liebe Frau und die Frauen*, Herder, Freiburg/Br., 1989, 208 strani.

Wolfgang Beinert je profesor osnovne teologije in mariologije na univerzi v Regensburgu. Iz področja mariologije je v kratkem razdobju deset let izdal pet pomembnih spisov med njimi soizdajateljem Heinrichom Petrijem Handbuch Marienkunde (1984; 1042 strani). Med slušateljki teologije je precej študentk, ki so tako znanstveno kakor akademsko in pastoralno močno prizadevne. Te stavijo zunaj feministične teologije celo vrsto vprašanj o vlogi in položaju ženske v Cerkvi. Obenem pa Beinert upravlja tudi župnijo v bližini Re-

gensburga in tako konkretno doživlja prispevek ženskih vernic za življenje in rast župnije. Na Salzburških visokošolskih tednih 1988 je imel seminarska predavanja na temo Bog je ustvaril človeka kot moškega in žensko; povzema jih v naslednjih peterih poglavjih, ki imajo naslov: Je nadvlada patriarhata ostala brez posledic?, Marijin lik v Novi zavezi, Marija in moška Cerkev, Marija in feministična teologija, Marija in teološka antropologija z Epilogom, opombami, bibliografijo (152 del — večinoma knjig, iz nemškega govornega področja) in imenskim ter predmetnim registrom. Knjiga je v slovenskem prevodu na voljo v knjižnici Teološke fakultete.

1. **Je nadvlada patriarhata ostala brez posledic?** To je prvo vprašanje, ki ga zastavlja Beinert. Apostol Pavel je v pismu Galacjanom napovedal: »Ni več Juda, tudi ne Grka; ni več sužnja ne svobodnega; ni več moškega ne ženske. Kajti vi vsi ste eno v Kristusu Jezusu« (3,28). Prva trditev se je sicer nasilno, nekrščansko, uresničila v francoski revoluciji natančno pred dvesto leti 1789, vendar je zrasla iz evangelija; druga zahteva je izpolnjena 1888, ko so odpravili zadnji ostanek suženjstva v Braziliji, in tretja naj bi se začela uresničevati 1976, ko je Erich Fromm v Haben oder Sein-Imeti ali biti napovedal začetek partnerstva med moškimi in žensko. Pavel se opira na celotno biblično poročilo o moškem in ženski, ki sta oba enako ustvarjena po božji podobi in sličnosti in na Jezusov dobrohoten in spoštljiv odnos do žensk. Da je komaj po dva tisoč let prišlo do premika za enakopravnost spolov ni bilo odvisno od krščanskega sporočila, temveč od struktur družbe, kateri je bilo oznanjeno krščansko sporočilo, to pa je bilo patriarhalno-očetovsko, androgino-moško in ne matriarhalno-matersko, gineško-žensko oblikovano. Krščanstvo pa je najprej religija, ki obravnava in pospešuje odnose Boga do človeka in človeka do Boga in ne politika, ki skrbi za zemeljske danosti ali sociologija, ki se ukvarja z uredbo družbe. Zato krščanstvo tudi ni moglo nastopiti proti suženjstvu, na katerem je slonel celoten gospodarski ustroj starega in srednjega veka, pač pa je z religiozne in moralne plati delovalo na mišljenje ljudi v Evropi in sredozemskem območju. Krščanstvo se je ženskam oddolžilo tako, da je eno izmed njih, Marijo iz Nazareta,

mater Jezusa Kristusa nekako »ustavno«, v moči svojega notranjega ustroja, postavilo za najvišji izraz človeškega dostojanstva in popolnosti, ki daleč nadkriljuje vsakega človeka. Najvišji dosegljiv ideal popolnosti je ženska Marija in ne kak moški, tudi iz najbližje Jezusove družčine. Jezus je zaradi svojega božanstva zunaj tozadevnega primerjanja.

Odpor proti patriarhizmu v Cerkvi je bil zelo močan. Za to imamo zbranega mnogo dokaznega materiala iz poznega srednjega veka in iz renesančne dobe. Beinert iz množice primerov navaja Geoffreya Chaucerja (London 1340—1400), ki je v Canterburyjskih zgodbah končal svoje poročilo o ženski iz Batha in ženskam sredi Londona zaklical: »O plemenite ženske! Ne pustite, da bi vam vaše jezike zavezali z vrvmi. Polastite se oblasti in pogumno skušajte drzno tvegati boj!« Iz iste dobe, samo da v Parizu, je Kristina de Pizan (\*1365 v Benetkah †1429 v Poissyju) napisala po smrti svojega moža, preden je stopila v samostan 1399, Zakladnico mesta žensk ali Knjigo treh gospá (Pamet, Poštenost, Pravičnost) in velja za eno največjih oporečnih francoske literature. V tej knjigi ugotavlja splošno sovražnost do žensk. Predstavljajo se ji tri gospe in ji naročijo, naj sežida mesto žensk. Pri tej priliki ji pamet pove: »Postani ti sama! Poslušaj svojo lastno pamet in se ne oziraj na neumnosti, ki so zapisane v knjigah moških!« Ko je mesto žensk sezidano, privede Pravičnost Marijo, Jezusovo mater, kot prvo prebivalko in jo razglasi za kraljico mesta. Kristina se z gospemi pogovarja o vseh vprašanih žensk in navaja argumente, ki jih tudi sodobno žensko gibanje ni povečalo in izboljšalo. Kar sta terjala Chaucer in Kristina de Pizan in toliko drugih za njima, je zaradi socialnih in političnih razmer utišalo in ni imelo neposrednega učinka. Jasno je pa kazalo, da so bile sile proti patriarhizmu na delu.

Vsekakor je eden izmed vzrokov za neuspeh potegovanja za ženske pravice tudi v mariologiji. Ta je v smislu sholastične filozofije razpravljala o tem, ali so ženske sploh ljudje, ali jih smemo imenovati božje podobe in ali niso samo nepopolne kopije moškega. Vse je zopet nadomestila zvišena podoba Marije bogorodice in device. Marija ni postala vzor, temveč nadzor in s tem nedosegljiva.

To je trajalo vse do začetka tega stoletja, ko se je iz ženskega gibanja, ki se bori za enakopravnost z moškimi, in feminističnega gibanja, proti nadvladi moških ali patriarhizmu izoblikovala feministična teologija in je med drugim izoblikovala podobo »druge Marije«, ki naj bi bila utemeljena v Svetem pismu, vendar bi rasla in se razvijala zunaj patriarhalnega vpliva krščanskih Cerkva.

**2. Marijin lik v Novi zavezi.** Marija je bila kot »otrok svojega časa« postavljena v biblično okolje Judovstva ob koncu stoletja pred novim štetjem in na začetku našega krščanskega štetja. To okolje pa je bilo patriarhalno. Sestavljala sta ga dva vidika, ki imata svojo osnovo v duhovniškem in jahvističnem poročilu o stvarjenju (1 Mz 1,27 in 2,22). Na osnovi duhovniškega poročila sta moški in ženska Bogu podobna in s tem popolnoma enaka. Po jahvističnem izvajanju pa je ženska manjvredna, ker je narejena iz moža in je moža zapeljala v greh, zato ni božja podoba, temveč podoba moža. Zaradi patriarhalne družbene ureditve je v javnem življenju prevladala tudi na religioznem področju druga struja. Prvo mnenje je pridobilo veljavo, ko so 1 Mz 1,27 začeli razlagati dvospolno in trdili, da je božja podoba samo človeški zakonski par in da moški, ki nima žene, sploh ni človek. To je silno dvignilo ugled zakona. Teološko gledano se mnenja rabinov nagibajo k enakopravnosti obeh spolov, zaradi družbenih okoliščin, ki so bile zlasti zaradi rimske okupacije Palestine pod vplivom helenistične kulture, pa je prevladoval patriarhat.

Jezusov odnos do žensk je opredeljen od njegovega odrešenjskega poslanstva, katerega predmet so obrobne skupine: cestninarji (krivičneži), grešniki, reveži vseh vrst in ženske. Pri tem se opiramo na njegove besede in dejanja. V besednem prepiru s farizeji o razvezi zakona Jezus brani enake pravice moškega in ženske in se pri tem sklicuje na 1 Mz 1,27, ko je Bog človeka ustvaril kot »moškega in žensko«. To stališče zagovarja tudi Pavel v pismu Galačanom 3,38. V dejanjih Jezus še odločneje kaže svoj novi odnos do žensk. To se jasno vidi iz pogovora Jezusa s Samaritanko pri Jakobovem studencu. Ta ženska je bila grešnica in krivoverka. Ko so ju učenci zagledali, so bili osupli in prestrašeni, saj si niso vedeli svéta. Zgodilo se je nekaj nezaslišanega:

»Učenik je govoril z žensko!« Toda Jezus jo je naredil za prvo oznanjevalko odrešenja (odrešil jo je od greha, od verske nestrpnosti in od manjvrednosti pred moškimi), kakor je pozneje prav ženske naredil za oznanjevalke svojega vstajenja. Tu gre za vzpostavljane enakovrednosti in za določanje značilne naloge oznanjevanja.

V desetletjih po Jezusovi smrti, to je v apostolski dobi, se je Jezusovo odrešeniško gledanje o enakopravnosti žensk razširilo po vsem tedanjem svetu. Tudi Pavlovo stališče je bilo jasno na strani žensk. Toda v nekaterih grških mestih, ki so bila tako pod vplivom helenizma (odprtost), so nastali neredi. Krive zanje naj bi bile tudi »napredne« ženske. Zato so v pismih Pavla Korinčanom, domači razlagalci interpolirali (napisali med tekst) »ženske naj v skupnosti molčijo«, »ženske naj bodo podvržene možem«, »ženske naj si pokrijejo glavo«, »ženske naj ne nosijo nakita«. Tako je zopet zmagala socialna ureditev (patriarhizem) nad religioznim odrešenjem. To je seveda vse kaj drugega kot magna charta libertatum Gal 3,28.

Marijin lik in Marijina vloga v krščanstvu ni v službi reševanja ženskega vprašanja, dasi je njen sin Jezus v tem pogledu zavzel jasno pozitivno stališče, temveč njena vloga je v odrešeniški nalogi njenega sina. Tukaj je Marija v krogu Jezusovih sorodnikov in tudi njo obravnava kot enega izmed njih. Ko je Jezus govoril množicam in so mu sporočili, da so prišli njegova mati in sorodniki, je Jezus jasno povedal svoje stališče: Kdor izvršuje voljo mojega očeta, ta mi je brat in sestra in mati. Ne gre za kako krvno sorodstvo, ne gre za kake spremembe temveč za uvedbo novega religioznega reda, za božje kraljestvo na zemlji. Tudi Marija, Jezusova mati, ni izvzeta iz tega reda.

Ali si je mogoče misliti, da bi v takih okoliščinah Marija vzela vladavino v Mestu žena Kristine de Pizanove? Nikakor ne. Odrešenje Jezusa Kristusa velja za vse ljudi, za moške in ženske enako. Zato tudi ne more Marija vladati samo ženskam, temveč vsem ljudem, ženskam in moškimi enako.

**3. Marija v Cerкви moških.** Avtor skuša podati ocenjevanje ženske v zgodovini. Evangeljsko sporočilo o ženskah, da so ženske ljudje, da je treba ženske varovati pred moško samovoljo in da so ženske v

redu milosti enakovredne moškimi, je obče priznано. Je pa cela vrsta pričevanj, ki podajajo dejansko stanje žensk. Aristokratinja Ines de Sepúlveda pravi (1490—1573) »kakor so otroci podrejeni odraslim, **ženske moškimi**, podivjanci čistim in obvladanim, kakor opice ljudem, tako so Indijanci podrejeni Špancem«. Kladivo čarovništva iz leta 1487 našteva celo vrsto lastnosti, zaradi katerih se ženske pustijo vplivati tudi od hudih duhov. Že beseda 'femina' Fe-fides = vera in minus = manj kaže, da ima ženska manj vere. Približno istega leta je Sikst IV. prepovedal ženskam stopati v Sikstinsko kapelo. Epiteti Maurice de la Porteja iz leta 1571 podajajo 61 manj vrednih lastnosti, ki naj bi jih imele ženske. John Milton v pesnitvi Izgubljeni raj trdi, da žensko povezuje z Evo zlasti grešnost. Rešitev ženske je v tem, da postane moški, kakor je to že izpovedala mučenka Perpetua (354) in ženske svetnice so »moške ženske«. Obče prepričanje je bilo, da naravni red terjá, da so ženske podrejene moškimi. Temu občemu prepričanju so dodali še antropološke razloge in filozofska gledanja.

Prvo antropološko sklepanje je teološko-religiozne narave: Ženska je že po naravi manj vredna, ker je nastala iz moževega rebra, je zaradi Eve pramatere zapeljivka, drugo je biološko-ginekološko »utemeljeno«, da ženska ni nosilka dednosti (kromosome so odkrili na začetku 19. stol.) temveč samo zemlja, v kateri vzklije in raste seme, ki ga je moški zasejal v njeno telo. Moški rojevajo samo sinove, če pa se rodi hči, je to napaka ali okvara narave, tretje pa je idealizacija ženske v romantiki, ki gleda v njej ali ideal materinstva = žrtvovanja za druge, ali devištva = odmaknjenosti od telesnosti.

Spolnost je samo en vidik dvojno oblikovanega sveta duha in materije, duše in telesa, razuma in čutnosti, znanja in neznanja, moči in slabosti. Gre za polarnost, v kateri vlada napetost, kajti človek ni enovit temveč dvojen ali v dvoje, kakor lepo pravi slovenski izraz »spol«, »na-pol« in izražen v sexus (secare = sekati-razsekan) in nemškem Geschlecht (od schlachten = deliti, razdeljen) ter ima najlepši poetični izraz v Platonovem krogelskem mitu. Gre končno za dobro ali zlo, za nositelja dobrega in slabega, za moškega in žensko. To pa je eno izmed osnovnih filozofskih vprašanj.

Na osnovi teh razmišljanj lahko predidemo k osrednji temi naše razprave, k antropologiji spolov ob »Mariji-edinstveni devici in sveti bogorodici« znotraj katoliške Cerkve. Avtor najprej ob primerjavi pri vzporejanju Marije z Evo predstavlja vse ženske možne oblike, kakor se ob primerjavi Adama z Jezusom Kristusom jasno pokažejo odlike moškega oziroma po božji zamisli ustvarjenega človeka: Marija je protilik po Evi zamišljene ženske. Marija je primer uspele ženske, saj je v sebi uresničila dve najvišji odliki ženske: materinstvo in devištvo. Vse to jo dviga v žensko brez primerjave in edini primer tako naravne kakor nadnaravne polnosti človeka.

Iz povedanega je razvidno, da je Marija velika, nenadkriljiva, toda ženske so slabotne in manj vredne. To je samo polovica pričevanja in pričevanja, temu pričevanju stoji nasproti protizročilo, ki prav na osnovi dejstva, da je Marija spočela Jezusa Kristusa brez sodelovanja moškega, dokazuje, da so ženske neodvisne od moškega in ga celo nadkriljujejo.

**4. Marija in feministična teologija.** Zdi se skoraj nerazumljivo, da tako človeštvo kakor krščanstvo in zlasti še katoliška Cerkveniso upoštevali, da je večina človeštva, to je 50—60 % žensk, in da se je ta večina pustila voditi od moških, od manjšine 40—50 %. Feminizem ali boj za neodvisnost žensk od moških in za pravico do samostojnega oblikovanja sveta po želji žensk je dejstvo, ki bo polnilo zgodovino prihodnjih stoletij in verjetno celega prihodnjega tisočletja. Zato je treba to novo gibanje osvoboditve več kot polovice človeštva vzeti zelo resno. V krščanstvu je gibanje za osvoboditev ženske dobilo obliko feministične teologije. Zato bomo najprej prikazali, kaj je feministična teologija, nato pokazali mesto Marije Jezusove matere znotraj feministične teologije in dali oceno feministične teologije.

Krščanstvo je zrastle iz božjega razodetja, ki je obsegano v Svetem pismu. Sveto pismo so pisali moški v smislu takrat obstoječega družabnega reda, v katerem so imeli očetje, patres, vodilno mesto. Ker so morali govoriti o Bogu in je Bog vsebina razodetja, so uporabljali govorico. Govorica je narejena po človeškem vzorcu, ki deli ljudi v moške in ženske. Bog pa ni ne moški ne ženska,

Bog je najpopolnejše bitje, ki je ustvaril tako moške kakor ženske lastnosti. Toda ker so moški pisali Sveto pismo, so ga pisali s sredstvi, ki so jim bila na voljo, in to je bila ločitev po spolu. Tudi Bogu so morali dati spol — dasi Bog nima spola — in dali so mu moški spol. S tem so Bogu pripisovali predvsem moške lastnosti in v smislu tistega časa tudi način vladanja in medčloveških odnosov. Ti odnosi so bili v prid moškim in v škodo žensk. Tako se je uveljavil patriarhat ali ocenjevanje in vladanje človeškega življenja po merilu in volji moških. Ženske so bile seveda zapostavljene. Po francoski revoluciji se je pojavilo žensko vprašanje, to je boj žensk za enake pravice z moškimi. Ko so jih dosegle, se je v šestdesetih letih našega stoletja pojavil feminizem, ki terja, da se odpravi patriarhat in se oblikuje tak način življenja, da bodo imele ženske možnost, tako živeti, kakor one same hočejo.

Tako žensko vprašanje kakor feminizem sta dobila v katoliški Cerkvi svoje mesto. Katoliški feminizem zavrača patriarhalno pojmovanje religije in s pomočjo teoloških raziskav, zlasti eksegeze Svetega pisma, pokazati, da je Bog prav toliko ženski, kakor so ga do sedaj delali za moškega. V tej novi teološki struji ima tudi Marija svoje mesto.

Najbolj zagrizene feministke od vsega začetka zavračajo Marijo, oziroma tradicionalno mariologijo in ji očitajo androcetrično (na moške osredotočeno) podrejenost. To ne more voditi k osvoboditvi ženskega spola, ker opravičuje tradicionalno vlogo spolov.

Cerkvena veja feministične teologije skuša Marijo razumevati kot simbol večno ženskega, predkrščanski simbol pramita o ženskosti, simbol samovrednosti ženske, znamenje zgodovinsko-odrešenjskega pomena ženskega spola.

Kdor sprejema feminizem in zlasti še katoliški feminizem — in temu se ni mogoče več izogniti — mora priznati, da je po dva tisoč letih obstoječe nerešeno žensko vprašanje za krščanstvo (tudi za človeštvo) pravi škandal /sramota, pohujšanje/. Razpravljanje o mestu Marije v krščanskem življenju pa je ena izmed poti, po kateri moremo končno začetni reševati žensko vprašanje v Cerkvi (ki še zdaleč ni rešeno). Beinert našteva petero možnosti in stališč v Cerkvi, jih je pa še več.

## 5. Marija in teološka antropologija.

Beinert skuša podati prve prispevke k rešitvi ženskega vprašanja v Cerkvi. Pri tem gre pot teološke antropologije ali razlage človeka pod vidikom teološke znanosti (sveto pismo, cerkveni nauk, koncili itd.). Začne s pričakovanji, ki jih ima človeštvo o svoji prihodnosti in pri tem nakazuje Marijo kot »ogledalo« = vsoto človeških pričakovanj. Kar je Marija uresničila v svojem življenju — brez dvoma najvišji dosežek kakega človeka — to je tudi za vsakega človeka in za človeštvo veliki cilj in izziv.

Marija je svojo človeško-božjo polnost dosegla kot ženska, se pravi kot spolno bitje, in sicer kot pripadnica do sedaj ocenjenega »slabotnejšega spola«.

Marija naj bi bila poleg tega tudi razodetje »ženske razsežnosti Boga«. Bog ni ne moški ne ženska, temveč je stvarnik moškega in ženske, zato mora v polnosti imeti ali vsaj vzorčno vsebovati vse lastnosti tako moške kakor ženske. Patriarhalna teologija in Cerkev sta prikazali in razvili predvsem »moške« lastnosti Boga, vendar pa pustila »ženske« lastnosti, ki so prav tako kakor moške pričujoče v Bogu. Marija naj bi bila ključ, ki bi nakazal »ženske« lastnosti Boga.

Na osnovi dognanj takih raziskav bi se izoblikoval nov model ali vzorec ženske. Temu vzorcu bi bile potem prideljene nove vloge in novi vzorci obnašanja. Kar bi verjetno prineslo v Cerkev velike spremembe.

Ne da bi čakali na dognanja takih raziskav — kar je delo stoletij in še več — moramo Marijo sprejeti za sestro v verovanju. Vera bo kljub znanstvenim dognanjem vedno osnova krščanskega življenja in krščanske biti vse do konca, ko bosta vera in upanje prenehali in bo ostala samo ljubezen. In Marija je bila močna v veri, saj je bilo o njej rečeno »blagor, ker si verovala«. Ta vera je ob vseh možnih dognanjih trdna opora njenega življenja in naše vere, saj je ona naša sestra v veri.

Beinertovo delo *Unsere Liebe Frau und die Frauen* je povzetek ogromnega znanstvenega dogajanja zadnjih petdesetih, da, zadnjih petindvajsetih let, saj navaja 152 del zvečine z nemškega jezikovnega področja. Če k temu dodamo vsaj trikrat plodovitejšo ameriško področje in k temu še francosko, italijansko in špansko, potem pridemo do velikanske številke tisoč in še

več. Beinert je v veliki ljubezni in spoštovanju, kot pravi v uvodu, začel to delo in dal bistven vpogled v celotno problematiko. Beinert je dal rokopis te knjige tiskarni in jo predal javnosti takrat, ko je izšlo apostolsko pismo. *Mulieris dignitatem* — O dostojanstvu ženske dne 30. septembra 1988. Zanimiva hkratnost. Zdi se, da je papež Janez Pavel II. Beinertova izvajanja potrdil, ali pa gre tudi tukaj za hkratnost enakih vidikov.

Valter Dermota

*Forum Katholische Theologie* 5 (1989), 2.

Druga številka Foruma je v precejšnji meri posvečena nemškim razmeram. Fritz Weidman razmišlja o šolskem verouku v Nemčiji (81—102). Na Bavarskem se odjavi od verouka 10 %, v Westfaliji pa kar 20 % gimnazijcev. Vzroki so različni. Gotovo vpliva materialistična usmerjenost, protiinstitucionalna naravnost, izguba središčne morale, ravnodušnost do etičnih načel ter do verskih izkustev. K temu je potrebno dodati še krizo družine ter težnjo staršev, ki bi vso versko vzgojo radi preložili na ravnar verouka. Stanje otežuje še to, da danes mnogim ni več jasno, kaj naj bi verouk bil in kakšen je njegov odnos do drugih šolskih predmetov. Pri vsem tem učenci pogosto ma čutijo le delno obveznost do sprejemanja cerkvenega nauka v svojem življenju. Avtor se pridružuje mnenju Ratzingerja, da se mora kot odgovor na takšen položaj kateheze ponovno osredotočiti na štiri klasična področja, in sicer na veroizpoved, zakramente, dekalog ter na Gospodovo molitev. Zelo nespametna je v zadnjem času vedno glasnejša zahteva, da naj bi verouk izpadel iz seznama obveznih predmetov. Če bi Cerkev potrdila tej zahtevi, bi škodila sama sebi. Biti pa mora verouk res verouk. Vero je potrebno razlagati v okviru življenja in življenje pojasnjevati v luči vere. Ob vsem spoštovanju drugače mislečih mora verouk ohranjati identiteto lastne vere. Dober verouk je koristen, saj napravi učenecem razumljivo življenje v luči vere, ko jim odgovarja na vprašanja »od kod«, »kam«, »čemu« in »zakaj«. Učenci morejo tako najti

svojo identiteto. Verouk pomaga pri uresničevanju novega načina življenja, ki temelji na veri. Koristno vpliva tudi v sami šoli, saj podpira vzgojo in ostali pouk. Na osnovi vere morejo priti učenci do poenotenege gledanja na mnoge podatke, ki jih osvojijo pri drugih predmetih. Dober verouk v šoli je koristen tudi za Cerkev, saj mladi tako ohranjajo z njo stik. Hkrati postopoma rastejo v različnih oblikah služenja v okviru Cerkve.

Tudi Karl Böck iz Münchna razmišlja o položaju šolskega verouka v Nemčiji. Kaže, kako hudi so bili v zadnjih sto letih boji, da si je Cerkev s pomočjo laikov priborila oziroma ohranila verske šole, kjer je mogla poučevati in vzgajati na osnovi katoliških načel.

Horst Bürkle iz Münchna v razpravi *Model Assisi 1986* ter medverski dialog (117—127) zavrača ugovore tradicionalistov zoper to srečanje. Natančno prikazuje papežev in koncilsko umevanje dialoga ter prihaja končno do ugotovitve, da je razlog nesporazumov v nepravni ekleziologiji.

Leo Scheffczyk in Anton Ziegenaus se v poročilih dotikata »kölnske izjave« nemško govorečih teologov (128—136). Sestavljalci izjave ne upoštevajo, da si zbora brez glave sploh ni mogoče zamisliti. Kölnska izjava je sad že daljši čas trajajoče latentne krize, ki je nastala zaradi napačne razlage 2. vat. koncila. Neposreden povod je bilo imenovanje kölnskega nadškofa kardinala Meisnera, ki je bil dejansko imenovan povsem legitimno. Celotna kölnska izjava je na zelo majavih teoloških temeljih. Podpisnikom izjave je skupno to, da vsi nasprotujejo, a med seboj v nauku še zdaleč niso enotni. Samo od »proti« človek ne more živeti! Prežeti so z napačno humanistično racionalistično miselnostjo in zato nimajo pravega pojmovanja odnosa med vero in znanostjo, med cerkvenim učiteljstvom in teologijo. To se kaže tudi na moralnem področju, kjer govorijo o »avtonomni moralik«. Sklicujejo se na vest kot zadnjo normo, a pri tem ne vidijo, da »v notranjosti svoje vesti odkriva človek postavo, ki si je ne daje sam, temveč se ji mora pokoravati« (CS 16) in da je treba vest usklajati z božjo postavo. Verniki morajo biti poslušni učiteljstvu Cerkve, ki to božjo postavo v luči evangelija verodostojno razlaga (CS 50). Nauk *Humanae vitae* je popolnoma pravilen in sta ga npr. potrdila

kongresa o družini v Parizu in na Dunaju. Kölnska izjava kaže na globoko krizo Cerkve na zahodu. Krajevno Cerkev skuša postaviti v nasprotje z Rimom. Scheffczyk in Ziegenaus se sprašujeta, kako je mogoče, da duhovniki tako malo poznajo učenje papeža in odloke, ki so sad škofovskih sinod. Namesto škodljivega nasprotovanja naj bi teologi rajši vse svoje sile posvetili novi evangelizaciji, h kateri nas spodbuja ravno papež.

Francois Reckinger iz Kölna razmišlja v svojem prispevku o reformi eksorcizma (137—145). To je edino področje med liturgičnimi knjigami, ki še ni prenovljeno po navodilih zadnjega koncila. Avtor daje konkretne predloge za prenavo.

Sledijo recenzije knjig iz filozofije, mistike ter duhovnosti, mariologije, praktične teologije in dogmatike.

*Andrej Pirš*

#### *Forum Katholische Theologie 6 (1990), 2.*

Prof. Anton Ziegenaus se loteva v posebnem sestavku vprašanja devteronomičnih svetopisemskih spisov (85—102). Ti so za Cerkev in teologijo velikega pomena (npr. glede vprašanja posmrtnega življenja 2 Mkb 12, 31—45). Tridentinski koncil poudarja, da je potrebno vse knjige, ki spadajo v kanon, enako spoštovati. Avtor se nagiba k mnenju, da so Judje zavrnili devterokanonične spise ravno zaradi krščanstva. Krščanska tradicija je devterokanonične knjige imela za navdihnjene. Šele Evzebij se je oddaljil od tega izročila. Res pa je, da so kristjani v kontroverzah z Judi uporabljali v glavnem le citate od Judov priznanega kanna. Sholastiki (Albert, Bonaventura, Tomaž Akvinski) so devterokanonične knjige popolnoma priznavali. Reformatorji pa so se odločili za judovski kanon, vendar se iz različnih izdaj Sv. pisma vidi, da so se šele postopoma in v različnih stopnjah približali tej odločitvi. Zato so velike težave pri ekumenskih izdajah Svetega pisma. Devterokanonične knjige so navdihnjene in jih ne smemo enačiti z apokrifi. Tudi ni res, da so samo devterokanonične knjige novejšega izvora.

Josef Kreiml iz Regensburga razlaga in komentira *Donum vitae*, navodilo kongregacije za nauk vere z dne 22. 2. 1987 glede

osemenjevanja v epruveti (103—116). Tako spočetih in rojenih je do sedaj okoli 10.000 otrok, samo v ZR Nemčiji se letno okoli 1500 parov odloča za izventelesno osemenitev. Vsak tak poseg stane okoli 50000 DEM. Tudi med zakonskim možem in ženo takšna osemenitev nravno ni dopustna, ker je zakonsko združitev in odprtost za rodno Bog nerazdružno povezal in te povezave človek ne sme svojevoljno pretrgati (prim. HV 12).

Theodor Maas-Ewerd v članku Liturgija hierarhije? (117—130) kritično obravnava pojmovanje liturgije Herberta Vorgrimlerja, profesorja dogmatike v Münstru, ki napačno deli ter postavlja v nasprotje uradno službeno liturgijo ter liturgijo ljudstva.

Sistematično predstavitev knjig, ki obravnavajo New age, podaja Gerta Riedel (131—139). Leo Scheffczyk predstavlja (140—142) glavne značilnosti novega marijanskega leksikona.

Monika Recken pa predstavlja zanimivo študijo ameriške psihoterapevkinje Judith

Wallenstein, ki prikazuje življenje 60 zakonskih parov po njihovi ločitvi. Wallensteinova razodeva sicer svobodomislene in popustljive nazore glede ločitve, a v svoji študiji jasno pokaže, kako ločitev in novi zakon ne prinaša sreče, zlasti pa trpijo otroci.

Sledijo recenzije iz področja dogmatike in cerkvene zgodovine.

*Andrej Pirš*

#### PREJELI SMO

Radovan Grgec, Reči ime, HKD sv. Ćirila i Metoda, Zagreb 1990, 47 str.

Obljetnice hrvatskih velikana, HKD sv. Ćirila i Metoda, Zagreb 1991, 88 str.

Danica 1991, Hrvatski katolički kalendar, HKD sv. Ćirila i Metoda, Zagreb 1990, 224 str.









# VSEBINA

(Table of Contents)

## RAZPRAVE (Articles)

**Jože Krašovec**

- Prelomitev in obnova zaveze v 2 Mz 32—34 ..... 197  
*The Breaking and Renewing of the Covenant in Ex 32—34*

**Stanko Janežič**

- Duh krščanske edinosti v reviji Voditelj v bogoslovnih vedah  
(1898—1916) ..... 217  
*Spirit of Christian Unity in the Periodical Voditelj v bogoslovnih  
vedah (1898—1916)*

## TEOLOŠKI TEČAJ '90

**Edvard Kovač**

- Temelji krščanskega socialnega nauka ..... 225

**Anton Mlinar**

- Politika in morala ..... 235

**Ivan Štuhec**

- Laiki — nosilci družbenega življenja ..... 257

**Matija Kovačič**

- Osnovne zakonitosti ekonomije ..... 269

**Janez Juhant**

- Krščanstvo in narod(nost) ..... 277

**Bogdan Dolenc**

- Krščanski družbeni nauk v Cerkvi ..... 281

**Vinko Potočnik**

- Župnija, skupine in družbena dejavnost ..... 287

**Drago Ocvirk**

- Od negativne laičnosti k pozitivni ..... 293

## PREGLEDI (Surveys)

**Anton Štrukelj**

- Bibliografija nadškofa dr. Alojzija Šuštarja ..... 301

**Ivan Pojavnik**

- Navodilo Kongregacije za katoliško vzgojo glede študija cerkvenih očetov 309

## PREVODI (Translations)

**Adam Seigfried**

- Spravna narava zakramenta pokore ..... 317

## OCENE IN PREDSTAVITVE (Book Reviews)

- Mahníčov simpozij v Rimu (J. Juhant) ..... 335

- Lexikon des Mittelalters I—IV (M. Smolik) ..... 336

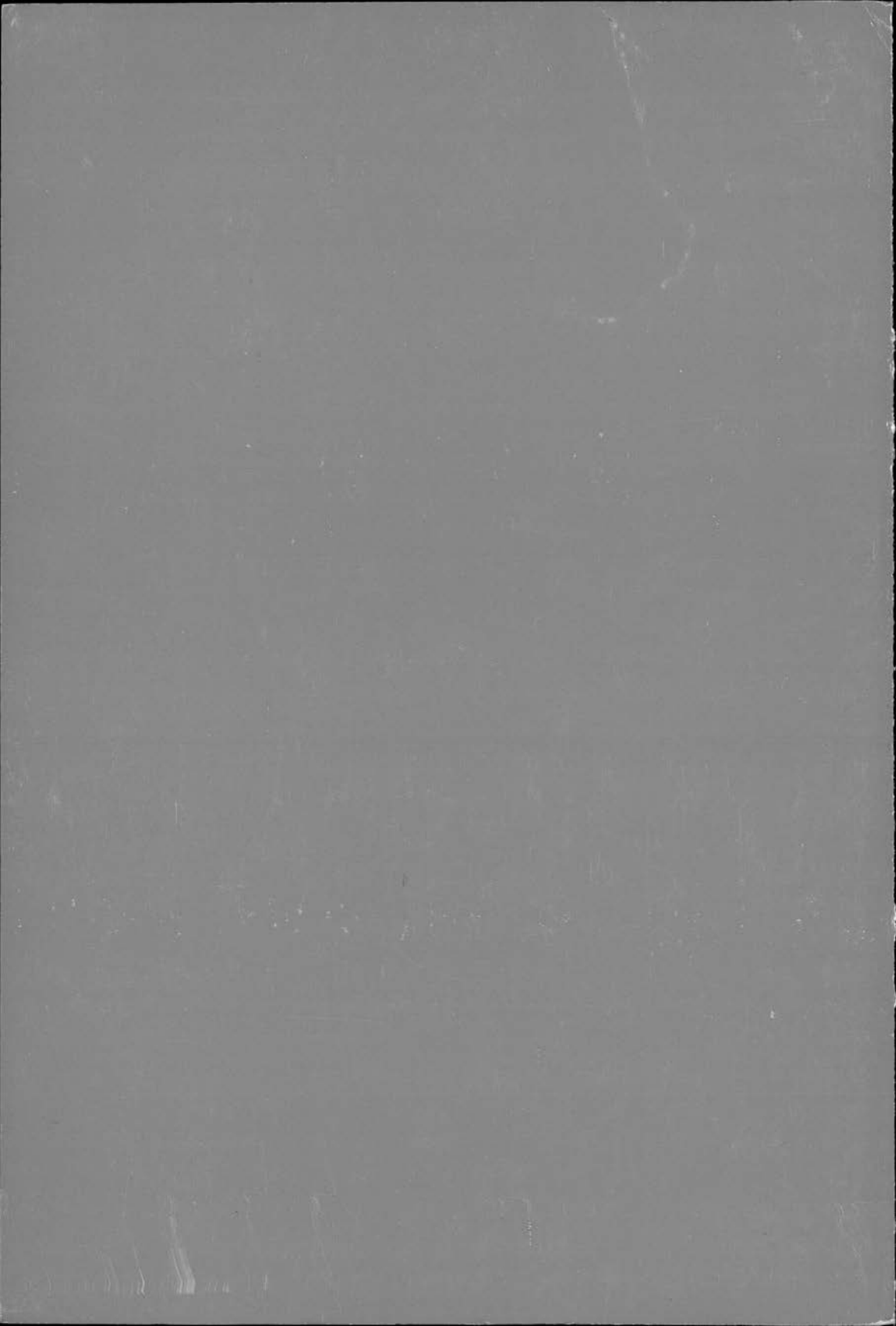
Alexandre Ganoczy, *Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen.*

- Grundriss der Gnadenlehre* (C. Sorč) ..... 340

- Wolfgang Beinert, *Unsere Liebe Frau und die Frauen* (V. Dermota) .... 343

- Forum Katholische Theologie* 5 (1989), 2 (A. Pirš) ..... 347

- Forum Katholische Theologie* 6 (1990), 2 (A. Pirš) ..... 348



# BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 50

LETO 1990 / ŠTEVILKA 4

## GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI

J. Krašovec	SAMOOBTOŽBA JERUZALEMA V ŽALOSTINKAH
C. Sorč	KRST KOT NOVO ROJSTVO
R. Valenčič	ČLOVEK — POT CERKVE
D. Ocvirk	KRISTJANI IN FRANCOŠKA REVOLUCIJA
A. Štrukelj	POSŁANSTVO REDOVNIKOV
F. Rozman	PREVAJANJE SVETEGA PISMA
G. Cuscito	KROMACIJEVA DOBA
M. Smolik	JANEZ ORAŽEM IN KNJIŽNICE

POROČILA

OCENE IN PREDSTAVITVE

# BOGOSLOVNI VESTNIK

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

**Uredniški odbor:** Bogdan Dolenc (glavni urednik), Anton Stres (odgovorni urednik), Stanko Janežič, Jože Krašovec, Anton Nadrah, Marijan Smolik, Anton Štrukelj.

**Lektor:** Avguštin Pirnat

**Oprema:** Tone Štrus

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

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

**Letna naročnina:** 240,00 din, posamezna številka 60,00, za inozemstvo 480,00 din.

**Naročnino** pošiljajte na naslov: Uprava lista Družine — Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana, na žiro račun: 50100-620-107-05-1010115-735329, DRUŽINA, Ljubljana; naročnino iz tujine nakazujte na devizni račun pri Ljubljanski banki GB: 010-727001-100100/55, DRUŽINA, Ljubljana, Jugoslavija.

**Tisk:** Družina, Ljubljana

EPHEMERIDES THEOLOGICAE Facultatis theologiae (catholicae) labacensis

Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavija, Director responsabilis: Anton Stres, Poljanska 4, Ljubljana, Jugoslavija

Typographia: Družina, Ljubljana, YU

# BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 50

LJUBLJANA 1990





*Dr. Janezu Oražmu*  
*profesorju in vzgojitelju*  
*ob osemdesetletnici*  
*v znamenje hvaležnosti*



Jože Krašovec

## Samoobtožba Jeruzalema v Žalostinkah

Značilnost Žalostink je konstantna tožba. Od začetka do konca pesnik v najtemnejših barvah slika usodo porušenega Jeruzalema in skrajno bedo njegovih prebivalcev doma in v izgnanstvu. Bolečina postane brez primere, ko se spominja nekdanje moči in sijaja Jeruzalema ter prikazuje škodoželjno zmagoslavje sovražnikov, ki so ga porušili in do obupa teptajo njegovo prebivalstvo.<sup>1</sup>

Pesnik kaže izredno mero sočustvovanja do ubogega ljudstva. Vendar ga čustva ne zavedejo, da bi si prizadeval za ceneno tolažbo in hitro rešitev. Kot teolog umskih sintez in prerok izrednega poguma prodira v ozadje dogajanja in z vso jasnostjo in odločnostjo razkriva vzrok sedanje nesreče. Vse se je zgodilo zaradi Izraelove krivde, pretekle in sedanje, zaradi odpada od Jahveja. Kakor je konstantno besedišče, ki slika bedo Jeruzalema, je zato konstantno tudi besedišče, ki govori o božji jezi.<sup>2</sup>

Vztrajanje, da je lastna krivda edini razlog nesreče, v trenutku skrajne stiske pomeni, da je pesnik apologet božje pravičnosti. Neizbežno je, da se ljudstvo v obstoječem položaju sprašuje, kaj se je zgodilo z njegovim Bogom. Muči ga dvom o njegovi vsemogočnosti, zvestobi in usmiljenju. Kaj se je zgodilo s tradicionalnim verovanjem o lastni izvolitvi? Ko morda mnogi obupujejo in ne vidijo več nobene prihodnosti, ker se je skrhala tudi vera v Jahveja, pesnik iz vzajemnosti med samoobtožbo in opravičevanjem Boga pride do ugotovitve o edinem pogoju za rešitev. Govori o nujnosti spreobrnjenja. Bog je v svojem bistvu dober in usmiljen, zato ima kazen omejeno časovno dobo.<sup>3</sup>

Teološka osnova Žalostink nam razkriva torej dve konstanti. Prvič, načelo o vzročni zvezi med nesrečo in krivdo ljudstva; nesreča Izraela je znamenje božje jeze, po drugi strani pa škodoželjnost sovražnikov izziva božjo jezo. Drugič, načelo o božji dobroti in usmiljenju; položaj se lahko spremeni, če se ljudstvo v pravem pomenu besede spreobrne. Ti dve konstanti sta dobrodošel razlog, da besedila, ki se tičejo naše teme, obravnavamo v dveh oddelkih.

### 1. Krivda in kazen

Po uvodnih slikah porušenega in opustošenega Jeruzalema ter bede izgnanstva (1,1—4) se pesnik dotika še največje bolečine, škodoželjnega zmagoslavja sovražnikov (1,51). Pri tem razkriva globoko preroško vizijo, ko onkraj grozovite stiske vidi usodnost Izraelove krivde. V 1,5 pravi:

Njeni nasprotniki so prevladali,  
njeni sovražniki uspevajo,  
kajti Gospod ji je prizadel bolečino  
zaradi vseh njenih pregreh (*'al rōb-pešā'eyhā*).  
Njeni otroci so odšli,  
ujetniki pred nasprotnikom.

Za Izraelovo pregreho pesnik uporablja besedo *peša'*; ta v svojem bistvu pomeni upor. Izraelova krivda je torej skrajno zadolžena.<sup>4</sup> Jahve odgovarja s kaznijo in s tem razodeva svojo moč in suverenost.

V prvem spevu pesnik govori o vzročni zvezi med krivdo in sedanjo nesrečo še v vrsticah 8a, 14a in 18a. V 8a beremo:

Jeruzalem je hudo grešil (*hēt' hatē'āh*)<sup>5</sup>,  
zato je postal nesnaga.

14 a se glasi:

Povezan je jarem mojih pregreh (*nišqad 'ōl pešā'ay*)<sup>6</sup>,  
z njegovo roko so zavozlane...

V 18a pa imamo tudi edinstveno deklaracijo božje pravičnosti:

Gospod je pravičen (*saddīq hū' yhwh*),

ker sem se upirala njegovim ukazom (*kī pīhū māriti*).

Kaj v kontekstu Žalostink pomeni izjava o božji pravičnosti? Drugod jo srečamo v raznih kontekstih in oblikah: 2 Mz 9,27; 5 Mz 32,4; Jer 12,1; Ps 11,7, 116,5; 119,137; 129,4; 145,17; Job 34,17; Dan 9,14; Ezd 9,15; Neh 9,8.33; 2 Krn 12,6. Trije primeri so zelo podobni našemu. V 2 Mz 9,27 faraon izjavlja pred Mojzesom in Aronom po nadlogi toče: »Pregrešil sem se to pot. Jahve je pravičen (*hassaddīq*), jaz pa in moje ljudstvo smo krivi (*hār<sup>e</sup>šā' im*)«. V Ezd 9,15 Ezdra izjavlja: »Gospod, Izraelov Bog, ti si pravičen (*saddīq 'attāh*); kajti ostali smo kot rešenci, kakor se danes vidi. Glej, pred teboj smo v svoji krivdi (*b<sup>e</sup>'ašmātēnū*); saj zaradi nje ne moremo obstati pred tvojim obličjem.« V 9,33 ljudstvo izjavlja: »Ti si pravičen (*w<sup>e</sup>'attāh saddīq*) v vsem, kar je prišlo nad nas; zakaj ti si bil zvest, ali mi smo brezbožno ravnali (*hiršā'nū*).«

Ta mesta nam pokažejo, da je za razumevanje izjave o božji pravičnosti odločilno poudarjanje nasprotja med božjo pravičnostjo in krivdo ljudstva. Ko je zaradi zunanjih nevednosti Bog na zatožni klopi, mora apologet božje svetosti pokazati na človeško krivdo, da lahko Boga opraviči. Izhaja pa lahko le iz teološkega načela, da Gospodar vsega sveta vedno dela prav. Iz tega sledi, da tudi sedanja nesreča ne more postavljati pod vprašaj pravilnosti božjega delovanja. Izkuštvlo človeške krivde pa na drugi strani daje vso osnovo za ponižno priznanje lastne zadolženosti; to pomeni, da Bog pravilno ravna, ko kaznuje svoje ljudstvo. Izjava o božji pravičnosti je po vsem tem ključnega pomena v okviru Žalostink.

Pesnik Žalostink ne govori le na splošno o Judovi krivdi. V 2,14 in 4,13 močno poudari krivdo prerokov oziroma duhovnikov. V 2,14 pravi:

Tvoji preroki so ti prerokovali

prevaro in prazne reči;

niso razkrivali tvoje krivde (*lō' gillū 'al-'awōnēk*),

da bi obrnili tvojo usodo (*l<sup>e</sup>hāšib š<sup>e</sup>būtēk*).<sup>7</sup>

Prerokovali so ti izreke

v prevaro in zapeljevanje.

Iz izjave v vrstici 14b je razvidno, kako bistveno pesnik povezuje krivdo in nesrečo. Razumljivo je torej, da samo korenito spreobrnjenje lahko prepreči nesrečo. Če je nesreča že tu, je spreobrnjenje neobhoden pogoj za rešitev. Ker je kriv-

da ljudstva stalen pojav, je prvenstvena naloga prerokov v tem, da razkrivajo krivdo in spodbujajo k spreobrnjenju. Vendar se zdi kar naravno, da ljudstvo takšne preroke zavrača in si izbira druge, ki se znajo prilagajati njegovim željam.<sup>8</sup> Zato je pravi prerok moral biti mož izrednega spoznanja in moči, nekako v smislu izjave v Mih 3,8:

Toda jaz (*w<sup>e</sup>'ulām 'ānōkī*) sem napolnjen z močjo,  
z Gospodovim duhom,  
s pravičnostjo in pogumom,  
da Jakobu predočim njegovo krivdo (*piš'ō*),  
Izraelu njegov greh (*hattā'tō*).

V 4,13 naš pesnik sedanjosti nesrečo neposredno postavlja v vzročno zvezo s krivdo prerokov in duhovnikov. Besedilo se glasi:

To se je zgodilo<sup>9</sup> zaradi grehov njegovih prerokov,  
zaradi krivde njegovih duhovnikov,  
ki so prelivali v njegovi sredi  
kri pravičnih.

Na osnovi te vrstice ni mogoče zanesljivo sklepati, v kakšnih okoliščinah, kako in s kakšnimi metodami so preroki in duhovniki prelivali kri nedolžnih. Morda smemo domnevati predvsem krivično sodstvo. V vsakem primeru gre za zločine, ki imajo izredno težo in končno razložijo, zakaj je Jeruzalem zadela nezaslišana usoda.<sup>10</sup>

Obtoževanje prerokov in duhovnikov bi lahko izzvenelo kot opravičevanje ljudstva kot celote. Vendar pesnik tega ne dopušča. V enoti 3,42—47 skupnost priznava svoj odpad. V sklepanju na krivdo na osnovi nesreče pesnik uporablja tudi besedišče o odpuščanju:

- <sup>42</sup> Mi smo bili nezvesti in nepokorni;  
ti nam nisi odpustil (*'attāh lō' sālāhtā*).  
<sup>43</sup> Ogrnil si se z jezo in nas preganjal,  
ubijal si brez usmiljenja (*hāragtā lō' hāmāltā*);<sup>11</sup>  
<sup>44</sup> ogrnil si se z oblakom,  
da molitev ni prodrla.  
<sup>45</sup> Iz nas si naredil smeti in odpadek  
sredi med ljudstvi.  
<sup>46</sup> Nad nami odpirajo usta  
vsi naši sovražniki;  
<sup>47</sup> groza in brezno sta naš delež,  
opustošenje in polom.

Skupnost torej iz trde resničnosti sedanjega stanja sklepa, da ji Bog še ni odpustil.<sup>12</sup> Toda prav priznanje lastne krivde pomeni osnovo upanja za prihodnost; upanje, ki pride do veljave na nekaterih drugih mestih Žalostink.<sup>13</sup>

V 4,6 pesnik primerja usodi Jeruzalema in Sodome, da paradokso prikazuje strogo vzročno zvezo med nesrečo in krivdo. Pesniku se zdi, da je bila usoda Sodome lažja kakor je usoda Jeruzalema, kajti Sodoma je bila razdejana v trenutku, medtem ko je agonija Jeruzalema dolgotrajna. Iz tega sklepa, da mora biti krivda Jeruzalema večja:

Krivda hčere mojega ljudstva je bila večja,  
kakor je bil greh Sodome,  
ki je bila zrušena v trenutku  
brez posega rok.

Pričujoča primerjava med krivdo Jeruzalema in Sodome v Bibliji ni osamljen primer. Srečamo jo še v Iz 1,7—10; Jer 23,14; Ezk 16,48. Podobno kakor naš pesnik tudi Ezk 16,48 izjavlja, da je bila krivda Jeruzalema večja: »Kakor resnično živim, govori vsemogočni Gospod, še Sodoma, tvoja sestra, in njene hčere niso delale tako, kakor si delala ti in tvoje hčere.«<sup>14</sup>

Sklepno 5. poglavje ni sestavljeno po akrostihnem načelu kakor vsa predhodna štiri poglavja, vendarle vsebuje 22 vrstic. Sicer tudi tu prevladuje tožba nad tragiko Jeruzalema, toda iz uvoda (v. 1) in sklepa (v. 19—22) je razvidno, da imamo pred seboj molitev skupnosti. Ljudstvo se v 1. osebi množine neposredno obrača k Jahveju. Ko toži nad težo sedanje nesreče (v. 2—17), mu prihaja živo v zavest krivda iz preteklosti. V v. 7 beremo:

Naši očetje so grešili in jih ni več,  
mi smo tisti, ki nosimo njihovo krivdo.

Predhodna vrstica (6) kaže, da prihaja tukaj v ospredje precej določena krivda očetov: paktiranje z Egipčani in Asirci iz koristolovskih razlogov.

Tožba o zadolženosti očetov vsekakor spominja na izjave o kolektivnem povračilu v 2 Mz 10,5; Jer 31,29; 32,18; Ezk 18,2. Vendar tega načela ne kaže absolutizirati. V v. 16 isto ljudstvo vzklika nad svojo lastno krivdo:

Padla je, krona naše glave,<sup>15</sup>  
gorje nam, ker smo grešili!

Vrstici 7 in 16 torej skupaj izražata isto kakor Jer 3,25: »Ležati moramo v svoji sramoti, naša nečast nas pokriva. Zakaj grešili smo zoper Gospoda, svojega Boga, mi in naši očetje, od svoje mladosti do današnjega dne. Nismo poslušali glasu Gospoda, našega Boga.«

Konstantno sklepanje na Izraelovo krivdo na osnovi nesreče in stiske je v Žalostinkah pomemben teološki vrh. To velja toliko bolj, ker pomeni priznanje lastne zadolženosti opravičevanje Boga brez slehernega pridržka, tako da celo sovražniki veljajo kot orodje v njegovih rokah. Če je nesreča posledica krivde, je logično sklepati, da je Bog sam poklical sovražnika nad svoje ljudstvo (1,17b; prim. Iz 36,10).

Narava in zadržanje sovražnikov seveda ne dopuščata, da bi zavest lastne krivde izključevala obsodbo sovražnikov. Za zmagovalca je kar značilno, da ne misli predvsem na božjo postavo, temveč hoče uveljavljati svojo voljo (prim. Iz 10,5—15). Po drugi strani se sovražniku zmagovalcu pridružuje vrsta drugih sovražnih sadistov, ki uživajo nad nesrečo ponižanega ljudstva (prim. 1,5a.7c.9c.21b; 2,15a.16.17c; 3,60—61; 4,21). Njihovo škodoželjno veselje je za pesnika Žalostink vir najhujše bolečine. Nič čudnega torej, če prav to veselje izzove v njem možno povračilno čustvo. Zdi se mu nujno, da nekoč tudi škodoželjne sovražnike zadene stiska, ki v sedanjosti pesti njegovo ljudstvo.

Pesnik se trikrat s povračilnim čustvom obrača proti sovražnikom. V 1,21b—22 beremo:

Vsi moji sovražniki so slišali o moji nesreči,  
veselijo se, da si ti to storil.  
Privedi dan, ki si ga določil,  
naj se jim zgodi kakor meni!  
Vsa njihova hudobija naj pride pred tebe;  
ravnaj z njimi (*w<sup>e</sup>‘ōlēl lāmō*)  
kakor si ravnal z menoj (*ka‘āšer ‘ōlaltā li*)  
zaradi vseh mojih pregreh;

kajti silovito je moje ječanje  
in moje srce je bolno.«

Na koncu tretjega speva pesnik govori o maščevalnosti in zasmehovanju sovražnikov, da lahko sklene (64—66):

Povnil jim boš (*tāšīb lāhem g<sup>e</sup>mūl*), Gospod,  
po delu njihovih rok (*k<sup>e</sup>ma'āšēh y<sup>e</sup>dēhem*).

Srce jim boš otopil,  
zadelo jih bo tvoje prekletstvo.

Z jezo jih boš preganjal in uničil  
izpred tvojega neba, o Gospod.

Na koncu četrtega speva (21—22) se končno pesnik izreka proti Izraelovem tradicionalnemu sovražniku Edomu:<sup>16</sup>

Raduj in veseli se Edomska hči,  
ki prebivaš v deželi Ucu!

Tudi nad tebe bo prišel kelih;  
opijanila se boš in razgalila.

Tvoja krivda je poravnana (*tam-<sup>c</sup>āwōnēk*), Sionska hči,  
ne bo te več pregnal.

Kaznoval bo tvojo krivdo (*pāqad <sup>c</sup>āwōnēk*), Edomska hči,  
razkril bo tvoje grehe.

Zadnji odlomek je vsekakor najmočnejši. Čudovita je antiteza v v. 22. Teža stiske pesniku gotovo lahko daje osnovo za domnevo, da mora biti krivdi prej ali slej zadoščeno; to pomeni, da bo ljudstvo zopet uživalo sadove božje dobrote. Izkušstvo sovražnikove prevzetnosti pa narekuje izrek sodbe nad njim. Vse kaže, da antiteza 22a / / 22b ni le psihološko pogojena, temveč ima globoko teološko osnovo. Tu gre za izraz vere v božje vodstvo nad svetom. Gospodar veselja ne more dopuščati, da bi se bohotila kakršna koli človeška prevzetnost, Bog je po enakem zakonu svoje svetosti in absolutnosti sodnik nad grehom Izraela in narodov. V izjavi o pravični kazni nad sovražniki pa najbrž ne gre le za uveljavitev načela o povračilu. Verjetno je pomembnejši klic tradicionalne vere o izvolitvi Siona. Ko sovražnik gospoduje nad njim in slavi zmagoslavje, se zdi nujno, da Jahve uveljavi svoj odrešenijski načrt s tem, ko poniža sovražnika.

## 2. Premoč božje dobrote in usmiljenja

Sicer konstantno slikanje skrajne stiske in razkrivanje Izraelove krivde sredi Žalostink prekine izpoved božje dobrote in usmiljenja. Tu se kaže, da je pesnik Žalostink globoko zakoreninjen v jahvistični religiji. Zaveda se, da Jahve v zadnjem bistvu ni Bog jeze, temveč dobrote in usmiljenja. V 3,22—33 beremo:

<sup>22</sup> Gospodova dobrotna dela (*hasdē yhw*) niso končana,  
njegovo usmiljenje (*rahāmāw*) ni zaključeno;

<sup>23</sup> vsako jutro se obnavlja.

Velika je tvoja zvestoba (*'ēmūnātekā*).

<sup>24</sup> Gospod je moj dežel (*helqī yhw*), si pravim,  
zato imam upanje vanj (*'al kēn 'ōhīl lō*).

<sup>25</sup> Gospod je dober (*tōb*) do njega, ki upa vanj,  
do tistega, ki ga išče.

<sup>26</sup> Dobro je mirno čakati  
na Gospodovo rešitev.

- 27 Dobro je za moža, če nosi  
jarem v svoji mladosti.
- 28 Samoten naj sedi in molči,  
ko mu ga nalaga.
- 29 Usta naj položi v prah,  
morda še obstaja upanje (*'ûlay yēš tiqwāh*).
- 30 Tistemu, ki ga tepe, naj ponudi lice,  
naj se nasiti z zasramovanjem.
- 31 Gospod vendar  
ne zavrača za vedno;
- 32 če je prizadel bolečino, se bo usmilil  
v skladu s svojo veliko dobroto,
- 33 saj ne ravna iz naslade, ko muči  
in žalosti človeške otroke.

Pesnik ne obstane v nemoči, temveč dvigne pogled v neskončno obzorje božjega vladanja. Zaveda se, da ne sme grebsti le v trpljenje, ki ga pritiska k tlom in ga sili v obup, temveč mora prodreti onkraj svojega življenjskega okvira v neskončno širino božjih obzorij. Ko občuti najbolj skrajno temino, ko se mu stanje zdi brezupno, mu zasije svetloba božje luči (3,18—21), ki mu narekuje veličastno vizijo o božji dobroti in usmiljenju. Če je še malo prej menil, da ni več tolažbe in upanja (3,18), zdaj spoznava, da božja dobrota, usmiljenje in zvestoba niso končani (3,22—23).<sup>17</sup>

V ozadju tega spoznanja je mogoče zaslediti temeljne teološke postavke hebrejskega jahvizma: Jahve je absoluten gospodar nad vso zgodovino, a vendar hoče biti Izraelov Bog. Odločilno je, da pesnik lahko izjavi: »Jahve je moj delež« (3,24).<sup>18</sup> Ko Jahve postane njegov Bog, ko ima zares osebno razmerje do njega, je njegova kriza premagana. Skrajno pesimistična izjava *'ābad nishī w<sup>e</sup>tōhalti mēyhwh* (3,18) se umakne spokojnemu občutju ... *'al kēn 'ōhīl lō* (3,24).

Pesnik priporoča ljudstvu, naj potrpežljivo čaka in vdano prenaša trpljenje (3,25—30). S tem zavrača ves pesimizem, ki je vse bolj grozil preizkušanemu ljudstvu in tudi njemu. Priporočilo o vdanem prenašanju trpljenja seveda ničesar nima opraviti z resignacijo. Dejanski motiv te drže je nesporna teološka postavka o božji dobroti in usmiljenju. Zato mora človek resnične vere imeti dovolj moči in upanja tudi takrat, kadar ga Bog hudo tepe. Kljub temu pesnik o upanju ne govori brez slehernega pridržka. V 3,29b pravi *'ûlay yēš tiqwāh*. Členica »morda« tukaj očitno ni izraz pomanjkljive vere, kakor da bi bilo načelno vprašljivo, ali za človeka obstaja upanje. Pesnik upošteva absolutno Jahvejevo svobodo in človekovo krivdo. Načelno je božje delovanje za človeka vedno dobro, čeprav v določenih primerih lahko poteka v nasprotju s človekovimi predstavami in željami. Pesnik Žalostink pa ne more mimo Izraelove krivde, ko razmišlja o sedanjem trpljenju in o možnostih, da nastopi rešitev. Toliko bolj velja, da človek od Boga ničesar ne more zahtevati. Rešitev je čisti božji dar in o njej odloča Bog sam. V vsakem primeru velja za človeka, da mora pred svetim Bogom tiho in potrpežljivo čakati. Zavest lastne krivde pa pomeni hkrati, da je tiho čakanje potrebna pokora za lastne zablode, ki so ovira za nastop rešitve.<sup>19</sup>

V duhu celotne knjige Žalostink tudi pričujoče besedilo kaže, da pesnik sedanjo tragiko vidi v strogi vzročni zvezi z Izraelovo krivdo. Teološka postavka o premoči božje dobrote in usmiljenja vendarle pomeni, da človekova krivda strogo vzeto ni usodna; božja jeza ne traja na veke, temveč je podrejena zakonom božje dobrote in usmiljenja (3,31—33).<sup>20</sup>



Vse to seveda ne velja brezpogojno. Božja kazen je klic k spreobrnjenju. Tožba ljudstva, ki pride do veljave v 3,34—36, daje povod, da pesnik prav to odločno poudarja (3,37—41). Ljudstvo toži, zakaj se pred obličjem Najvišjega dogaja, da tako hudo teptajo pravo ljudstva. »Mar Gospod tega ne vidi?« (36b). Pesnik brani božjo pravičnost s tem, da poudarja njegovo vsemogočnost in krivdo ljudstva. Da, Bog vidi vse, vse tudi poteka po njegovi volji. »Kdo more odrediti, da se nekaj zgodi, če ni Gospod zapovedal?« (38);<sup>21</sup> »Mar ne prihajajo iz ust Najvišjega nesreče in sreča?« (38). Par »nesreče« // »sreča« je primer merizma oziroma polarnega izraza za »vse«. <sup>22</sup> Vse prihaja od Boga; sedanje stanje ne more biti izjema. In vendar zavežno ljudstvo nima pravice, da se pritožuje nad Vsemogočnim. Nesreča ga poziva, da gre vase in se spreobrne k svojemu Bogu. Pesnik se postavi v vrsto grešnega ljudstva in v prvi osebi množine vabi k spreobrnitvi (40—41):

Preudarimo in preiščimo svoja pota,  
vrnimo se Gospodu (*w<sup>e</sup>nāšūbāh 'ad yhw*).

Povzdignimo svoja srca, ne roke,  
proti Bogu, ki je v nebesih.

Dejanje občestvene spokornosti pomeni najvišje spoznanje o Bogu in skrajni realizem glede človekovega razmerja do njega. Bog je usmiljeno bitje, vendar nikakor ni pripravljen na kompromis. V skladu s svojo zvestobo pričakuje od človeka nedeljeno zvestobo in ga pokori, vse dokler se ta ne obrne k njemu brez pridržka.<sup>23</sup>

Tema o spreobrnjenju se končno pojavi še v sklepnem delu molitve v petem spevu. V 5,19—22 beremo:

Ti, Gospod, prestoluješ na veke,  
tvoj prestol stoji od roda do roda.  
Zakaj nas hočeš za vedno pozabiti,  
nas zapustiti toliko časa?

Obrni nas k sebi, Gospod, da se spreobrnemo (*hāšībēnū yhw 'eleykā w<sup>e</sup>nāšūba*),

obnovi naše dni kakor v starih časih!

Ali pa si nas popolnoma zavrgel,  
si do skrajnosti jezen na nas?

Ta molitev je odsev stiske sedanjega trenutka in zavesti, da je rešitev samo pri Bogu, ki je vesoljni gospodar zgodovine. Spokorjeno ljudstvo se zaveda, da ga je upravičeno zadela huda božja jeza. Toda zavest o izvolitvi in premoči božje dobrote in usmiljenja mu daje osnovo za upanje, da ga Bog ne zavrača za vedno. To upanje je seveda neločljivo povezano z voljo za spreobrnjenje. Ljudstvo je dejansko že toliko dozorelo, da vidi onkraj lastnih zmožnosti ne samo rešitev, temveč tudi spreobrnjenje, ki je osnovni pogoj za rešitev. Zaveda se, da je spreobrnjenje v bistvu božje delo, ki si ga je treba izprositi. Odločilno je, da je ljudstvo zdaj pripravljeno sprejeti sadove božjega dela. Zato z nestrpnostjo sprašuje svojega Boga, zakaj ne preneha njegova jeza (20.22), da bi doživelo olajšanje.

### **Povzetek: Jože Krašovec, Samoobtožba Jeruzalema v Žalostinkah**

V Žalostinkah govori Jeruzalem kot mladenka, ki doživlja najbolj skrajno ponižanje in zapuščanost. Oropana je svojih otrok, ker so bili ali pobiti ali pa so morali iti v izgnanstvo. V tem položaju se posebno močno zave vezi s svojim Bogom. Oglašča se tudi ljudstvo kot celota. Brez slehernega pridržka izpoveduje svojo krivdo in krivdo očetov ter priznava božjo pravičnost. Ker vidi matematično vzročno zvezo med lastno krivdo in božjo kaznijo, se

obenem zaveda, da ni nobene možnosti za božje usmiljenje in preokret dogodkov, če se ne spokori. Vendar pod težo krivde in popolnega zloma ne vidi več možnosti, da vstane samo in se vrne svojemu Bogu, zato na koncu prosi: »Obrni nas k sebi, Gospod, da se spreobrnemo, obnovi naše dni kakor v starih časih!«

### Summary: Jože Krašovec, Self-Accusation of Jerusalem in Lamentations

In the Lamentations Jerusalem speaks as a young girl, who goes through extreme humiliation and desertedness. She is bereft of her children, who have either been killed or exiled. In this situation she becomes strongly aware of her connection with God. Also the people as a whole raise their voices. Without reservations they confess their guilt and the guilt of their fathers and recognize God's justice. Since they see a causal relationship between their own guilt and God's punishment, they also know that God's mercy and a turn of events are not possible unless they repent. Yet under the weight of their guilt and the complete breakdown they no more see a possibility to rise by themselves and to return to their God. Thus at the end they beg: »Restore us to thyself, O Lord, that we may be restored. Renew our days as of old!«

<sup>1</sup> Prim. 1,5a.9c; 2,16.17; 3,46.58—63; 4,21.

<sup>2</sup> Prim. besedišče o jezi v raznih oblikah: *bā(b'e)'ap* (3,42.66); *b'e'appō* (2,1a); *b'e'za'am 'appō* (2,6c); *b'e'yōm 'ap yhwh* (2,22b); *b'e'yōm 'appekā* (2,21c); *b'e'yōm 'appō* (2,1c); *b'e'yōm hārōn 'appō* (1,12; 4,11a); *bāhorī 'ap* (2,3a); (*kā'ēš*) *hāmātō* (2,4c; 4,11a); *b'e'ēbrātō* (2,2b); *b'e'ēbrēt 'ēbrātō* (3,1).

<sup>3</sup> Med komentarji k Žalostinkam gl. predvsem: M. Haller, *Die Klagelieder: Die Fünf Megilloth* (Handbuch zum Alten Testament 18; Tübingen: J. C. B. Mohr, 1940); J. Meek — W. P. Merrill, *The Book of Lamentation* (The Interpreter's Bible 6; Nashville: Abingdon, 1956) 1—38; A. Weiser, *Klagelieder* (Das Alte Testament Deutsch 16; Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht, 1962); W. Rudolph, *Die Klagelieder* (Kommentar zum Alten Testament XVII 1—3; Gütersloh: G. Mohn, 1962) 187—263; H.-J. Kraus, *Klagelieder (Threni)* (Biblicher Kommentar, Altes Testament XX; Neukirchen—Vluyn: Neukirchener Verlag, 1968); D. R. Hillers, *Lamentations* (The Anchor Bible 7A; Garden City, New York: Doubleday Company, 1972).

<sup>4</sup> Prim. L. Koehler, *Theologie des Alten Testaments* (Neue theologische Grundrisse; Tübingen: J. C. B. Mohr, 1936) 158.

<sup>5</sup> *Hēt'* je notranji oziroma absolutni objekt, imenovan tudi *schema etymologicum* ali *figura etymologica*, zato ni potrebno spreminjati vokalizacije v *hātō'* v smislu *inf. absolutus*. Gl. W. Gesenius — E. Kautzsch, *Hebräische Grammatik* (Hildesheim: G. Olms, 1962) § 117p.

<sup>6</sup> Prevod je negotov, ker je glagol *šāqad* hapax legomenon, grški in latinski prevodi pa domnevajo glagol *šāqad* s tem, da v 'l vidijo predlog 'al.

<sup>7</sup> Masoretsko obliko *šbytk* običajno berejo *šēbūtek*. Glede pomena sintagme *l'hāšīb šēbūtek* so mnenja deljena; toliko bolj, ker že stari prevodi prinašajo različne rešitve. Najbolj verjetno se zdi, da sintagma pomeni »spremeniti usodo (na dobro)«. Prim. predvsem E. L. Dietrich, *Šwb šbw. Die endzeitliche Wiederherstellung bei den Propheten* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 40; Giessen: A. Töpelmann, 1925).

<sup>8</sup> Lažni preroki so omenjeni na mnogih mestih hebrejske Biblije: Jer 14,13—16; 23,9—40; 27—27; 29,8—9; Ezk 13; 21,34; 22,28; Mih 3,5—7. V veliki meri se pojavlja isto besedišče kakor v Žal 2,14. Prim. G. von Rad, *Die falschen Propheten*, ZAW 10 (1933) 109—20; G. Quell, *Wahre und falsche Propheten* (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 46/1; Gütersloh: C. Bertelsmann, 1952).

<sup>9</sup> Vrstica 13 jezikovno sicer ni povezana s predhodno 12. Pojavi se kot samostojna enota, vendar vse kaže, da je »To se je zgodilo« treba predpostavljati iz tematskih razlogov konteksta.

<sup>10</sup> Prim. izjave o zločinih prerokov in duhovnikov v Jer 6,13; 8,10; 23,11—14; Ezk 22,25—31; Oz 5,1—2; 6,7—11.

<sup>11</sup> Prim. 2,21c: *tābahtā lō' hāmāltā*.

<sup>12</sup> Zdi se, da *sālah* ne pomeni le odpuščanje greha, temveč obenem tudi odstranitev stiske, ki je znak kazni za greh. Gl. J. J. Stamm, Erlösen und Vergeben im Alten Testament. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung (Bern: A. Francke, 1940) 53—58.

<sup>13</sup> Gl. II. oddelek.

<sup>14</sup> Prim. Jer 2,10—11.

<sup>15</sup> Prim. 2,1—2; 4,1—2; Jer 13,18.

<sup>16</sup> Prim. Ezk 25,12—14; Abd 1—15; Ps 137,7.

<sup>17</sup> Prim. pomen besede *hesed* predvsem v 1 Mz 32,11; Iz 63,7; Ps 17,7; 89,2.15.34; 107,43, *rahāmim* v Iz 63,7; Zah 1,16; Ps 79,8, *'emūnāh* v Iz 25,1; Oz 2,22; Ps 89,34; 142,6. V celoti odlomek močno spominja na Mih 7,18—20.

<sup>18</sup> Prim. 4 Mz 18,20; Ps 16,5; 73,26; 119,57; 142,6.

<sup>19</sup> Druga mesta hebrejske Biblije, v katerih se pojavi členica *'ūlay* ali podobno izrazno sredstvo, nam pokažejo, da je v ozadju te členice človeška krivda. V 2 Mz 32,30 beremo: »Drugi dan je Mojzes rekel ljudstvu: 'Hudo ste se pregrešili; a zdaj pojdem gor h Gospodu; morda sprosím odpuščanja vašega greha.« Am 5,15 pravi: »Sovražite hudo in ljubite dobro, in storite, da vlada pravica pri vratih; morda se Gospod, Bog nad vojskami, usmili Jožefovega ostanka.« Podobno pravi Sof 2,3: »Iščite Gospoda, vsi ponižni v deželi, ki vršite njegovo pravico! Iščite pravičnost, iščite ponižnost, morda se skrijete ob dnevu Gospodove jeze.« Prim. tudi Jl 2,14: »... Kdo ve, če se ne vrne, se usmili (*mī yōdēa' yāšūb w'e nīhām*) in pusti za seboj blagoslov...«; Jon 3,9: »... Kdo ve, če se Bog ne vrne in usmili, se vrne od svoje plamteče jeze, da ne poginemo.«

<sup>20</sup> K vrstici 32 prim. Iz 54,7—8 in Oz 6,1.

<sup>21</sup> Prim. Ps 33,9.

<sup>22</sup> Podoben primer merizma imamo v Iz 45,7, kjer se pojavita polarna para *'ōr // hōšek* in *šālōm // rā'*:

Jaz delam luč in temo ustvarjam,  
napravljam mir in nesrečo ustvarjam,  
jaz sem Gospod, ki vse to delam.

<sup>23</sup> Podobno kakor naše besedilo tudi Jer 3,19—4,4 prinaša nujen Jahvejev poziv k spreobrnjenju, da bi se ljudstvo izognilo nesreče. Prim. tudi Am 6,1 in Jl 2,13.



Ciril Sorč

## Krst kot novo rojstvo

### Uvod

Tako »prozaična« knjiga, kot je Zakonik cerkvenega prava, podaja naslednjo definicijo krsta: »Krst, vrata zakramentov, čigar prejem, ali vsaj želja po njem, je za zveličanje potreben, rešuje ljudi grehov, jih preraja za božje otroke in jih z neizbrisnim znamenjem, upodobljene Kristusu, včlenja v Cerkev« (ZCP 849; prim. DS 1314). Kristjani se torej ne rodimo, ampak se v kristjane prerodimo. Ta začetek, to drugo rojstvo, je krst. Krst je za posameznika dar novega življenja v Kristusu. O tej novosti govori Sveto pismo Nove zaveze v različnih podobah, ki se med seboj dopolnjujejo: Krst je deležnost pri Kristusovi smrti in vstajenju (Rim 6,3-5); očiščenje od grehov (1 Kor 6,11); novo rojstvo (Jn 3,5); razsvetljenje po Kristusu (Ef 5,14); obleči Kristusa (Gal 3,27); kopel prerojenja in prenovitev po Svetem Duhu (Tit 3,5); rešenje po vodi (1 Pt 3,20-21); izhod (eksodus) iz suženjstva (1 Kor 10,1-2); osvoboditev s prehodom v novo človeštvo, v katerem so pregrade spola, rase in socialnega stanu premagane (Gal 3,27 sl.; 1 Kor 12,13).<sup>1</sup> Krst je povzetek resničnosti, ki opredeljuje krščenca v celoti in za vse življenje kot tistega, ki je sprejel novo in polno življenje po nezasluženi in nezaslišani božji dobroti kot dar, kot eshatološki dar, saj nas krst vključuje v prihodnje in večno življenje. Resničnega, večnega življenja si ne moremo »prislužiti« ali podedovati, ampak ga moremo samo sprejeti kot božji dar (Jn 4,13). V luči gornjih podob bomo skušali spregovoriti o krstu kot novem rojstvu ali prerojenju, to pa je »temelj krščanske identitete«<sup>2</sup> in dostojanstva ter tako krščenca vseskozi opredeljuje.

### Krst je novo rojstvo

»Resnično resnično ti povem: če se kdo ne rodi od zgoraj (anóthen: od začetka, znova, od zgoraj), ne more videti božjega kraljestva... Resnično resnično ti povem: če se kdo ne rodi (ghennethe) iz vode in Duha, ne more priti v božje kraljestvo. Kar je rojeno iz mesa, je meso, kar pa je rojeno iz Duha, je duh« (Jn 3,3.5-6).

Resnično življenje ima samo Bog, zato ga more tudi samo on darovati. Za krst smemo reči, da »predstavlja tako božjo naklonjenost do človeka, ki podarja življenje«<sup>3</sup>. Krst udejanja resnično prerojenje, je resnično nov začetek, je novo stvarjenje. Po krstu je nastala nova stvarnost, katere doslej ni bilo. Nikodem, kateremu je Jezus spregovoril gornje besede, je realistično »razumel« to dejanje kot ponovno telesno rojstvo; Jezus pa je mislil *realno* prerojenje, novo rojstvo. Ta novost

je zagotovljena z delovanjem Duha (in ne mesa) in z okoljem, v katerega smo rojeni — to je rojstvo za božje kraljestvo — tisto absolutno eshatološko novost, v katero ne moremo stopiti kot »stari ljudje«, ampak samo kot novi ljudje, to pa postanemo po stvariteljskem božjem posegu »od zgoraj«.

Novo rojstvo je nujno potrebno in osnovni pogoj za življenje v razsežnostih božjega kraljestva, ki je nastopilo v tem svetu s prihodom Jezusa Kristusa. Ta je zahteval krst (v tesni povezavi z vero) kot osnovni pogoj za pripadnost njemu in za zveličanje; to je razvidno iz opozorila, ki spremlja naročilo učencem, naj oznanjajo in krščujejo (prim. Mr 16,16). To novo rojstvo torej omogoča življenje v novih razmerah: kot je rojstvo na svet pogoj za življenje v svetu, tako (analogno) je rojstvo v božjem kraljestvu pogoj za življenje v tem kraljestvu, pogoj za sprejem drugih zakramentov, ki omogočajo človeku rast in bivanje v božjem kraljestvu. To so čisto nove razsežnosti, ki so absolutno zaprte za starega človeka, za človeka, zaznamovanega z izvirnim grehom. Kakor je rojstvo zaznamovano z grehom, rojstvo za smrt, tako je krst rojstvo za življenje, saj je rojstvo iz Boga (Jn 1,13; 1 Jn 3,8 sl.), rojstvo od zgoraj (Jn 3,7), rojstvo iz vode in Svetega Duha (Jn 3,5). Vstop v božje kraljestvo, v bivanje po novem, omogoča novo rojstvo, ki sicer predpostavlja in zahteva spreobrnjenje (metanoia), hkrati pa ga neskončno presega. To novo rojstvo usposablja človeka za bivanje in delovanje, ki ni iz mesa, ampak iz duha. To mu je omogočeno po delovanju od zgoraj. Da bi Janez čimbolj nazorno prikazal to bistveno različnost in novost, ki jo vnaša v življenje krščenca krst, uporablja zgoraj omenjena izraz meso in Duh: Meso je v tem sklopu človeška narava v svoji ustvarjenosti, ranjeni z grehom, Duh pa je Bog sam ali nadnaravni red. Med tema dvema območjema bivanja je nemogoč kakršenkoli prehod brez posega ab extra. Bog podarja odrešenje, ga uresničuje zastonj (gratis). V našem primeru gre torej za ponovno rojstvo po božjem posegu. Torej nobene evolucije človeka, po kateri bi postali božji otroci: božji so samo tisti, ki so rojeni iz Boga. Upamo si trditi, da je stvarjenje človeka iz prahu zemlje naravnano na stvarjenje iz vode in Duha, da je to pravzaprav dokončna uresničitev prvega. Zato je še le krst tisto pravo rojstvo, ki je drugo rojstvo (kakor prevaja Vulgata Jn 3,7; prim. 1 Pt 1,3.23) in omogoča nesluhten razcvet življenja in popoln razvoj človeka - ni rojstvo z napako, kakor čutevamo vsako rojstvo, katerega konec je smrt: naj bo to telesna ali pa (kar je mnogo hujše) druga smrt. *Novost* torej, ki jo prinaša krst (in krščansko življenje, ki izvira iz tega) pride do veljave na podlagi primerjanja s *starostjo* prejšnjega življenja. Janez Krizostom to razliko takole opisuje: »Ko stopamo v posvečeno vodo, je stari človek pokopan, obujen pa novi človek, ki je ponovno oblikovan po podobi svojega Stvarnika. Končno se spusti Sveti Duh po duhovnikovih besedah in njegovi roki na katehumena in iz vode stopi na mesto starega človeka novi človek, očiščen vse umazanije greha, ki je slekel staro obleko greha ter si nadel novo, kraljevsko oblačilo.«<sup>4</sup> To ni zgolj črno-belo slikanje stanja, ampak dejansko popolna sprememba, ki ne izvira iz prejšnjega življenja, saj ga ne moremo pripraviti, ampak samo sprejeti (in je zato popoln prelom s prejšnjim življenjem). To novost kristjanovega življenja izraža tudi novo ime, ki ni zgolj razpoznavno znamenje, ampak izraža celotno človekovo naravnost in včlenjenost v novo občestvo.

Ta ideja o krstu kot novem rojstvu, prerobenju (regeneratio), ima pomembno mesto tudi pri cerkvenih očetih. Omenil bi samo Ireneja Lyonskega, ki vidi novo rojstvo prav v krščevanju v sveto Trojico (prim. Dem. 3). Krst je torej rojstvo v Boga Očeta po njegovem Sinu v Svetem Duhu (prim. Dem. 7). Irenej to novo rojstvo še posebej povezuje s Svetim Duhom. Pri krstu prejme krščenc Svetega Duha in ta odslej prebiva v človeku (prim. Dem. 42). »Tisti, ki so nosilci božjega Duha, jih isti

Duh vodi k Logosu, t.j. Sinu; Sin jih predstavlja Očetu, Oče pa jim podeljuje ne-razpadljivost« (Dem. 7).<sup>5</sup>

Krščeni smo v Jezusa Kristusa (prim. Apd 2,38; 8,16; 10,48; Rim 6,3; Gal 3,27). Baptizein pomeni potopiti. Krščeneec je potopljen v Jezusa, njegovo življenje je skrito v Jezusu, oblikovano po njem in zato je njemu življenje Kristus. V krstu prihajata do veljave dve resničnosti: krščeneec brezpogojno pripada Kristusu in ta ga nepreklicno sprejema. V krščencu postane učinkovit prehod Jezusa Kristusa od smrti k vstajenju. Krščeneec je vcepljen v velikonočno skrivnost, s Kristusom umira in vstaja. Krst je novi eksodus, odhod iz Egipta je bil predokus, Kristusova velikonočna skrivnost dokončna izpolnitev, krst pa osebna vključitev. Krščeneec od mre deželi suženjstva (duhovnemu Egiptu), od mre grehu (ki je želo smrti) in vstane s Kristusom v novo življenje, zanj pa so značilne nove razsežnosti, nov slog življenja. Ta bogata in pomenljiva resničnost se uresničuje v krščencu po priličenju križanemu in vstalemu Jezusu Kristusu; prav zaradi tega je Cerkev redno krščevala na velikonočno vigilijo, ko je obhajala Jezusov prehod — pasho iz smrti v vstajenje, kot prvino vseh, ki se mu bodo pridružili. Delovanje in učinek krsta moremo razumeti le v luči Kristusove smrti in vstajenja.

Veliko noč so večkrat označevali kot prvi dan novega stvarstva, zato je tudi krst — pripadnost vstalemu Kristusu — vstop v to novo stvarstvo, je novo stvarjenje. Prisotnost elementa vode in Svetega Duha nas spominja na tisto prvo stvarjenje, ko je »božji duh vel nad vodami« (1 Mz 1,2).

## Krst kot novo stvarjenje

Vera v Boga stvarnika je prisotna v vsej biblični zgodovini od začetka do konca. Sveto pismo se začne s poročilom o stvarjenju sveta in končuje z eshatološkim božjim stvarjenjem novega neba in nove zemlje (prim. Raz 21). Med prvim in poslednjim stvarjenjem pa nam Sveto pismo predočuje velika božja dela, ki so prav tako stvariteljska, saj so neuresničljiva brez božjega stvariteljskega posega (nastanek Izraela, učlovečenje večne Besede v devici Mariji, Kristusovo vstajenje, rojstvo Cerkve na binkošti, krst). Ta stvariteljska dejanja izpričujejo in uresničujejo napredujoče preustvarjanje vsega v Kristusu, v skladu z večnim božjim načrtom. Tako je stvarjenje vključeno v celotni božji načrt odrešenja. Stvarjenje je torej sestavni del zgodovine odrešenja, in to ne zgolj kot nujna postavka zgodovine odrešenja, ampak kot prvo dejanje, ki bo doseglo svoj vrh (epilog) v novem nebu in novi zemlji. V luči svetopisemskih tekstov smemo trditi, da je stvarjenje vse božje delovanje od oblikovanja zemlje, stvarjenja človeka pa vse do dopolnitve božjega kraljestva.

Ustvarjati more *samo* Bog. Vsa zgoraj omenjena dejstva iz Stare in Nove zaveze so stvariteljski dejji, katere more uresničiti samo Bog. Krst je stvariteljski božji poseg, resnično novo stvarjenje človeka, katero moremo primerjati s stvarjenjem sveta, z učlovečenjem in vstajenjem Jezusa Kristusa. Janez Krizostom pravi o novem stvarjenju, da daleč presega stvarjenje prvega človeka. Adam je bil ustvarjen po božji podobi, novi človek je z Bogom združen. Prvi človek je gospodoval živalim, novi človek je postavljen nad nebesa. Prvemu človeku je pripadal zemeljski raj, novemu človeku pripadajo nebesa. Prvi človek je bil ustvarjen šesti dan, novi človek je bil preroden prvi dan tedna, tisti dan, ko je bila ustvarjena tudi luč (prim. In Joh 25, PG 59, 150). Za krščenca torej veljajo Pavlove besede: »Če je kdo v Kristusu, je nova stvar« (2 Kor 5, 17). Ustvariti pomeni vedno priklicati v bivanje tam, kjer ni nič, obuditi življenje tam, kjer je smrt, podeliti milost tam, kjer je greh. Krst je

stvariteljski božji poseg v času Cerkve, ki posreduje vsakemu človeku skrivnost prenovljenja in preropenja, katero je vzpostavil Jezus Kristus s svojo velkonočno skrivnostjo.<sup>6</sup> Tako izvira iz krsta za človeka upanje in njegovo bivanje je odprto v prihodnost Boga (prim. Ef 1,18). Človek kot nova stvar, kar je postal pri krstu, ima tako pred seboj absolutno prihodnost, njegovo življenje je polno smisla. Kolikor je sedaj s Kristusom skrit v Bogu, ima upanje na deležnost pri Kristusovi slavi (prim. Kol 3,3-4). Kajti tistim, ki so bili opravičeni pri krstu iz milosti v moči Svetega Duha, je namenjena dediščina večnega življenja in jo bodo tudi dosegli, če bodo ohranili upanje, ki jim je bilo ob novem rojstvu podeljeno (prim. Tit 3,7). Ker izhaja krst iz odrešenja, ki je novo in dokončno stvarjenje, postavlja krščenca v eshatološki čas in razmere. Kristjan je že sedaj deležen v *veri* in *na potovanju* tistih resničnosti, katere bo mogel nekoč uživati v *gledanju* in *na cilju*. Zato se mora truditi, da bodo tudi njegova dela nekakšen predujem teh eshatoloških dobrin. Drugače rečeno: Ta novi ontološki temelj je hkrati etična moč, moč za nove odnose.

Nekateri elementi in znamenja, ki spremljajo podeljevanje zakramenta sv. krsta, nas spominjajo na tista stvariteljska znamenja, ki so spremljala stvarjenje na začetku časov, prvo stvarjenje. Zelo bogato simboliko ima vsekakor element vode.

### Znamenje vode

»V začetku je Bog ustvaril nebo in zemljo. Zemlja pa je bila pusta in prazna. Tema je bila nad globinami, in duh božji je vel nad vodami« (1 Mz 1,1-2).

Svetopisemski pisatelj je videl v tej vodi ob stvarjenju naravno življenjsko okolje, v katerem nastaja življenje. Po božjem ukazu postanejo vode rodovitne, porajajo življenje: »Naj mrgole v vodah živa bitja...« (1 Mz 1,20). Cerkveni očetje so pogosto povezovali te vode ob stvarjenju sveta s krstno vodo, ki je novo življenjsko in stvariteljsko okolje: »Mi, preostale ribice, se rodimo v vodi po zgledu naše Ribe, Jezusa Kristusa, in smo rešeni samo, če ostanemo v vodi.«<sup>7</sup>

Prav tako so očetje povezovali rodovitnost vodá ob stvarjenju sveta z rodovitnostjo krstne vode: »Voda ob začetku stvarjenja je rodila živa bitja; zato se nikar ne čudi, če krstne vode posredujejo življenje.«<sup>8</sup> To rodovitnost pa je takrat ob stvarjenju, kakor tudi sedaj ob krstu, podelil vódi Sveti Duh. Evdokimov, ki se naslanja na cerkvene očete, pravi: »Sveti Duh, poosebljeno počelo posvečenja, posreduje v zakramentalnem delovanju svojo moč (energije) krstni vodi, živi vodi, hydor zoon, tako da je nosilka milosti, voda, ki poraja, métra hydatos.«<sup>9</sup> V tem smislu moramo razumeti besede ob blagoslovu krstne vode: Kakor je božji Duh deloval na vode ob stvarjenju, da je v njih zbudil prva živa bitja, tako Sveti Duh deluje na krstno vodo, da bi iz nje nastalo novo stvarjenje. Božji Duh je namreč Duh stvarnik (prim. pesem slednico Veni Creator Spiritus).

Božji Duh, ki je vel nad vodami ob stvarjenju sveta, jih je napravil rodovitne. Isti božji Duh, ki zbuja prvo stvarjenje, je prišel nad Marijo, da bi spočel v njej prvorojenca novega stvarstva in deluje v krstni vodi, da bi priklival v življenje novega človeka, ki je ustvarjen po božji podobi in sličnosti in pravičnosti in svetosti (prim. Ef 4,24). *Voda* in *Duh* sta dva dejavnika, ki spadata k bistvu krsta: »Če se kdo ne rodi iz vode in Duha, ne more priti v božje kraljestvo« (Jn 3,5). Rojstvo iz vode in Duha je rojstvo od zgoraj (prim. Jn 3,3), je rojstvo iz Boga (Jn 1,12-13) zaradi tega je krščeneec resnično božji otrok (1 Jn 3,1). Odločilno je torej delovanje Svetega Duha, ki pa je v tesni zvezi s tvarnim elementom vode; ta vsebuje bogato simboliko



očiščevanja, svežine in življenjskosti.<sup>10</sup> »Ko pa sta se razodeli dobrota in človekoljubnost Boga, našega odrešenika, nas je odrešil, a ne zaradi pravičnih del, ki bi jih storili mi, marveč iz svojega usmiljenja, ko nas je v *kopeli prerodil* in *prenovil po Svetem Duhu*. Tega je po našem odrešeniku Jezusu Kristusu obilno izlil na nas, da bi bili po njegovi milosti opravičeni in bi postali dediči večnega življenja, v katero upamo« (Tit 3,4-6). Sveti krst je tako kopal (loutron) prerojenja in prenovitve: po krstu smo ponovno rojeni, vendar ne v prejšnje, staro stanje, ampak v popolnoma novo bivanje, saj postanemo nova stvar (2 Kor 5,17). Upravičeno je Nikodem spraševal po telesu, naročju novega rojstva, Cerkev pa odkriva materinsko naročje tega novega rojstva v krstni vodi Cerkve, nad katero veje, se spušča, deluje božji Duh.<sup>11</sup> Če sedaj nekako primerjamo (seveda v analognem govorjenju) naravno rojstvo s krstnim prerojenjem, smemo reči: Kakor pomeni naravno rojstvo, da začne kdo živeti, tako krst, da začne bivati na novo: »Staro je minilo. Glejte, nastalo je novo!« (2 Kor 5,17). Biti krščeni torej pomeni biti prerojeni (1 Pt 1,3.23) in postati prvine novega stvarstva (Jak 1,18; Rim 8,19—39) in novega človeštva.

Cerkveni očetje so vedno videli tudi tesno povezavo med krstom in rajem. To ne, da bi bili iskali »izgubljeni raj«, se vračali v preteklost. Gre za bogato simboliko, ki hoče izraziti pripadnost eshatološkemu raju — božjemu kraljestvu. Človek je izgubil raj z izvirnim grehom, ponovno pa ga je dosegel po zakramentu krsta: »Ti katehumen si zunaj raja, izgnanec skupaj z našim očetom Adamom; toda sedaj se bodo odprla vrata; stopi tja, od koder si odšel, in ne obotavljaj se...«<sup>12</sup> Med mnogimi elementi, ki izpostavljajo ta pomen krsta, je vreden posebne pozornosti prav simbol velike reke, ki teče iz Edena in namaka vrt ter se razliva na različne strani. Cerkveni očetje in krasilci krstilnikov so zelo pogosto povezovali to veliko reko v Raju s krstno vodo: Krstna voda je reka novega raja. Na teološkem področju simbolika raja izraža, da krščeneec ni samo prerojen, ampak postane ponovno deležen božjega življenja in tako sposoben v sebi obnoviti božjo podobo, ki je bila z grehom okrnjena.

## Krst — kraj osvobajanja

Krst je vcepljenje v Kristusovo pasho, prehod iz smrti v vstajenje in hkrati je pasha kristjana samega. Čudoviti božji deli odrešenja, na kateri se sklicujemo, ko skušamo razumeti to razsežnost krsta, sta v Stari zavezi odhod iz Egipta in v Novi zavezi smrt in vstajenje Jezusa Kristusa. V obeh primerih se izraža božje rešenje kot osvobodilno delovanje iz suženjstva v svobodo.<sup>13</sup> Krst podobno osvobaja kot dogodka ob odhodu iz Egipta in na Golgoti. Je pravzaprav nadaljevanje in uresničevanje drugega. V tem pomenu je krst *osvoboditev*. Torej: Bog ne samo *ustvarja*, ampak tudi *osvobaja*. Svetopisemski izraz osvobajati pomeni rešiti človeka iz razmer, ki so po človeško brezizhodne in iz njih se človek sam ne more rešiti, da bi začel novo, svobodno življenje.

To se predvsem kaže pri prehodu prek Rdečega morja. Vse ljudstvo stoji na bregu Rdečega morja kot pred nekakšnim grobom. Pred njim grozijo vode, da ga zagrnejo, za njim stoji faraonova vojska. Ljudstvo občuti vso svojo nemoč. Po človeško ni nikakršne možne rešitve. Toda to, kar je nemogoče človeku, je mogoče Bogu. Ta odpre prehod sredi morja, tako da more ljudstvo po suhem na drugo stran in z dvignjeno glavo potovati obljubljeni deželi naproti. Ista voda, ki je napravila prostor Izraelcem, je postala grob za faraonovo vojsko. Dogodek je tako velik, da se ga bo to rešeno izraelsko ljudstvo spominjalo kot največjega dejanja rešitve, ki jo je Jahve storil v prid svojega izvoljenega ljudstva. Ko so preroki na-

povedovali neskončno bolj popoln božji odrešenjski poseg v poslednjih dneh, so večkrat jemali ta dogodek za izhodišče. Dogodek na Golgoti pomeni dovršitev te napovedi. Ob Kristusovem križu je človeštvo v popolnoma brezupnem stanju: v smrti in grehu. Kristus stopi v ta prepad duhovne in telesne smrti, si ju naloži in osvobodi človeštvo, da bi ga s svojim vstajenjem prepeljal k milosti in v odrešenje. Pri krstnem vrelcu pa prehaja ta Kristusova osvoboditev na posameznega človeka. Katehumen je pred prejemom zakramenta sv. krsta v smrti in grehu. Iz tega se ne more rešiti sam. Po zakramentu krsta pa ga Kristus osvobodi tega stanja in ga napravi deležnega svojega vstajenja, podeli mu svobodo božjih otrok ter ga usmeri z vsem odrešenim ljudstvom proti obljubljeni deželi. Pomenljivo sprašuje Pavel: »Ali mar ne veste, da smo bili vsi, ki smo bili krščeni v Kristusa Jezusa, krščeni v njegovo smrt? S krstom smo bili torej skupaj z njim pokopani v smrt, da bi prav tako, kakor je Kristus po veličastnem Očetovem posegu vstal od mrtvih, tudi mi stopili na pot novega življenja. Če smo namreč njemu postali podobni v njegovi smrti, mu bomo tudi pridruženi v njegovem vstajenju« (Rim 6,3-5; prim. Rim 7,6; Kol 3,1-4).<sup>14</sup> Podoba smrti in vstajenja je zelo zgovorna v svoji izraznosti. Kakor mrtvo telo ne more samo prižgati iskrice življenja in tako ponovno zaživeti, tako tudi človek, ki »hlapčuje grehu« (hamartía), ne more vstati v življenje s Kristusom. Potreben je stvariteljski poseg Očeta, ki je prav tako veličasten, kot tisti, s katerim je obudil Jezusa od mrtvih: »S krstom smo bili torej skupaj z njim pokopani v smrti, da bi prav tako, kakor je Kristus po veličastnem Očetovem posegu vstal od mrtvih, tudi mi stopili na pot novega življenja« (Rim, 6,4). Krst (umiranje s Kristusom) je smrt žela smrti — greha: »Zakaj kdor je umrl, je osvobojen greha« (6,7). Krščenc je torej »mrtev za greh« in »živi za Boga, v Kristusu Jezusu« (6,11). Krst omogoča prav po Svetem Duhu, ki v njem deluje (prim. 1 Kor 6,11; 12,13) odločilni prehod iz območja greha (hamartía), ki prinaša smrt, v novo območje milosti (cháris), ki prinaša novo življenje. Krščenc ni več pod postavo, ampak pod milostjo (6,14 sl.) in »je v službi pravičnosti« (6,19; prim. v.18 in 22), kar je pravzaprav »služba Bogu« (6,22).<sup>15</sup> Podobno govori Pavel o krstu v pismu Kološanom: »V njem (Kristusu) ste bili tudi obrezani, in sicer z obrezjo, ki je ni naredila človeška roka, ampak s Kristusovo obrezjo, s katero ste slekli svoje meseno telo. S krstom ste bili namreč pokopani skupaj z njim, v njem ste bili tudi obujeni, ker ste verovali v mogočnost Boga, ki ga je obudil od mrtvih« (2,11-12; prim. Ef 5,25-26). To resničnost smrti novokrščenca krstna liturgija nazorno izraža z obredom potapljanja.<sup>16</sup>

Po Pavlovem pojmovanju torej krst potopi krščenca v edinstveni dogodek Jezusove smrti. Videli smo, kako Pavel v Rim 6,1-14 govori o Jezusovem krstu, ki pomeni njegovo smrt in pokop. S krstom smo bili tudi mi pridruženi tej resničnosti, da bi bili tudi deležni tistega, o čemer govori Pavel v petem poglavju: »Bog pa izkazuje svojo ljubezen do nas s tem, da je Kristus umrl za nas, ko smo bili še grešniki. Veliko bolj bomo torej po njem rešeni jeze sedaj, ko smo opravičeni z njegovo krvjo« (Rim 5,8-9). Po tej spravi (5,10), tem opravičenju (5,16-19), tej zmagi nad grehom (5,16.20), sprejmemo dar Svetega Duha (5,5) za »novo življenje« (6,4), ki je prešlo iz »smrti v življenje« (6,13).<sup>17</sup>

Pavlova teologija krsta ne govori toliko o krstu kot objektivni stvarnosti, pač pa o krstu kot priličenju Jezusu Kristusu, deležnosti njegovega velikonočnega dogodka in deležnosti učinkov, ki iz tega izvirajo.<sup>18</sup> Gre za nov, osebni odnos krščenca do živega Kristusa, ki je glava Cerkve (in tako glava vsakega posameznega uda te Cerkve). Ta nov osebni odnos do Kristusa, ki ga zavzame krščenc pri krstu, hoče izraziti tudi Pavlov izraz *obleči Kristusa*: »Zakaj vsi, ki ste bili krščeni v Kristusa, ste

oblekli Kristusa« (Gal 3,27; prim. Rim 13,14). Kristus je namreč »novi človek«, kakor je Adam »stari človek« (prim. Rim 5,12-21). Pri krstu se torej uresniči ta »preobleka«, ki ne pomeni zunanjega dejanja ali akcidentalne spremembe, pač pa notranji in bistveni dogodek. Za starega človeka je značilna zaveza, ki rodi za sužnost (Gal 4,22-29), so značilna dela mesa (Gal 5,19-21), jalova dela teme (Ef 5,11); za novega človeka pa prenova v duhu in mišljenju (prim. Ef 4,23), iz česar izvira novo življenje in novi odnosi: dobrosrčnost, usmiljenje, odpuščanje (prim. Ef 4,25-32), hoja v Kristusovi luči, kar izražajo tudi dela: »Sad luči je namreč v vsakršni dobroti, pravičnosti in resnici« (Ef 5,9) in zvestoba božjemu Duhu (Gal 5,22). Krščenci, ki so bili po krstu razsvetljeni,<sup>19</sup> postanejo sami luč v Gospodu in morajo to, kar v resnici so, tudi v svojih delih izražati ter tako prinašati sadove luči. Kristjani, opravičeni, posvečeni ter razsvetljeni, so po krstu nova stvar in doživijo v krstu novo rojstvo.<sup>20</sup>

Ta misel je značilna za zakramentalno katehezo cerkvenih očetov in liturgijo velikonočne vigilijske prve Cerkve, ko je med njo podeljevala tri zakramente krščanskega uvajanja. V tej liturgiji je nakazana tesna povezava med odhodom iz Egipta, Kristusovim velikonočnim dogodkom in krstom. Tako prihaja do veljave kontinuiteta velikih odrešenjskih božjih del. Janez Krizostom uči: »Krst je za kristjane to, kar je bilo za Izraelce osvoboditev iz egiptovske sužnosti. Zato ne smemo več misliti na egiptovsko suženstvo in opeko! Po krstu smemo gledati večje čudeže in smo deležni večjih odlik, kot so jih bili deležni Izraelci pri odhodu iz Egipta...«<sup>21</sup> Krst je v resnici dogodek, v katerem božje odrešenjsko delovanje v zgodovini najpoprej doseže in prevzame posameznika. V vseh teh dogodkih se izkazuje isto božje odrešenjsko delovanje, ki pač poteka v različnih zgodovinskih obdobjih, in sicer prvi (odhod iz Egipta) kot *podoba*, drugi (Jezusova pasha) kot *resničnost* in tretji (krst) kot *zakrament*. Vse troje prihaja pri obhajanju velikonočne vigilijske deljave v branju božje besede, simbolih in obhajanjih.

### Krst kot zaveza novega Izraela

Osvoboditev vodi k zavezi. Pod Sinajem je Bog sklenil s svojim ljudstvom zavezo, s katero se je obvezal, da bo temu ljudstvu dal na razpolago svoje dobrine. Pobuda je absolutno na njegovi strani. Tudi ob nezvestobi ljudstva ostaja zvest zavezi in obljubi odrešenja. Ko se je to ljudstvo obrnilo od njega, je ohranil »ostanek«, iz katerega bo zrastel novi Izrael, novo ljudstvo, zbrano iz vseh narodov in bo nositelj mesijanskega odrešenja (Iz 6,13; 10,20-24; 66,18-24).

S tem novim ljudstvom je Gospod ustanovil novo in dokončno zavezo. Ta zaveza ni napisana, tako kot prva, na kamnite table, ampak v srce (Jer 31,31-34) in jo more uresničevati samo Duh (Ez 36,22-32). Cerkev je novozavezno božje ljudstvo, njegovo jedro si je izbral učlovečeni Bog Jezus Kristus, ga oblikoval, ko je javno deloval, mu zaupal svojo oblast in poslanstvo ter nanj izlil svojega Duha. To je ljudstvo nove in večne zaveze, »sacramentum salutis«, po katerem nepreklicno nadaljuje svoja čudovita dela odrešenja. Ta dela niso odvisna od kakovosti ljudi, po katerih jih izvršuje, ampak samo od zvestobe Boga samemu sebi in svojemu odrešenjskemu načrtu. To je temelj svetosti in nezmotljivosti Cerkve, in to je temelj objektivne učinkovitosti zakramentov!

Krst spada k tej nepreklicni zavezi, na podlagi katere moremo obstati. Krst je Kristusovo delovanje, ki z znamenjem uresničuje vstop v to edinstveno zavezo in omogoča polno deležnost pri življenju občestva nove in večne zaveze. Tako je vsak vernik, ki je po krstu stopil v to skrivnost zaveze med Kristusom in Cerkvijo, deležen posebne in nepreklicne božje pozornosti in skrbi, katera mu daje pravi-

co do milosti. To božjo zavezo imenujemo v teološkem jeziku *krstna milost* (karakter): duhovno in neizbrisno znamenje, ki za vedno zaznamuje krščene in jih pripravlja za milosti. Reči smemo: Enkrat kristjani, za vedno kristjani. Ko je Bog sklenil zavezo s človekom pri krstu, je to zaveza za vedno, saj je ne bo preklical. Človek more za grehom izgubiti posvečujočo milost, toda s tem ne izgubi pravice do nje po spreobrnjenju. Bog ostaja zvest kljub našim nezvestobam, zvest zavezai, ki jo je sklenil s krščencem. Človek pač lahko stori samo to, da ne uporablja sadov te zaveze, toda zaveza ne bo nikoli več uničena. Zato je krščeneec včlenjen v večno zavezo, katero je Kristus sklenil s svojo Cerkvijo: tako je krščeneec človek, ki je v zavezi z Bogom in z eshatološkim odrešenjskim občestvom.

## Krst — življenje v sveti Trojici

Poznamo dogodek Jezusovega krsta v Jordanu in razodetje sv. Trojice (prim. Mt 3,13-17; Mr 1,9-11; Lk 3,21-22). Ta dogodek je pomenljiv tako zaradi priprave in podobe Jezusovega krsta trpljenja in smrti, katero sprejema zaradi našega odrešenja (prim. Lk 12,50; Mr 10,38-39), kakor tudi zato, ker je podoba našega krsta. Trinitarično razodetje ob Jezusovem krstu v Jordanu izpričuje, da je *krst trinitarična skrivnost*.<sup>22</sup> Če je vera izpoved in sprejem trinitarične skrivnosti, je zakrament svetega krsta popolno včlenjenje v to trinitarično skrivnost. Tako trinitarična krstna formula, katero uporablja Cerkev že od začetka (Mt 28,18-20 — krst v ime Jezusa Kristusa ne pomeni odstopanja od te), izraža čisto nov odnos do troedinega Boga, katerega je novokrščeneec deležen po krstu.<sup>23</sup> Vse tri božje osebe uresničujejo preropenje novokrščencea in vse tri osebe odslej prebivajo v njem. Krst je tako trinitarično delovanje, ki povzroči v krščencu, da postane bivališče sv. Trojice. Pri krstu je obnovljena božja podoba (pravzaprav imago Trinitatis) v človeku in skupaj z njo je obnovljen tudi organ za sprejemanje milosti.

Kristjani se imenujemo in smo *Očetovi otroci*, torej nič več sužnji, ampak sinovi in dediči (prim. Gal 4,4-7; Rim 8,14-17); kristjani smo *bratje in sestre v Kristusu* (prim. Rim 8,28-30; Mt 25,40; Mt 28,10; Mr 3,31-35), smo njegovo telo (prim. Ef 4,15 sl.) in *tempelj Svetega Duha* (1 Kor 3,16; Ef 2,19-22; Jn 14,23-26). Vse te oznake spadajo že v času zgodnjega krščanstva tako zelo k opredelitvi in utemeljitvi krščanskega življenja, da je prišlo to prav posebej do veljave prav pri sprejemu krščanstva, pri svetem krstu. Izpoved vere v Očeta, Sina in Svetega Duha pomeni tudi pripadnost sv. Trojici, torej ni zgolj abstraktno priznanje nekih teoloških resnic, ampak zaupen vstop v tisto območje odnosov, katere nam omogoča božja odprtost. Pri krstu se nam torej odprejo trinitarične razsežnosti bivanja!<sup>24</sup> Krščeneec sme Boga imenovati svojega Očeta, dvignjen je na stopnjo sinovstva: »Da pa ste sinovi, se vidi iz tega, da je Bog poslal v naša srca Duha svojega Sina, ki vpije: 'Aba, Oče!' Potemtakem nisi več suženj, temveč sin; če pa si sin, si tudi dedič, kakor je hotel Bog« (Gal 4,6-7). Ker prebiva v krščencu Sveti Duh (1 Kor 3,16), ga upodablja po edinem Sinu Jezusu Kristusu, tako da smemo imenovati krščencea sin v Sinu: »Saj niste prejeli duha suženjstva, da bi spet zapadli v strah, ampak ste prejeli duha posinovljenja, v katerem kličemo: 'Aba, Oče!' Sam Duh pričuje našemu duhu, da smo božji otroci. Če smo pa otroci, smo tudi dediči: dediči pri Bogu, sodediči pa s Kristusom, če le trpimo z njim, da bomo z njim tudi poveljčani« (Rim 8,15-17). V krstu ne deluje samo Sveti Duh, ampak se nam tudi podarja, in sicer tako, da postane v krščencu novo življenjsko počelo. Saj on prebiva v krščencu: Po zakramentu krsta se ljudje prerodijo v Kristusu in tako postanejo sinovi, ki stopijo v novo družino božjih otrok. Pavel pravi: »Vi vsi ste namreč po veri v Kristusa Jezu-

sa božji sinovi. Zakaj vsi, ki ste bili krščeni v Kristusa, ste oblekli Kristusa. Ni več Juda ne Grka, ni več sužnja ne svobodnjaka, ni več moškega ne ženske: zakaj vsi ste eno v Kristusu Jezusu. Če pa ste Kristusovi, ste potemtakem Abrahamov zarod, po obljubi pa dediči« (Gal 3,26-29). Bog je obljubil Abrahamu številen zarod, ki bo presegal število zvezd, to bo ljudstvo odrešenih. Z Jezusom Kristusom se je ta obljuba uresničila. V moči krsta se človek prerodi v Kristusu in postane znotraj božjega ljudstva dedič kraljestva po obljubi. Tukaj ni pomembno, ali sem Jud ali pogan, saj je Kristus iz obeh napravil novo stvar: »S svojim mesom je (Jezus) odpravil postavo z njenimi zapovedmi in predpisi, da bi v sebi iz dveh ustvaril enega, novega človeka« (Ef 2,15). Predvsem iz Pavlove teologije krsta moremo povzeti, da je krst trinitarični dogodek: Bog (Oče) deluje v Jezusu Kristusu v moči Svetega Duha.

Ta tema o krstu kot rojstvu iz Boga in tako vcepljenju v trinitarično božje življenje prihaja do veljave tudi v dokumentih drugega vatikanskega koncila, saj ta črpa izraze in vsebino v Svetem pismu. Po krstu smo postali božji otroci (C 11,1 in 2; prim. B 6; M 14,2) in deležni božje narave (C 40,1; prim. E 22,1). Naše božje otroštvo pa temelji na združenosti s Kristusom in zaznamovanosti s Svetim Duhom (C 48,4). Naše dostojanstvo torej izvira iz prerodenja v Kristusu (C 32,2). Toda poleg nauka o prerodenju v Kristusu je v koncilski teologiji pomembno tudi včlenjenje v Kristusa, iz tega pa izvirajo velike pravice in milosti: uvrščenost v božje ljudstvo, deležnost Kristusove duhovniške, preroške in kraljevske službe, katero izvršujejo krščeni v družbi in svetu (C 31,1; E 3,1; M 7,1 in 15,1). Po krstu smo združeni s Kristusom (prim. C 15) in smo njemu podobni, kot pravi dogmatična konstitucija o Cerкви: »S krstom se namreč upodobimo po Kristusu: 'V enem Duhu namreč smo bili vsi krščeni v eno telo' (1 Kor 12,13). S tem svetim obredom se predstavlja in uresničuje združenje s Kristusovo smrtjo in vstajenjem (C 7,2; prim. Rim 6,4-5). Koncil še bolj določno govori o združenju s Kristusovo smrtjo in vstajenjem, in to označuje s pojmom velikonočna skrivnost (mysterium paschale): »Po krstu se namreč ljudje vcepijo v Kristusovo velikonočno skrivnost: s Kristusom umrjejo, skupaj z njim so pokopani, z njim so obujeni« (B 6). Tukaj je poudarek na smrti s Kristusom, to pa je pogoj za vstajenje z njim (prim. Rim 6,4; Ef 2,6; Kol 3,1; 2 Tim 2,11), za novo življenje v Kristusu. »Krst je v moči poveličanega Kristusa naš 'transitus', naša 'pasha', naša individualna vključitev v tisto novo in večno zavezo, ki je bila na občestveni način sklenjena s Kristusovo pasho. Ves nadaljni razvoj in razcvet krščanskega življenja, razcvet, ki se bo končal šele s poveličanim vstajenjem, z dovršeno pasho celotnega božjega ljudstva in na neki način vsega vesoljstva, zajema svojo moč iz krstne pashe.« Človek je pri krstu resnično privzet v to, kar se je v velikonočni skrivnosti zgodilo s Kristusom, v njegov prehod iz smrti v življenje. To resnico izraža tudi blagoslov krstne vode, ko krščevec prosí: »Naj pride, prosimo, Gospod, na to vodo po tvojem Sinu moč Svetega Duha, da bi vsi, ki so bili s Kristusom pokopani po krstu v smrt, z njim vstali v življenje.«

Omeniti pa je potrebno še en vidik krsta kot prerodenja ali novega rojstva, ki je bil večkrat zapostavljen, je pa temeljnega pomena: to je vidik rojstva iz Svetega Duha.<sup>25</sup> Sveti Duh je eshatološki dar, po katerem in v katerem imamo dostop k Očetu. To pnevmatološko razsežnost krsta moramo v naši zahodni Cerкви vsekakor še bolj razviti. Koncil opozarja na to razsežnost, ko pravi: »Ko (Sveti Duh) v Kristusa verujoče v okrilju krstnega studenca poraja k novemu življenju, jih zbira v eno božje ljudstvo, ki je »izvoljen rod, kraljevo duhovništvo, svet narod, pridobljeno ljudstvo« (1 Pt 2,9)« (M 15,1; prim. M 7,2 in C 11,2). Ta resničnost je izražena tudi tam, kjer koncil govori o Svetem Duhu kot delilcu zakramentov, služb in dru-

gih darov (npr. karizem) (prim. C 12,2; LA 3,4). Sveti Duh je tisti, ki napravi krstno vodo rodovitno, tako da se morejo v njej porajati božji otroci. To jasno izraža klicanje (epikleza) Svetega Duha pri blagoslovitvi vode, katero primerjajo teologi z evharistično epiklezo (vsaka epikleza je zakramentalen prihod Svetega Duha):<sup>26</sup> »Naj pride, prosimo, Gospod, na to vodo po tvojem Sinu moč Svetega Duha, da bi vsi, ki so bili s Kristusom pokopani po krstu v smrt, z njim vstali v življenje.« Ta blagoslovitev krstne vode je (vsaj v mnogih občestvih v katoliški Cerkvi) preveč neopažena. Voda je prasimbol izvora prvega življenja. V materinem telesu je ta resnično življenjsko okolje živega bitja. Analogno temu, vendar prav tako resnično, postane krstna voda okolje božjega življenja, ko po epiklezi pride Sveti Duh nad to vodo in jo prešine s svojo božjo močjo.<sup>27</sup> Ciril Jeruzalemski govori o moči Svetega Duha v povezavi z evharistično epiklezo (Cat. V,7), to pa velja za delovanje Svetega Duha tudi v drugih zakramentih: »Vse, česar se Sveti Duh dotakne, posveti in preoblikuje.« Voda ni spremenjena v svojih kemičnih sestavinah, toda vsebina je nova. Krstna voda je kakor rodovitno naročje matere Cerkve. Po njej se namreč porajajo njeni, božji otroci (prim. Jn 1,12-13).<sup>28</sup> Corbon pravi: »Cerkev daruje Očetu novega posinovljenca, ki je oblikovan po ljubljenem Sinu. Tako je to bitje povsem 'novo' in živi iz sv. Trojice. Vsi drugi učinki krsta izhajajo iz te epikleze.«<sup>29</sup> Tudi maziljenje s krizmo pomeni zaznamovanost s Svetim Duhom, ki navezuje že na zakrament sv. birmе. Ciril Jeruzalemski pravi: »Z zaznamovanjem (s krizmo) je telo maziljeno z vidnim mazilom, duša pa s Svetim Duhom.«<sup>30</sup>

Novo življenje v krstu prihaja od Očeta, po priličenju umrlemu in vstalemu Kristusu, in to v milosti Svetega Duha. To je življenje, ki odseva trinitarično edinstvo v včlenjenju v Kristusovo skrivnostno telo, ki je Cerkev (prim. Ef 4,4 sl.), in v naprej doživlja edinstvo božjega kraljestva.<sup>31</sup> Bivanje v milosti krsta izhaja iz sv. Trojice in temelji na njej. Velikonočno bivanje, vcepljeno v trinitarično skrivnost na osnovi krsta, so kristjani že od začetka pojmovali kot življenje vere, upanja in ljubezni (prim. 1 Tes 1,3; 5,8; 1 Kor 13,7.13; Gal 5,5 sl.; Rim 5,1-5; 12,6-12; Kol 1,4 sl.; Ef 1,15-18; 4,2-5; itd.); kristjan je v sv. Trojici človek vere, upanja in ljubezni!<sup>32</sup> Kolikor človek po krstu živi v odnosu do Boga Očeta kot posinovljenec in prenovljen človek (prim. Kol 3,10; Rim 8,29; 1 Kor 15,49; 2 Kor 3,18), se v njem dogaja to, kar je lastno Očetu: rojevanje ljubezni. Ta odsev v njem in njegovi zgodovini je darujoča se ljubezen (*caritas*): to je najvišji dar, ker povezuje človeka z izvorom in počelom vseh stvari in vsake ljubezni (prim. 1 Kor 13,13); ta navdihuje in uveljavlja vsako dobro pobudo (prim. 1 Kor 13,1-6); ta je temelj vere in upanja, saj »vse veruje in vse upa« (1 Kor 13,7). Koder je ljubezen, tam je Bog: v dobrotni ljubezni krščeneč ponavzočuje in razodeva Boga! Ker je človek s krstom včlenjen v učlovečenega Sina, je po velikonočnem bivanju podoben, ki je posebljena sprejemljivost ljubezni, bit ljubljenе ljubezni. To sprejemljivost ljubezni odseva v krščnem vera: ta je sprejetje božjega daru, ljubeča pokorščina, zvesto poslušanje božje besede (prim. npr. Rim 1,5; 6,17; 10,7; 2 Kor 10,4; 1 Tim 1,6; 2 Tim 1,8; itd.). Ko človek veruje, je deležen večnega gibanja ljubezni, s katero Sin sprejema brez vsake omejitve Očetovo ljubezen in postaja tako njegova večna podoba. Verovati v tem smislu pomeni prepustiti se božji ljubezni, »dopustiti, da smo jetniki Nevidnega« (Luter). »Po daru Svetega Duha dospe človek do tega, da v veri zre in okuša skrivnost božjega načrta« (CS 15,4). Vera ne išče zunanjih dokazov, se ne pogaja, ne računa, pač pa sprejema, zaupa, uboga. Zato je predmet vere - Kristus - tudi model naše vere, on, ki je šel prvi skozi boj vere (prim. Heb 12,2).<sup>33</sup> V življenju vernika se ponovno uresničuje skrivnost Sinove pokorščine. Kolikor je človek po krstu napolnjen z darom Svetega Duha, odseva to, kar je lastno Duhu: biti vez edinstvo in ljubezni.

Ta odsev se imenuje v življenju krščenca *upanje*; to zedinja sedanost in božjo prihodnost ter stalno odpira vernikovo srce novemu. Teološko upanje je obljuba prihodnosti, je »zavzetost za to, kar je možno« (S. Kierkegaard), tista zavzetost, ki priteguje v človekovo sedanost božji jutri. Upanje podarja fantazijo ljubezni in pogum pokorščini vere: »Kateri zaupajo v Gospoda, dobivajo novo moč, dobivajo peruti kakor orli; tečejo in ne opešajo, hodijo in se ne utrudijo« (Iz 40,31). To upanje združuje pogum ljubezni in potrpežljivost vere, zato nikoli ne osramoti (prim. Rim 5,5)!

Dejavnost krščanske ljubezni in sprejemljivost vere (združeni sta v svobodi upanja) opredelujeta odrešeno bivanje kot trinitarično in velikonočno bivanje. Zato ne obstajata ločeni; v tem dejstvu se zrcali neločljiva dinamična gonilna moč izvirnosti, sprejemljivosti in svobodne odprtosti večne ljubezni, ki je življenje Trojice. Krstno bivanje je torej toliko bolj uresničeno, kolikor bolj zna sprejeti vase oživljajočo prisotnost trinitarične skrivnosti in jo izražati s potezami ljubezni in vere v upanju, ki ne osramoti. Poseben izraz kristjanovega življenja in poglobljanja v skrivnost svete Trojice, pa je *krščanska molitev*.<sup>34</sup>

## Krst — deleženje pri božji svetosti

V svetopisemskem razodetju se Bog razodeva kot »Sveti« in tisti, ki »posvečuje«. Svetost je torej za Boga nekaj, po čemer se Bog popolnoma razlikuje od vsakega drugega bitja. Obenem pa je to božja moč, ki očiščuje in se podarja vsemu, s čimer prihaja v stik (Iz 6,1-8). Po Kristusovem odrešenju je človekova svetost v deležu božje svetosti. Krst je tako zakrament, ki uresničuje v človeku to spremembo in mu omogoča to neuničljivo življenje. Ta skrivnost je izražena med drugim v 1 Kor 6,11, kjer Pavel najprej našteva grehe, v katerih so bili njegovi sogovorniki, nato pa končuje: »In taki ste bili nekateri. Toda umili ste se, se posvetili in opravičenje dosegli v imenu Gospoda Jezusa Kristusa in v Duhu našega Boga (prim. tudi Ef 2,1-6). Tukaj so naštetih temeljni vidiki krsta: negativni vidik je *umivanje*, očiščenje vsake prejšnje krivde (Apd 22,16); pozitivni vidik sta *posvečenje* in *opravičenje*. Napolnjeni smo z milostjo, ki je lastna življenju vstalega Jezusa Kristusa in Svetemu Duhu, ki je po svojem bistvu in poslanstvu v ojkonomiji odrešenja Posvečevalec. V moči te deležnosti je krščenec pravičen (Tit 3,3-7), ne zaradi svojih dobrih del, ampak samo zaradi božjega usmiljenja, katero je Oče razodel, ko je poslal Sina in Svetega Duha ter ga bo do konca časov razodeval po zakramentu krsta, tega pa je zaupal Cerkvi. Torej tudi pravičnost, katere je deležen s krivdo obložen človek, zahteva božji stvariteljski poseg in si ga ne more zaslužiti. Te pravičnosti pa ne smemo pojmovati v juridičnem pomenu, temveč kot obnovev notranjega človeka (prim. Rim 5,19). Če je človek resnično prenovljen, je tudi resnično pravičen, in to tudi v božjih očeh. Ta dvojni učinek svetega krsta je prisoten v oznanjevanju vse od apostolskega oznanila: »Spreobrnite se! Vsak izmed vas naj se dá v imenu Jezusa Kristusa krstiti v odpuščanje svojih grehov in prejeli boste dar Svetega Duha« (Apd 2,38). Krst je torej tisto veliko božje delo (magnalia Dei), ki je absolutno božjega izvora in uresničuje v človeku spremenjenje, posvečenje v ontološkem pomenu besede, saj moremo definirati krstno milost kot božjo ontologijo, božji temelj kristjanovega življenja. To resničnost hočejo tudi izraziti apostolove besede »obleči novega človeka, ki ga je Bog ustvaril v resnični pravičnosti in svetosti« (Ef 4,24; prim. Kol 3,10). Isto hoče simbolično izraziti krstni obred, ko izročijo belo oblačilo z besedami: »Postali ste nova

stvar in oblekli ste Kristusa«. To resničnost so izrazili cerkveni očetje, ko so opisovali krst kot razsvetlitev (fotisma) Justin, 1. Apol., 61)<sup>35</sup>, kot bleščečo obleko (Bazilij), kot deležnost pri luči (Gregor Nacijanški).<sup>36</sup> Učinek tega milostnega božjega posega pri svetem krstu označuje apostol Pavel tudi kot pečat (sfragis) (prim. 2 Kor 1,21; Ef 1,13; 4,30; prim. tudi Raz 7,2; 9,4). Ta izraz so radi uporabljali tudi cerkveni očetje<sup>37</sup>; npr. Irenej Lyonski: »Krst je pečat večnega življenja in novo rojstvo v Bogu, tako da nismo več sinovi umrljivih ljudi, temveč večnega Boga« (Dem. 3).<sup>38</sup> Cerkev pa je na temelju izročila Svetega pisma in očetov razvila nauk o krstu kot neizbrisnem znamenju (character indelebilis). Podobno kot je v kožo vžgano znamenje (tetoviranje!) neizbrisno, tako vtisne krst krščencu neizbrisno Gospodovo znamenje, da je odslej Kristusova last. Znamenje te večne zaznamovanosti pomeni tudi maziljenje s krizmo. Zato ne smemo istemu človeku ponovno podeliti krsta (prim. DS 1624). Reči smemo: Krst je neizbrisno znamenje kristjanove drugačnosti. Ta pa naj bi prišla do veljave tudi v tem, kako bo živel.

### Krst v službi novega življenja

Vedeti moramo, da krst ni sama v sebi sklenjena stvarnost, ampak je osnovni pogoj za rast (kot vsako rojstvo) k odraslosti in zrelosti. Odrasel kristjan je tisti, ki v sebi uresničuje zakramentalno stvarnost. Odrasel kristjan ne potrebuje nobene zunanje prisile, da bi odmiral svetu, saj je sposoben svobodno in odgovorno »križati svoje meso s strastmi in poželenji vred« (Gal 5,24) in si »obleči novega človeka, ki ga je Bog ustvaril v resnični pravičnosti in svetosti« (Ef 4,24). V tej luči in iz lastnega izkustva vidimo, da je krst odraslost v upanju, da je *dolgotrajen proces*, kakor pričajo svetniki, ne pa slepilo.<sup>39</sup>

Krst je zakrament, ki vključuje človeka v poslanstvo Cerkve in preko nje v poslanstvo Sina in Svetega Duha.<sup>40</sup> Krščeneec je poslan, da vsem oznanja evangelij milosti.<sup>41</sup> S tega zornega kota krst ni zgolj sredstvo odrešenja in posvečenja za krščenca, ampak hkrati tudi odgovornost za zveličanje vseh. Krščenci so poslani v svet, da pričujejo za »tistega, ki jih je poklical iz teme v svojo čudovito svetlobo. Nekdaj niste bili ljudstvo zdaj pa ste božje ljudstvo. Niste našli usmiljenja, zdaj pa se vas je usmilil« (1 Pt 2,9b-10). Krst ni samo dejanje rešenja, ampak kaže na Kristusov dogodek, iz katerega izvira, in na cilj, katerega odpira in omogoča. V teh vidikih poteka kristjanovo življenje. Krščeneec, sam prenovljen, mora biti na vseh ravneh življenja v službi novega in polnega življenja, nove pravičnosti. Krst zadeva človeka v vsem njegovem bistvu. Človek ima v odnosu do stvarstva središčno vlogo, zato dobiva krst celo kozmične razsežnosti, kakor imata kozmične razsežnosti Kristusova smrt in vstajenje, v kateri je krščeneec včlenjen. Iz teh razsežnosti pa izvira tudi odgovornost za vse stvarstvo in nova etika, nova morala, ki izvira iz postave milosti in Duha, v nasprotju s postavo greha: to je postava nove zapovedi ljubezni, ki ustvarja tudi nove razmere. Häring pravi, da bi morala biti »celotna krščanska vzgoja nekakšno oblikovanje vesti, ki izhaja iz krsta. Poglobiti se moramo v to, kar smo prejeli pri krstu in si nato prizadevati, da bi obrodili sad tukaj in sedaj kot udje Kristusovega telesa.«<sup>42</sup> Krst je v službi tistega odrešenjskega delovanja, tiste eshatološke zmage Kristusa nad grehom in smrtjo, katero je ta izbojeval s svojo smrtjo na križu in vzpostavil s svojim vstajenjem. U. Kühn povzema naloge, ki izhajajo iz krsta v štiri točke: 1. obhajati bogoslužje; 2. biti v službi sprave z Bogom in brati (Mt 5,23.44); 3. biti v službi pravičnosti (v odnosu do družbe in stvarstva); 4. biti v službi resnice.<sup>43</sup>



Krst je pravzaprav osnovni pogoj in vstop v polnost življenja, ki dosega svoj vrh v *evharistiji*, zakramentu zakramentov (Pseudo Dionizij). Zato je Cerkev vedno videla tesno povezavo med krstom in evharistijo. Janez Pavel II. piše v okrožnici *Redemptor hominis*, da je »evharistija kot središče vrh vsega zakramentalnega življenja; po njej namreč vsak kristjan prejema zveličavno moč odrešenja na poti od krstne skrivnosti, pri kateri je s Kristusom pokopan v smrt, do deleža pri vstajenju« (RH 20). Samo tako nam je jasno, zakaj dosega zakramentalno življenje vse Cerkve in posameznih kristjanov vrh in polnost prav v evharistiji, saj se verniki s prejetjem evharistije popolnoma vcepljajo v Kristusovo telo in je v evharistiji zaobsežen ves duhovni zaklad Cerkve, Kristus sam. Če se je v nekaterih obdobjih ta povezava nekoliko razrahljala, se je pa po koncilu, po prenovljeni liturgiji, spet utrdila (prim. D 5,2; C 3; 11; 26; M 39).

## Krst — rojstvo v novi Izrael — Cerkev

Krst pa je tudi kot *vrata* vodi v novo občestvo odrešenih, duhovno stavbo Cerkve, v kateri so krščenci »kot živi kamni« (1 Pt 2,4-10).<sup>44</sup> Vsi krščeni so združeni v božjem ljudstvu (*laos theou*) v Kristusu in vsak krščenec je laikòs, član tega ljudstva, deležen kraljevskega duhovništva, to pa je vir najvišjega dostojanstva v Cerkvi. V svoji resničnosti je Cerkev nov življenjski prostor za ljudi, katerega jim je odprl Kristus na križu (Cerkev rojena na križu).<sup>45</sup> Pri krstu ni mogoče ločevati včlenjenja v Kristusa od včlenjenja v Cerkev. Z enim in edinim dejanjem postane krščenec Kristusov ud in ud njegovega telesa — Cerkve. Od vélike noči in binkošti naprej si ne moremo zamišljati Kristusa brez njegovega eklezialnega telesa. Kjer je Kristus navzoč in se daje, je navzoč in se daje samo kot Glava telesa — Cerkve, kot tisti, ki zbira v svojem telesu tisto, kar je bilo razdeljeno (prim. Ef 2,14). Krščenec se tako z enim dejanjem združi z glavo, ta pa ne obstaja brez telesa, in s telesom, ki ne more obstajati brez glave.<sup>46</sup> V Cerkvi pa vedno obstaja vprašanje razdeljenosti, vprašanje polne edinosti (*communio, koinonia*). Če je pri ljudeh ta edinost načeta, pa jo Bog vedno napolnjuje z milostjo krsta. Edina Cerkev že dolgo ni zedinjena, toda Bog bo vedno v njej zbiral vernike, saj je in ostane prostor milosti.<sup>47</sup>

## Povezava med vero in krstom

Peter je v svojem govoru na prve binkošti jasno pokazal ojkonomijo - pot in zaporedje, ki sta potrebni za sprejem krščanstva (Apd 2,14-41) in za rešitev iz pokvarjenega rodu (prim. 2,40). Najprej spreobrnjenje na podlagi oznanila apostolov, sprejem krsta v odpuščanje grehov in nato sprejem Svetega Duha (2,37-41). Iz tega dogodka vidimo, da krst ni kakšno osamljeno dejanje, ki bi ne glede na druga dejanja učinkovalo, ampak je povezano s celo vrsto duhovnih naravnosti in dogodkov, saj je nekakšen povzetek vsega, kar predstavlja krščansko novost. Nad vse pomembna je povezava med krstom in vero; to nakazujejo Apd na koncu omenjenega odlomka: »Tisti, ki so sprejeli njegovo besedo, so se dali krstiti; in tega dne se jim je pridružilo približno tri tisoč ljudi« (2,41).<sup>48</sup> Oznanjevanje evangelija vsebuje tudi povabilo h krstu, ta pa pomeni in vzpostavlja vso novost krščanstva.<sup>49</sup>

Drugi vatikanski cerkveni zbor pravi, da »vero zakramenti (torej tudi krst) ne le predpostavljajo, ampak jo z besedami in reči tudi hranijo, krepijo in izražajo« (B 59). Koncil govori tudi o namenu, ki ga ima apostolsko prizadevanje, namreč da bi

se vsi, ki po veri in krstu postanejo božji otroci, zbirali in v Cerkvi hvalili Boga (prim. B 10). V odloku o misijonski dejavnosti govori o laikih, ki pripadajo Kristusu, »ker so se po veri in krstu v Cerkvi na novo rodili« (M 21,2). »Tisti namreč, ki verujejo v Kristusa in ki so prerojeni ne iz minljivega, temveč iz neminljivega semena, po besedi živega Boga (prim. I Pt 1,23), ne iz mesa, temveč iz vode in Svetega Duha (prim. Jn 3,5-6), postanejo naposled 'izvoljen rod'« (C 9,1). S temi in mnogimi drugimi navedki koncil nekako dopolnjuje ali na novo izraža tisto povezanost med vero in krstom, ki ni zgolj priprava, dispozicija (vera) in vzroka (krst). Koncil govori o prerobenju iz vere ali besede in krsta in poudarja njuno medsebojno naravnost. Namen oznanjevanja evangelija je, da bi se ljudje, »pererobeni po božji besedi, s krstom pridruževali Cerkvi« (M 6,3). Tudi škofje in duhovniki so v službi tega prerobenja iz besede, oznanila, in krsta (prim. C 21,1; C 28,5). Pomenljive so tudi besede v odloku o misijonih: »Sveti Duh kliče s semeni Besede in z oznanjevanjem evangelija vse ljudi h Kristusu in prebuja v srcih poslušnost veri; ko v Kristusa verujoče v okrilju krstnega studenca poraja k novemu življenju, jih zbira v eno božje ljudstvo« (M 15,1). Te besede nas spominjajo na tiste, ki so zapisane v dogmatični konstituciji o Cerkvi in se naslanjajo na marijansko podobo Cerkve: »Z oznanjevanjem in s krstom namreč rodi za novo in neumrljivo življenje otroke, spočete od Svetega Duha in rojene iz Boga« (C 64). Ta podoba o semenu in rojstvu, o spočetju in rojstvu, je bila bogato razvita v patristični dobi in koncil je zajemal iz tega zaklada, ne da bi se bil globlje spuščal v to problematiko.<sup>50</sup>

Nekakšen povzetek koncilskega nauka glede povezave vere in krsta bi mogli strniti v besedah: Temeljni del vere ima svoje mesto v krstu. Vera je namreč odločitev za pripadnost Kristusu, je naslonitev lastnega življenja nanj kot resnično trdnost. Ko se kdo odloči za to, mora storiti zares. In za popolno pripadnost Kristusu je potreben tudi krst, ki ga včleni v Kristusa. Takó je prerobenje, ki mu ga podari vera, dopolnjeno šele po prejemu svetega krsta. S tem je vera dvignjena nad preprosto razpoloženje in prihaja do veljave tesna povezanzost med vero in krstom. Krst naredi temeljni dogodek opravičenja iz vere viden, izraža, da ne živimo iz zaupanja vase in svojo vero, ampak v božje obljube in božje zagotovilo. To je za vselej zakramentalno uresničeno v krstu, toda v življenju mora človek to stalno izpolnjevati: kristjanovo življenje je vsakodnevni krst; o tem pravi Luter takole: »Semel es baptizatus sacramentaliter, sed semper baptizandus fide, semper moriendum semperque vivendum.«<sup>51</sup>

## Krst v sklopu velikih del odrešenja

Če Bog na vseh področjih zgodovine odrešenja ustvarja, osvobaja, sklepa zavezo, prebiva, posvečuje, pošilja in sodi, potem to velja tudi glede krsta: krst je skrivnost novega stvarjenja, osvoboditve izpod suženjstva greha in smrti, je zaveza za službo Bogu, je posvečenje in nadnaravno življenje po daru Svetega Duha, pomeni prebivanje Očeta, Sina in Svetega Duha v krščencu, pomeni poklicanost in soudeležnost pri poslanstvu Kristusa in Cerkve, je življenjska odločitev vere in eshatološka sodba. Ta perspektiva kaže, kako krst neodtuljivo pripada celotni ojkonomiji božjega delovanja in znamenjem, katerih del je v sedanjem času Cerkve. Ta perspektiva vidi sorodnost med vero pri krstu in vero v velikih božjih delih zgodovine odrešenja: dej vere ne more biti v nobenem primeru kakšno slepo ali zgolj miselno dejanje, pač pa sprejem organskega in napredujočega načrta odrešenja. Končno ta perspektiva kaže, da je pomen krsta isti, kot se izraža v drugih velikih delih odrešenja, ki jih je Bog izvrševal v Izraelu in v Kristusu in katere Sveti Duh nadaljuje v sedanjem času, v času Cerkve.

## Povzetek: Ciril Sorč, Krst kot novo rojstvo

Razprava prikazuje zakrament svetega krsta kot novo rojstvo. Krst je namreč zakrament, ki človeku podeli novo, božje življenje, ga upodobi po Kristusu, ga napravi za prebivalca božjega kraljestva in ga včleni v Cerkev, občestvo odrešenih. Na temelju vseh teh sprememb, ki se izvršijo v človeku, smemo govoriti o krstu kot novem rojstvu.

Avtor najprej poišče razloge za tako pojmovanje krsta v Svetem pismu in pri cerkvenih očetih. Sveto pismo govori o njem kot o novem stvarjenju (pozitivni vidik) in osvoboditvi iz suženjstva grehu (negativni vidik). Cerkveni očetje odkrivajo bogato simboliko krstne vode že v »vodah stvarjenja« in predvsem v »vodi Rdečega morja«. Krst ima bistveno zavezni značaj, saj je znamenje in izraz nove zaveze, ki jo Bog sklepa z vsakim posameznikom. Krščeneec je vcepljen v samo skrivnost svete Trojice. Izraz tega novega življenja je nov način bivanja — deležnost pri božji svetosti.

## Summary: Ciril Sorč, Baptism as New Birth

The paper describes the sacrament of baptism as a new birth. Namely, by baptism a new, divine life is bestowed upon man, he is formed after Christ's likeness, made an inhabitant of God's realm and a member of the Church, the community of the redeemed. In view of all these changes that occur in a person, baptism can be called a new birth.

The grounds for such a concept of baptism are first sought in the Bible and the Church fathers. The Bible speaks about baptism as a new creation (positive aspect) and as liberation from servitude to sin. Church fathers discovered the rich symbolism of baptismal water in the »waters of the creation« and especially in the »water of the Red Sea«. Baptism is the sign and expression of the new Covenant between God and every individual. The baptized person is grafted on the mystery of the Trinity. This new life is expressed by a new way of existence — a share in God's sanctity.

---

<sup>1</sup> Dokument ekumenskega sporazuma iz Lime, v: *Commissione di Fede e Costituzione, Battesimo, Eucaristia, Ministero*, Torino - Leumann 1982, Battesimo, št. 2.

<sup>2</sup> G. Wenz, *Einführung in die evangelische Sakramentenlehre*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1988, 73.

<sup>3</sup> W. Zauner - J. Singer, *Zeichen der Hoffnung*, Herder, Wien 1982, 55.

<sup>4</sup> Nav. E. Braniste, *Taufinterpretation bei Johannes Chrysostomos*, v: E. Chr. Suttner (Hrsg.), *Taufe und Firmung*, Pustet, Regensburg 1971, 53.

<sup>5</sup> Prim. T.J. Šagi-Bunić, *Povijest kršćanske literature. Prvi svezak*, KS, Zagreb 1976, 460-461.

<sup>6</sup> Prim. C. Rocchetta, *I sacramenti della fede*, EDB, Bologna 1982, 266.

<sup>7</sup> Tertulijan, *De Baptismo*, 1,3.

<sup>8</sup> Tertulijan, *De Baptismo*, 3.

<sup>9</sup> P. Evdokimov, *L'ortodossia*, Ed. Dehoniane, Bologna 1981, 399-400.

<sup>10</sup> Prim. Y. Congar, *Credo nello Spirito santo I*, Queriniana, Brescia 1984, 63 sl. in *Credo nello Spirito santo 2*, 201-213.

<sup>11</sup> Janez Krizostom pravi: »Ko vidiš posodo s sveto vodo in roko duhovnika na svoji glavi, potem ne misli, da je to navadna voda ter da leži na tvoji glavi samo škofova roka. Kajti ne povzroča človek tistega, kar se izvršuje, ampak milost Svetega Duha. Milost namreč ozdravlja naravo vode in se izliva po rokah duhovnika na tvojo glavo« (Iz krstne kateheze. Nav. E. Braniste, *Taufinterpretation bei Johannes Chrysostomos*, v: E. Chr. Suttner (Hrsg.), *Taufe und Firmung*, Pustet, Regensburg 1971, 45.

- <sup>12</sup> Gregor Niški, PG 46,417 C.
- <sup>13</sup> Ta osvobajajoči vidik krsta izpostavljata V. Codina in D. Irrararaval v knjigi *Sacramenti dell'iniziazione. Acqua e Spirito di libert , Cittadella, Assisi 1990.*
- <sup>14</sup> Prim. G. Galitis, *Eingliederung in die Kirche nach dem NT*, v: E. Chr. Suttner (Hrsg.), n.d., 18.
- <sup>15</sup> Prim. A. Ganoczy, *Aus seiner F lle haben wir alle empfangen*, Patmos, Düsseldorf 1989, 74-77.
- <sup>16</sup> Vlogo pre iš enja in novega življenja vidi Cerkev v vodi vesoljnega potopa, kar izrazi pri blagoslovitvi krsne vode: »Neke vrste prerojenje si nakazal tudi v vesoljnem potopu, ko se je po skrivnosti iste prvine končala pregreha in začela krepost« (v it. »vita nuova«). Prim. I Pt 3,18-21!
- <sup>17</sup> Prim. J.-M. R. Tillard, *I sacramenti della Chiesa*, v: B. Lauret - F. Refoul , *Iniziazione alla pratica della teologia. Volume 3*, Queriniana, Brescia 1986, 425; P. Evdokimov, *L'ortodossia*, 399.
- <sup>18</sup> Prim. J. Auer, *Die Sakramente der Kirche* (KKD VII), Friedrich Pustet, Regensburg 1979(2), 43.
- <sup>19</sup> Misel o razsvetljenju je zelo prisotna pri Gregorju Nacijanškem; prim. PG 36,364 in S. Harkianakis, v: E. Chr. Suttner, n.d., 85.
- <sup>20</sup> Prim. H. Schlier, *Der Geist und die Kirche*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1980, 134-150.
- <sup>21</sup> Nav. E. Braniste, n.d., 54-55.
- <sup>22</sup> Tako, da imenujejo nekateri cerkveni o etjke krst zakrament svete Trojice. Prim. P. Evdokimov, *L'ortodossia*, 400-401.
- <sup>23</sup> Krsna formula: »Jaz te krstim v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha«, ne pomenijo »namesto njih« ali »po njihovem naročilu«, ampak »v njih«: lahko bi rekli: »ti si odslej naprej v sv. Trojici in sv. Trojica je v tebi«.
- <sup>24</sup> Prim. T. Schneider, *Auf seiner Spur*, Patmos, Düsseldorf 1990, 54.
- <sup>25</sup> Gregor Nacianški celo izvaja iz krsne formule v Mt 28,19 dokaz za božanstvo Svetega Duha, ko pravi: » e Sveti Duh ne zasluži našega  e enja, kako me more pobo anstviti po zakramentu svetega krsta?« (Oratio V, 28).
- <sup>26</sup> Prim. J. Corbon, *Liturgia alla sorgente*, Paoline, Roma 1982, 144-157; prim.  e Ciril Jeruzalemski, PG 33,1089-1092 o epiklezi nad krizmo.
- <sup>27</sup> Ponazorilno znamenje, da pride Sveti Duh, je, ko se kr evalec dotakne vode; v starem krsnem obredniku pa je kr evalec tudi dahnil v vodo in s tem  e bolj nazorno nakazal to oživljajočo mo , ki jo daje Sveti Duh krsni vodi. Nekateri primerjajo to »dahljenje« tistemu, ko je Duh vel nad vodami pri stvarjenju (1 Mz 1,1) in dahnjenju Boga ob stvarjenju prvega človeka (1 Mz 2,7).
- <sup>28</sup> Y. Congar pa pravi: »Krsna voda je kot naročje matere Cerkve, v katerem Sveti Duh poraja Kristusovo telo« (Y. Congar, n.d. 3,278). Kristolo ka in pnevmatolo ka razsežnost pri krstu sta združeni tako kot v celotni odrešenjski ojkonomiji.
- <sup>29</sup> J. Corbon, n.d., 146.
- <sup>30</sup> Tretja kateheza; nav. L. Laham, *Pneumatologie der Sakramente der christl. Mystagogie*, v: E. Chr. Suttner (Hrsg.), n.d., 67.
- <sup>31</sup> Prim. prav tam,  tev. 3-7; T. Goffi, *La fondazione trinitaria della vita morale e spirituale*, v: *Credere oggi* 34 (1986)  t. 4, 82-93.
- <sup>32</sup> Prim. E. J ngel, *Dio, mistero del mondo*, 505 sl.
- <sup>33</sup> Prim. H.U. von Balthasar, *Fides Christi*, v: *Isti, Sponsa Verbi*, Brescia 1972<sup>2</sup>, 41-72; J. Guillet, *La foi de J sus-Christ*, Paris 1980.
- <sup>34</sup> Prim. H.U.v. Balthasar, *Das unterscheidend christliche Gebet*, v: IKZ 14 (1985) 289-293.
- <sup>35</sup> Justinovo poročilo (okoli l. 150) o krsni praksi pravi: »(Katehumene) peljemo na kakšen kraj, kjer je voda; tam se prerode v nekakšnem novem rojstvu, ki smo ga izkusili tudi mi sami na sebi; kajti v imenu Boga, Očeta in Gospoda vesoljstva, ter v imenu odrešenika Jezusa Kristusa in Svetega Duha se potem v vodi okopajo... Ta kopel se pri nas imenuje »razsvetljenje« (nav. V. Truhlar, *Leksikon duhovnosti*, MD, Celje 1974, 276). Prim. tudi Kle-

men Aleksandrijski, Paedag. I. 6,26: »Pri krstu smo razsvetljeni, ko smo razsvetljeni, postanemo sinovi, ko postanemo sinovi, postanemo popolni, ko smo popolni, postanemo nesmrtni.«

<sup>36</sup> Prim. T. Nikolaou, *Glaubensbekenntnis und Taufe als »Anfang des Lebens in Christus«*, v: Oekumenisches Forum. Nr. 10, Graz 1987, 95.

<sup>37</sup> Pri Hermu že sam obred krstnega maziljenja pomeni krst. Prim. J. Daniélou, *Od začetkov do konca tretjega stoletja*, v: J. Daniélou - H. Marrou, *Zgodovina Cerkve I*, Družina, Ljubljana 1988, 94.

<sup>38</sup> Prim. Drugo pismo Korinčanom Klemena Rimskega (90-101): »Ohranite telo neomadeževano in pečat neoskrunjen, da boste prejeli večno življenje (8,6; prim. tudi 7,6).

<sup>39</sup> Prim. P.J. Cordes, *Taufe und die Imperative christlicher Mündigkeit*, v: IkZ (Communio) 18 (1989) 491-504.

<sup>40</sup> O Cerkvi pravi odlok o misijonski dejavnosti (Ad gentes) takole: »Potujoča Cerkev je po svoji naravi misijonarska, saj ima po načrtu Boga Očeta svoj izvor v poslanosti Sina in poslanosti Svetega Duha« (M 2).

<sup>41</sup> Dogmatična konstitucija o Cerkvi pravi: »Vsi laiki brez izjeme so poklicani, da kot živi udje z vsemi močmi, ki so jih prejeli po Stvarnikovi dobroti in po Odrešenikovi milosti, prispevajo k rasti Cerkve in k njenemu neprestanemu posvečevanju« (C 33; prim. M 31, 36).

<sup>42</sup> B. Häring, *Liberi e fedeli in Cristo I*, Paoline, Roma 1979, 301.

<sup>43</sup> U. Kühn, *In einem Geist zu einem Leib getauft (1 Kor 12,13)*, v: Oekumenisches Forum. Nr. 10, Graz 1987, 86-88.

<sup>44</sup> Prim. DS 3685: (Ecclesia est) societas, in qua homines, per baptismatis lavacrum, divinae gratiae vitam ingrediuntur. Prim. še DS 1671; ZCP 96; 204.

<sup>45</sup> Prim. J.-M.R. Tillard, *I sacramenti della Chiesa*, v: n.d., 432.

<sup>46</sup> Prim. J.-M.R. Tillard, n.d., 435.

<sup>47</sup> Prim. J.M.R. Tillard, *Perspectives nouvelles sur le baptême*, v: Irénikon, 51 (1978) 171-185.

<sup>48</sup> Ta povezanost krsta in vere je razvidna tudi iz drugih mest v Apd, npr.: 8,12; 8,36-38; 10,47-48; 16,14-15; 16,32-33; 18,8; 19,4-6; itd.

<sup>49</sup> Prim. S. Cipriani, *Battesimo*, v: *Nuovo dizionario di teologia biblica*, Paoline, Milano 1988, 148; F. Scherer, *Krštenje*, v: J. Gelineau, itd., *Pastoralna teologija liturgijskih slavlja*, KS, Zagreb 1973, 334-351.

<sup>50</sup> Prim. K.J. Becker, *L'insegnamento sul battesimo, 00* v: *Vaticano II, 2. Bilancio & prospettive*, Cittadella editrice, Assisi 1987, 649 sl.

<sup>51</sup> Nav. H. Ott, *Die Taufe*, v: *Dogmatik im Dialog. Band I*, Gütersloher Verlagshaus Ger Mohn, Gütersloh 1973, 165.



## Človek — pot Cerkve

»Človek je pot Cerkve«, je zapisal papež Janez Pavel II. v svoji prvi okrožnici *Redemptor hominis*.<sup>1</sup> Krščanski misleci se pogosto sklicujejo na te besede, ki imajo tako ontološko kot tudi programsko vsebino. Analiza teh besed nas opozarja na nekatera temeljna izhodišča o človeku in o Cerkvi ter o njunem medsebojnem razmerju, ki jih je mogoče strniti v naslednje vidike:

1. inkarnatorično—diakonijski vidik: gre za nadaljevanje poti, ki jo je pokazal Kristus s svojim učlovečenjem in celotnim odrešenjskim poslanstvom;

2. personalistično-eklezijski vidik: v središču zanimanja in dela Cerkve je človek. Cerkev je zaradi človeka in ne človek zaradi Cerkve;

3. moralno-etični vidik: človek hodi po poti življenja, je viator — popotnik, romar, ki svoje človeško poslanstvo spoznava in uresničuje v času in sredi sveta;

4. zgodovinski vidik: gre za določenega človeka, postavljenega v zgodovinske in časovne razmere, ki ga opredeljujejo, vendar tudi sam oblikuje njihovo podobo;

5. dinamični vidik: gre za naporno 'pot', ki pozna vzpone in padce, jasnosti in negotovosti, nihanja in odstopanja.

Besede okrožnice, da je 'človek pot Cerkve', kličejo v zavest resnico o Kristusovem učlovečenju, kakor jo Cerkev izpoveduje v veroizpovedi: »Et incarnatus est...et homo factus est. — In se je učlovečil...in je postal človek«. Te besede imajo najprej indikativnozgodovinski, rememorativni pomen. Povedo namreč, kaj se je zgodilo. Toda zgodovinsko sporočilo ima tudi imperativen pomen: Bog sam je postal človek, da bi človek mogel v polnosti živeti svojo človeškost. Avguštinove besede: »Deus factus est homo, ut homo fieret Deus« lahko izrazimo tudi drugače: Bog je postal človek, da bi človek postal (bolj) človek! Kako bo to dosegel, je odvisno tudi od tega, kako sebe kot človeka razumeva in sprejema.

V preteklih dobah so človeka različno definirali, odvisno od tega, katero značilnost so hoteli poudariti in v kakšno relacijo so ga postavili. V razmerju do sočloveka in družbe so ga opredelili kot *ens sociale* — družbeno bitje. V primerjavi z živalskim svetom so ga imenovali *animal rationale* — razumna žival. V razmerju do zunanjega, materialnega sveta so mu dali ime *homo faber* — človek delavec. V povezavi z določenimi človekovimi lastnostmi in dejavnostmi so ga opredelili kot *homo religiosus*, *homo ludens*, *homo loquens*, *homo culturalis* ipd. Danes te opredelitve dopolnjujemo še z drugimi. Imenujemo ga *homo viator*, *homo technicus et scientificus* ipd.<sup>2</sup> Nekateri pa bolj poudarjajo človekove notranje, duhovne, etične kvalitete in medosebne odnose. Človek je simbolično, odprto, vprašu-

joče, priobčujoče, zgodovinsko, odgovorno bitje in bitje prihodnosti.<sup>3</sup> Z Blaisom Pascalom pa bi mogli reči: »Človek neskončno presega samega sebe.«<sup>4</sup>

Kljub vsem poskusom, da bi ustrezno definirali človeka in imeli pravo podobo o njem, so resnične besede Martina Heideggerja: »Še nobena doba ni tako malo vedela o človeku kot naša. Nikoli tudi ni bilo vprašanje o človeku tako žgoče in neodložljivo, kot je danes.« Naše zanimanje se je od zunanjega, materialnega sveta, obrnilo k človeku. Bolj nas zanima oseba kot stvar. Spoznanje o stvareh je nepomembno, če nismo prišli do spoznanja o človeku samem. Ne pričakujemo več odgovorov zgolj na intelektualni ravni, ki bi jih ohranjali nedotaknjene v definicijah, knjigah in učbenikih. Za človeka gre, za njegov razvoj in obstoj, za uveljavitev njegove osebe, dostojanstva in poklicnosti. Pri tem ni v ospredju le posameznik, marveč človek kot član določene narodnostne in državne skupnosti ter celotne človeške družine. Bolj kot v preteklosti spoznavamo, da je usoda posameznika istovetna z usodo človeštva, da vprašanj ni mogoče reševati parcialno, marveč le v medsebojni povezavi.

## 1. Kratak zgodovinski ekskurz

Zanimanje za človeka in njegov celovit, integralni razvoj, ni za Cerkev nič novega. Pač pa je danes to zanimanje toliko večje in bolj žgoče, da se izraža v novih oblikah in na novih področjih življenja. Razmišljanja o človeku niso zgolj akademske narave, marveč ga obravnavajo v povezavi z drugimi in okoljem, zgodovino in prihodnostjo.

Svetopisemsko sporočilo govori o ljubezni in skrbi, ki jo ima Bog za vsakega človeka, posebej še za zatirane in pregnane, tujce in vdove, majhne in pozabljene, bolne in trpeče. Na poseben način se Bog sklanja k človeku — grešniku, ki je zavrnil božjo ljubezen, prelomil sklenjeno zavezo ter s tem poteptal človeško dostojanstvo. Bog sicer sodi človeka in njegova dejanja, sodba pa se kaže v opravičenju in odrešenju, v odpiranju novih možnosti za nadaljnje življenje. Božji poseg v človekovo življenje ni časovno omejen na določen trenutek ali dogajanje. Bog namreč vodi človeka k vedno globljemu spoznanju in mu pomaga, da zopet odkrije svoje dostojanstvo. Pri tem Bog v polnosti upošteva človekovo duhovno in telesno razsežnost. Ob srečanju s Kristusom se ljudem vrača duševno in telesno zdravje, doživljajo harmonijo v razmerju do sebe in sveta, v njih se poraja novo upanje v Boga in v človeka. Tako doživljajo božjo ljubezen in skrb Levi, Zahej, grešniki, obsedenci, bolniki... Božja in zato tudi človeška skrb ima torej permanentno dimenzijo.

Prva Cerkev je pravilno razumela Kristusovo poslanstvo služenja človeku. Kristus je tisti, »ki streže« (Lk 22, 27) in ne tisti, kateremu naj drugi strežejo. Beseda 'diakonija' izvirno pomeni streči pri mizi. To delo so v tistem času opravljali sužnji, zato je bilo delo samo manjvredno, poniževalno. »Tako ni prav nič čudno, da Nova zaveza ne uporablja za poimenovanje cerkvene službe nobene druge besede, ki jih pozna grški jezik in kulturno področje ter poudarjajo moč in veličino, ampak da je izbrala samo eno besedo: diakonija«, pravi G. Greshake.<sup>5</sup> Skrb za človeka se nam že od teh časov kaže ne kot donosna in priznana dejavnost, tudi ne kot vzvišena in ugledna služba, marveč v pripravljenosti, da se človek sam izniči, pozabi nase, se morda tudi kompromitira in umaže zaradi drugih. Kajti skrb za lastno čistost ima pogosto zelo individualistična ozadja.<sup>6</sup>



Najbrž je bila Cerkev Kristusovemu zgledu in naročilu bolj zvesta v prvih stoletjih kakor pa pozneje, ko je dobila ugled in moč, zunanje priznanje in ugodnosti. Nikoli pa ni v njenih občestvih, skupnostih in gibanjih zamrla zavest, da je poklicana k služenju človeku in po človeku tudi Bogu. Številne cerkvene in druge ustanove, redovne in laiške skupnosti, zlasti bratovščine, ki so v vsakem času in v najrazličnejših zgodovinskih razmerah našle pot do človeka, so znamenje, da je Cerkev kot celota imela pred seboj človeka, njegovo časno in večno dobro. Cerkev je, po besedah Pavla VI., »expert en l'humanité« — izvedenka v človečnosti.

Le bežno, brez namere, da bi v celoti našteli vse, kar bi bilo vredno omembe, naj omenimo nekaj zgodovinskih dejstev. Usmiljeni Samarijan kot podoba človeka, ki zna prisluhniti vzgibom vesti in zahtevam evangelija, je bil navzoč v Cerkvi od prvih oblik skrbi za potrebne, o katerih poročajo Apostolska dela (2,42—45; 6,1—6), vse do matere Terezije v naših dneh, ko gre za obrambo človekovih pravic, lajšanje mnogovrstnega trpljenja, zavzemanje za nerojene in obolele za aidsom vključno s teologijo osvoboditve, kolikor se ta že ne približuje političnemu delovanju.

Kristusove besede: »Karkoli ste storili enemu izmed teh mojih najmanjših bratov, ste storili meni« (Mt 25,40), je prva Cerkev pravilno razumela. Apostol Jakob je zahtevo dopolnil z besedami, da je »vera brez del mrtva« (Jk 3,26). Življenje prvih kristjanov pa je razodevalo tako medsebojno edinost kot tudi skrb za potrebne v njihovi bližini ali drugod (prim. Apd 6; 24; Rim 1; 15; 2 Kor 8—9; Gal 2). Ortodoksija se je dopolnjevala v ortopraksiji; spoznanje (vera) je imelo svojo dopolnitev v dejanjih, kakor so jih narekovale tedanje razmere.

Cerkev je skozi vsa stoletja na različne načine delila z lačnimi svoj kruh, sprejemala popotnike in brezdomce, se postavila v obrambo zatiranih, nemočnih in po krivici obtoženih, lajšala trpljenje in bolezen, si prizadevala za odpravo suženjstva in nevednosti. Danes se zlasti zavzema za priznanje človekovega dostojanstva in njegovih pravic, za odstranitev revščine in zaostalosti, bori se proti raznim oblikam zasvojenosti od mamil in alkoholizma, proti najrazličnejšim oblikam manipulacije s človekom, proti totalitarnim ideologijam in drugemu socialnemu in etičnemu zlu, ki se je nakopičilo v svetu.

Posamične pobude skrbi za človeka so v vseh časih našle dopolnitev v organiziranih oblikah cerkvenega in sploh družbenega življenja. Hospici in lazareti, redovne skupnosti in bratovščine, druge posebne ustanove (kongregacije, konference) so prevzemale skrb za bolne in trpeče, popotnike in sužnje, umirajoče in mrtve, brezdomce in zapuščene, prepuščene lastni moralni otopelosti ali nezmožnosti, zasvojene ali kakorkoli oropane človeškega dostojanstva in pravic.

Od začetka misijskega delovanja je Cerkev sprejela za svojo nalogo tudi delo za splošni — ekonomski, kulturni, zdravstveni, politični blagor narodov, ki jim je prinašala evangelij. Zavedala se je, da je odrešenjsko oznanilo nepopolno in neučinkovito, če ne govori o Bogu in človeku, če krščanstvo ne prepoji vseh por življenja. Tudi sicer se je skrb za človeka kazala v delu za razvoj znanosti in kulture, plemenitju človeka in medosebnih odnosov. V zadnjih stoletjih, zlasti v času industrializacije zahodnega sveta, ob preseljevanju delavstva in posameznih skupin, ob nastopu različnih političnih, ekonomskih in ideoloških skupin, se je Cerkev zavzemala za delavca in iz(pri)seljenca, njegove pravice in dostojanstvo. Danes postajajo nekatera vprašanja še bolj žgoča bodisi zato, ker se iz ozkega kroga dežel, geografskega prostora ali skupin, prenašajo na svetovno raven, bodisi zato, ker jih človeštvo ne uspe pravočasno rešiti.

Vsekakor pa ne bi smeli vsake pobude v preteklosti ali v sedanjem času idea-

lizirati. Marsikaj človeškega in nepopolnega se je prikradlo v to delo. Tako je bil v preteklosti pogosto prisoten filozofski in življenjski dualizem, ki zaradi svoje usmeritve ni mogel v polnosti uveljavljati človekove duhovno-telesne, zemeljsko-transcendentalne enovitosti in integritete. 'Fuga mundi' — beg iz sveta, ki se je prikradel v asketične drže, ni mogel prispevati k pravilnemu vrednotenju sveta in človekove angažiranosti za svet. Marsikdaj je bilo pod pretvezo dobrih del, storjenih v korist bližnjega, bolj v ospredju zasluženje tistega, ki je delil dobroto, kakor pa subjekt, ki je bil deležen skrbi drugega. Tako je postal predmet ali priložnost, ob katerem si je drugi nabiral dobra dela. Tudi misijonsko delo je nemalokrat zanemarilo tisto, čemur danes pravimo inkulturacija, to je upoštevanje in vrednotenje avtohtone kulture, tradicije in posebnosti kakšnega naroda. V nekaterih primerih je upravičen očitke, da so cerkvena skupnost ali njeni ljudje zanemarili ponižane, brezpravne, revne in obrobne ter se bolj ukvarjali z uglednimi, bogatimi, izobraženci ipd. Za preteklo stoletje nekateri očitajo Cerkvi, da je zanemarila delavca, ki je ječal pod pritiskom krivičnih in nevzdržnih življenjskih razmer, zapostavljanja in izkoriščanja. Šele papež Leon XIII. je to zamudo nekoliko popravil.<sup>7</sup> K. Rahner upravičeno opozarja, da Cerkev ne more zanikati svoje odgovornosti za krivice, ki jih je storila nekaterim kategorijam ljudi zaradi zagovarjanja krivičnih odnosov (npr. mož do žena, gospodarjev do služabnikov ipd.).<sup>8</sup> Spomnimo se, da je dekret o verski svobodi sprejet šele na 2. vatikanskem cerkvenem zboru (1965) in da je v preteklosti marsikdo trpel, tudi znotraj Cerkve, zaradi svojega prepričanja. Svoboda v iskanju resnice, prepričanju in izpovedovanju prepričanja pa je eden od temeljev spoštovanja človeka. Ljubezen v medsebojnih odnosih je bila tako zapostavljena na račun resnice. Tudi bolj ali manj upravičeni očitki, da je Cerkev v določenih primerih in razmerah opustila svojo dolžnost, npr. da ni storila dovolj za odpravo suženjstva, da je hote ali nehote podpirala krivične družbene sisteme, da ni spregovorila v obrambo človeka in njegovih pravic, ko bi morala spregovoriti (npr. Pij XII., Rožman in Stepinac), da se danes preveč povezuje bodisi s politično levico ali drugimi sistemi, izraža prepričanje ljudi, da ima Cerkev specifične naloge, ki jih mora opraviti v človekov prid.

## 2. Nekateri problemi današnjega sveta in naloge Cerkve

Revija *Pro mundi vita*<sup>9</sup> je objavila v pripravi na škofovsko sinodo 1985 prikaz stanja v svetu in v Cerkvi. Podatki utegnejo biti zanimivi in zato koristni tako za vesoljno kot krajevne Cerkve. Seveda je potrebno te podatke v marsičem popraviti glede na dogajanja v letu 1989—90. V nadaljevanju navajam nekatere značilnosti sedanjega sveta.

Po anketi Euro-barometra (Bruxelles) je mir najbolj žgoče vprašanje Evropejcev pa tudi vsega človeštva. Vsak dan stojimo na pragu vojnega spopada, ki se je v začetku leta 1991 že začel, izničenja doseženega, s tem pa tudi vprašanja o smislu življenja, prizadevanj za razvoj narodov. Vloga OZN in tudi UNESCA za poravnavo sporov med narodi je, kakor se zdi, vedno manjša.

Nasprotja in napetosti med razvitimi in nerazvitimi, Severom in Jugom se povečujejo tako na ekonomski kot politični ravni. Odnosi med blokoma, Vzhodom in Zahodom, so bili v tistih letih dokaj zadržani; šele zadnja leta so prinesla odmrznitev in nove sporazume. Pač pa je bilo mogoče že slutiti rast islamskega fundamentalizma. Ekonomska in politična moč z ene ali odvisnost z druge strani ima posledice ne le na institucionalni ravni, marveč se osredotoča na človeku, ki po-

staja vedno bolj le člen v kolesju, vrtečem se odslej mimo njega in njegovih najbolj osebnih teženj. Omejuje ga v njegovi ustvarjalnosti, saj se zdi, da so stvari in dogajanja determinirani. Vedno manj se čuti svobodnega v oblikovanju sveta in lastne eksistence, da o utemeljenih pričakovanjih niti ne govorimo.

Izkoriščanje in totalitarizem se kažeta tako v deželah dosedanjega realsocializma kot tudi kapitalizma. Posamezniki, etnične skupine, narodi in verske skupnosti si prizadevajo za polno priznanje človekovih pravic. Upravičeno J. Ratzinger trdi, da je potrebno poglobiti spoznanje o izvirnem grehu, ki v sodobnem svetu na poseben način kaže svojo moč tudi kot strukturalni greh; ta kaže svojo moč v grešnih strukturah, okolju, ki človeka zavaja v etično nedovoljene rešitve.<sup>10</sup>

Poleg stotisočev milijonov ljudi, ki žive v podhranjenosti in umirajo zaradi lakote, bolezni ali pomanjkanja osnovnih življenjskih potrebščin, je v svetu vsaj 8—10 milijonov beguncev. Njihovo število vsak dan narašča, zlasti še po zlomu marksističnega kolektivismu v vzhodnoevropskih deželah v letu 1990. Tudi število zasvojenih z drogo in alkoholom, ki jih je okrog 300 milijonov, se zlasti med mladimi zaradi negotovosti, brezcilnosti in drugih antinomij življenja vsak dan povečuje. Trgovina z drogo ustvarja že 8—9 % svetovne izmenjave. Problema ni mogoče rešiti zgolj z individualnimi pobudami in napor.

Svetovno prebivalstvo se bo s 4,76 milijarde v letu 1984 povečalo na 6,1 milijarde v letu 2000, leta 2100 pa na 10,2 milijarde. Toda 96 % vsega prirastka gre na račun tretjega sveta, medtem ko mnoge evropske dežele umirajo zaradi premajhnega prirastka. Pol milijarde ljudi živi v skrajni revščini.

Mnogi živijo — ali životarijo — na obrobju sveta, dogajanj in odločanj. To so žene, otroci, priseljenci, nepismeni (teh je 800 milijonov), invalidi in bolni, tisti, ki so zašli na kriva pota življenja; tudi še nerojene moremo uvrstiti v to skupino, saj se skoraj nihče ne poteguje za njihove pravice, med katerimi je na prvem mestu pravica do življenja. Pogosto ima svet za vse marginalizirane le besedo obsodbe ali ga zanimajo le sociološki podatki, dlje pa njegova skrb ne seže.

Možnosti znanosti in tehnike so sicer najbolj vidne v razmerju do materialnega sveta. Toda hkrati je človek tako usodno posegel v okolje in njegovo ravnovesje, s tem pa tudi v lastno bivanje, tako da postaja vsak dan bolj ogroženo. V zadnjem času se z genetskim inženiringom oblike manipulacije prenašajo v laboratorije. Milijoni abortusov na leto so znamenje, kako malo je vredno človeško življenje in kaj vse človek tvega, da bi se 'znebnil nezaželenega' otroka. Z druge strani pa si genetski inženiring izredno prizadeva, da bi za vsako ceno priklical otroka k življenju z umetno inseminacijo, z nadomestno materjo ali kako drugače ter določili njegov spol in druge značilnosti.

V medčloveških odnosih se kažejo nasprotja, katerih posledice je težko predvideti. Čeprav se v odnosih med spoloma uveljavljajo določene zrelejše oblike — enakost, spoštovanje, partnerstvo —, se na drugih področjih pogloblja odtujenost zaradi izkoriščanja, nasilja, nezmožnosti sprejeti trajne obveznosti in odgovornost. Vedno več je otrok, ki izhajajo ali živijo v neurejenih razmerah, ki trpijo zaradi pomanjkanja starševske ljubezni. Mnogovrstna zaposlitev žene prinaša obremenitve, ki povzročajo apatičnost in preobčutljivost, s tem pa tudi nezmožnost harmoničnega osebnega, družinskega ter družbenega življanja. Brez dvoma pa so to le prvi simptomi. Negativne posledice se bodo v vsej grozljivosti pokazale šele čez čas.

Najbolj občutljiva pa so in ostanejo tista področja, ki neposredno ogrožajo človekovo dostojanstvo in pravice, svobodo in prepričanja, s tem pa tudi omejujejo možnost njegovega vsestranskega razvoja in osebne odgovornosti. Vedno

bolj se uveljavljajo različne oblike manipulacije (ideološke, politične, medicinske...) ter vplivi javnega mnenja zlasti prek sredstev družbenega obveščanja.

Človek je sicer hotel po različnih poteh doseči svobodo zase in za druge, začeniši z obvladovanjem narave, osvobajanjem izpod suženjstva, izboljšanjem delovnih in življenjskih pogojev, prizadevanjem za razvoj, zavračanjem totalitarnih ideologij ipd. Toda vedno znova mora ugotavljati, da si je nakopal druge, tudi hujše oblike ujetosti in suženjstva. Zadnji koncil ugotavlja, da je sicer človek storil velik napredek na področju znanosti in tehnike, toda na področju duhovne vzgoje, ki edina počlovečuje in osvobaja, je mnogo zanemaril. Zato upravičeno svari, da je v nevarnosti prihodnost človeštva, če človek ne bo hkrati skrbel tudi za duhovni napredek.<sup>11</sup> Petindvajset let po koncilu moremo tej ugotovitvi še bolj pritrlditi, saj je razkorak med znanstvenim in duhovnim napredkom vedno večji. Zaželena svoboda se je sprevrгла v suženjstvo, znanstveno—tehnični napredek, ki kakor Damoklov meč visi nad človeštvom, pa v nove grožnje in negotovost glede prihodnosti.

Zaradi naštetih in drugih razlogov človek doživlja odtujenost samemu sebi, zgublja življenjski smisel in čut za duhovne vrednote, zateka pa se v razne oblike porabništva — imetja, uživanja, pozabe, kar je zlasti značilno za mladi rod. Ker ne najde harmonije v sebi, je ne more vnašati v medčloveške odnose in v odnose do narave. Nobenega dvoma ni, da je začetek vseh napetosti in razhajanj današnje družbe človek sam, ki je s svojim zgrešenim ravnanjem priklical v življenje krivične odnose in strukture, zaradi katerih se odslej vrti v začaranem krogu.

### 3. 'Promotio humana' in Cerkev

Izraz 'promotio humana' (tudi 'promotio hominis') je danes vse pogosteje v rabi. Z njim označujemo skrb za človekov celosten, integralni razvoj. Kakšna je pri tem vloga Cerkve?

Navidilo o krščanski svobodi in osvoboditvi postavlja naslednje izhodišče: »Bistveno poslanstvo Cerkve, ki je nadaljevanje Kristusovega poslanstva, je oznanjevanje evangelija in prinašanje odrešenja.«<sup>12</sup> Z drugimi besedami: je služenje človeku in njegovemu odrešenju. V tem smislu je pomenljiv že naslov koncilske pastoralne konstitucije. Prvotni načrt je imel naslov 'Cerkev in svet', pozneje pa je prevladala usmeritev 'Cerkev v svetu'. Svojo nalogo Cerkev spolnjuje na področju celovitega osvobajanja človeka in ne morda zgolj na parcialnem ekonomskem, političnem, kulturnem, socialnem ali drugem področju. Spornost tako imenovane teologije osvoboditve je ravno v tem, da primarno nalogo zapostavlja s parcialnimi nalogami. Prav tako ni mogoče obravnavati človeka samo z enega vidika, saj gre v vsakem primeru za človeka samega, za njegov tuzemski in večni blagor. Kakor so v preteklosti pogosto zanemarjali človekov zemeljski obstoj, tako je danes še večja nevarnost, da pozabljajo človekovo transcendentalno poklicanost in naravnost.

Promotionis humanae ni mogoče doseči zgolj z naravnimi sredstvi in cilji.<sup>13</sup> Resnični razvoj človeka in njegovo osvobajanje izhajata iz človekovega notranjega bistva, ki je odprto v neskončnost in presežnost, ki je odprto v dobro in zavrača zlo, ki hrepeni po vedno globljem in popolnejšem. Pri tem gre za celovit razvoj človeka v njegovi individualni in socialni razsežnosti in poklicanosti ter etični odgovornosti glede na osebne zmožnosti in dane možnosti.

Subjekt promotionis humanae je človek, toda človek v vsej enovitosti in kompleksnosti svoje eksistence: v enovitosti, ki jo izražata človekova narava in cilj, v kompleksnosti, ker sta narava in cilj razpeta med stvarnosti in možnosti, med hrepenenje in uresničenje, med biti in še ne biti v polnosti — človek.

Katere so torej poti, ki Cerkev usmerjajo k človeku, s tem pa tudi človeka vodijo k Cerkvi in Bogu.

1. Gre za človeka, ki ga je Bog v svoji ljubezni priklical v življenje. Ustvarjen je po božji podobi, zato je poklican, da to podobo v sebi dopolnjuje; njegova najvišja poklicanost je živeti v edinosti in občestvu z Bogom in sočlovekom, kar že uresničuje v zemeljskem življenju, v polnosti pa bo to dosegel v prihodnjem življenju. Čeprav je usmerjen k dobremu in sreči, doživlja svojo končnost, grešnost in omejenost, iz nje pa ga dviga in odrešuje Kristus. V nobenem primeru Cerkev ne sme zanemariti te človekove celovite poklicanosti, sicer bi bila nezvesta božjemu načrtu in evangeljskemu sporočilu. Vendar je mogoče človeka razumeti le v skrivnosti Kristusa, Boga in človeka.<sup>14</sup> V tem smislu moramo tudi razumeti povabilo, ki ga je izrazil človeštvu Janez Pavel II. na dan izvolitve 16. oktobra 1978: »Oprite vrata Kristusu, Odrešeniku».

2. Gre za človeka kot enovito duhovno—telesno bitje. V tem smislu ne govorimo, da človek ima telo in duha, marveč človek je telo in duh. V skrbi za njegov večni blagor so kdaj v preteklih obdobjih zanemarili njegovo zemeljsko bivanje in naloge. Tedaj je tudi eshatološka razsežnost zgubila utemeljenost in privlačnost. Čeprav je manihejski dualizem sad pozne antike, platonizma in plotinizma, je torej tujek v krščanski misli, je odmeval v določenih dobah tudi v krščanstvu. S prezirom telesa je povezan tudi prezir sveta, s tem pa je vnešena v življenje dimenzija odtujitve. Zadeva ni tako nedolžna, ker je »vernost izgubila življenjsko moč, kar je bilo zanjo večja nevarnost kot pa barbarski vdori, ker je bila načeta od znotraj«, kakor pravi E. Mounier.<sup>15</sup> Zaradi zanemarjanja zemeljsko-telesne dimenzije so se zlasti v našem času rodila druga skrajna prepričanja, ki povzdigujejo in malikujejo telo, telesnost in uživanje. Problematika telesnosti-spolnosti, kakor jo je doslej obravnavala katoliška moralka — gre v večini primerov za moške in celibaterje —, doživlja dopolnitev s strani antropoloških ved in laičkih avtorjev, to pa tudi Cerkvi nalaga dolžnost, da bolj celovito sprejema in oznanja resnico o odrešenju celega človeka.

3. Človek je oseba, to je bitje, usmerjeno v neskončnost, je »vrh, kjer se začnajo vse poti svetak«. <sup>16</sup> Oseba pa je obdarjena z dostojanstvom in poklicanostjo, je subjekt pravic in dolžnosti. Medtem ko so mu temeljne pravice dane, tako pravica do življenja, ko se to prične, do duhovne in telesne integritete, do svobode vesti in prepričanja, so druge pravice pridobljene z delom, dogovorom ali kako drugače. Oseba pa sprejema dolžnosti tako z vzgojo in etičnim oblikovanjem v odgovorno osebnost kot tudi z zavestnim vključevanjem v človeško družino. Tako družbene ustanove, v prvi vrsti država, a tudi Cerkev, morajo te pravice človeku priznati in jih hkrati braniti pred tistimi, ki bi jih osporavali ali kršili. Prav tako pa morajo omenjene ustanove skrbeti za vzgojo človeka k odgovornemu sprejemanju dolžnosti. Ker je v našem času ravno na področju spoštovanja človeka in njegovih neodtujljivih pravic toliko kršitev, ima Cerkev še posebno nalogo varovati in pospeševati pravice vsakega človeka. Kjer je namreč ponižan človek, je ponižan tudi Bog; kjer trpi človek, trpi Bog. Kakor pot do človeka vodi prek Boga, tako tudi pot do Boga vodi prek človeka.

4. Gre za vsakega človeka, posebej še za tistega, ki iz različnih razlogov sam ne more spregovoriti, se braniti in si pomagati. Pri tem mislimo na nerojene, zatirane

in zapostavljene, na tiste, ki nimajo ne pravic ne možnosti, da bi se zavzeli za spoštovanje človeškega dostojanstva. Prav tako gre tudi za tiste, ki so sami svoje dostojanstvo zavrgli ali se ga sploh ne zavedajo. Cerkev je v takih primerih še posebej znamenje, da jih Bog sprejema v njihovi situaciji, jih dviga, jim odpušča in vrača možnost novega življenja. V božjem imenu jim zagotavlja, da je greh odpuščen, da je spreobrnjenje možno.

Kar zadeva pravice Cerkve oziroma verujočih, obstaja nevarnost, da bi se Cerkev zavzemala le za spoštovanje in ohranitev pravic svojih članov in skupnosti. Takšno zapiranje je v nasprotju z razumevanjem in poslanstvom Cerkve, ki je 'vesoljni zakrament odrešenja', 'znamenje in orodje za edinost vsega človeškega rodu'. Cerkev bo toliko bolj prepričljiva, kolikor bolj bo v službi slehernega človeka. Čim bolj se bo posvečala marginaliziranim ljudem — zavrnjenim, neukim, neupoštevanim, bolnim in trpečim, lačnim, preganjanim in drugim —, tem bolj bo njena služba človeku prepričljiva. Dokler se te skupine ljudi zbirajo okrog Cerkve ali kateregakoli cerkvenega občestva, je to znamenje, da ni odpovedala pri svojem poslanstvu v človekov prid. Očitek, da Cerkev išče le družbo priznanih, bogatih, uglednih, kulturnih ljudi, zanemarija pa 'male', pa naj gre za preteklost ali sedanjost, je vsekakor vreden premisleka in spraševanja vesti.

5. To seveda ne pomeni, da je stik s kulturo, znanostjo, politiko in drugimi področji človekovega udejstvovanja ali s predstavniki teh področjih nepomemben. Namen človeških dejavnosti je vzgoja, dvig in osvobajanje človeka. Zato je dolžnost Cerkve, da prispeva svoj delež na teh področjih. Kolikor bi sama to zanemarila ali bi se sogovorniki s teh področij bolj ali manj zavestno distancirali od vere in verskega navdiha, gre za 'dramo ločitve kulture in vere' (Pavel VI.). Skrb za kulturo je skrb za človeka, ki zaradi porabništva, zanemarjanja ali zanikanja duhovne razsežnosti bivanja, prevrednotenja vrednot, porušenih medsebojnih odnosov nujno potrebuje kaj več kot le kruh za vsakdanje preživetje. Kultura ima lastno govorico, ki je govorica preseganja vsakdanjega in hrepenenje po presežnem, lepoti in večnosti. Tudi vera, če trenutno pustimo ob strani njeno specifično naravo, ima lastnosti kulture. Poslušaj vzgibe duha, išče samostojno in popolnejšo pot, ustvarja komunikacijo med osebami, ob vsakdanjem sega po večnem in presegačem.

Ali bo Cerkev na Slovenskem znala ohraniti v naših dneh vez med vero in kulturo, tema neločljivima sopotnikoma? Odločilne sodbe ni mogoče zapisati v nekaj besedah. Tako večplastnega področja tudi ni mogoče oceniti le z enega vidika. Vendar kulturniki sami opozarjajo, da je Cerkev na Slovenskem zgubila tesnejši stik s kulturo in kulturniki, zlasti stik, ki bi navdihoval nove stvaritve, sporočila za naš in prihodnji čas. Upravičena je kritika, da se je tudi na področjih sakralne umetnosti uveljavilo predvsem načelo funkcionalnosti, z drugimi besedami načelo porabništva. Hitre in cenene izbire in rešitve niso najboljše. Tako je v marsičem obubožano krščansko oznanilo, saj je postalo stereotipno v svojih izraznih sredstvih; v glasbi se uveljavljajo cenene zvrsti; liturgija je daleč od podobe nebeškega bogoslužja; arhitektura je nova le do tedaj, dokler zidov ne prekrije patina prahu... Religiozne teme so pogosto prevzeli drugi, neverni. Nihče jim nima pravice odrekati tega, da se le z vso spoštljivostjo, kot kulturniki in umetniki, bližajo Lepoti in Resnici. Skrb za integralni človekov razvoj pa bo tudi na tem področju združeval vse tiste ustanove, ki so poklicane, da človeka vzgajajo za kulturo, jo ustvarjajo in posredujejo.

6. Eno najbolj žgočih vprašanj sedanjega sveta in zato tudi naloga Cerkve je delo za mir. Mir, kakor ga Cerkev razume in sprejema, je božji dar, je sad pravičnih

medsebojnih odnosov med posamezniki in skupinami, narodi in kulturami, prepričanji in ideologijami, je izraz sprave med ljudmi različnih pogledov. Cerkev upošteva, da zaradi različnosti, greha in sebičnosti nastajajo napetosti in zamere, krivice in zadolžitve, zato je v Kristusovem imenu oznanjevalka miru in sprave.<sup>17</sup>

Kaj lahko stori Cerkev za mir v sedanjih domačih in svetovnih razmerah? Najprej je tu vprašanje sprave v slovenskem narodu med ljudmi, ki so zaradi ideoloških in svetovnonazorskih razlik prišli v medsebojna nasprotja, obtoževanja in delali krivice. Opuščanje in sprava sta posebni obliki sprejemanja in razumevanja drugega, pa naj je krivica storjena z ene ali druge strani. Pomenita prvi korak, ki ga storimo na poti k drugemu, da bi mu s tem dali možnost odpirati se sočloveku, ga osvoboditi odtujenosti sebi, drugemu in Bogu. Sprava pomeni tudi sprejemanje ponujene roke. Bog v vsakem primeru človeku prvi daje roko sprave, zato je tudi človeštvu in Cerkvi najlepši vzor spravnega služenja.

Cerkev kot 'Mati in Učiteljica' ter 'izvedenka v človečnosti' pa ima neodtujljivo nalogo delati za mir v svetu. Posamezni kristjani, krščanska občestva in vesoljna Cerkev ne smejo čutiti samo svojih problemov, ne da bi čutili z vsemi, ki kakor koli trpijo krivico in nasilje zaradi spopadov in vojn. V nasprotju z marksistično ideologijo, ki oznanja razredni boj, s totalitarnimi in fundamentalističnimi sistemi, ki napovedujejo uničenje drugače mislečih in sveto vojno, oznanja Cerkev možnost in dolžnost sprave ter je sama znamenje, zakrament edinosti in povezanosti vsega človeštva z Bogom. Daleč je od kakršnega koli osebnega ali družbenega determinizma, pač pa daje upanje na končno zmago dobrega nad hudim, pravice nad krivico.

7. Delo za razvoj je poleg miru tisto žgoče vprašanje, ki se čedalje bolj zaostrojuje. Nasprotja med razvitimi in nerazvitimi se povečujejo, z gospodarskega področja pa se prenašajo na politično in družbeno raven. Rešitve ni mogoče pričakovati drugače kot le s solidarnostjo razvitih in bogatih. Solidarnost je namreč nova beseda in stvarnost za razvoj celotnega človeštva. Dokler se ne bodo razviti, bogati in civilizirani narodi zavedali, da naravna in duhovna bogastva sveta pripadajo vsem ljudem, da so dolžni deliti s potrebnimi in jim pomagati, je ogrožen tudi njihov gmotni in duhovni razvoj. Naloge Cerkve na tem področju so specifične in etične narave; kolikor verujoče vzgaja za solidarnost ter znotraj cerkvene skupnosti spodbuja tovrstne pobude in ustanove, državnim in drugim ustanovam na tem področju nudi svojo moralno podporo in pomoč.<sup>18</sup>

Cerkev se zaveda, da so za celovit razvoj posameznika in narodov potrebne tudi gmotne možnosti. Poleg tega pa je sprejem evangelija okrnjen, če vera ne rodi sadov ljubezni.

8. Svet je pričakoval od znanstvenega in tehničnega razvoja rešitev žgočih problemov, kot so nerazvitost, nepismenost, zdravstvena zaščita, promocija narodov in posameznika. Prav tako je pričakoval ugodnejšo in trajnejšo rešitev v zavarovanju okolja vključno z veseljstvom, zagotovitve energetskih virov za sedanje in prihodnje rodove. Človeštvo je iz industrijske in postindustrijske družbe stopilo v obdobje informatike, ki daje neslutene možnosti komunikacije. Brez duha, ki ustvarja in oživlja pristne medosebne odnose, tudi komunikacija sama ne more ničesar narediti.

Človeštvo vedno bolj prihaja do spoznanja, da je zanemarilo etični vidik razvoja, čeprav ta edini zagotavlja nadaljnji integralni in harmonični razvoj sveta. Človek je menil, da sme počenjati vse, kar mu omogočata znanost in tehnologija. Prišel je do absurdnih spoznanj in meja, da s takim ravnanjem ogroža sam sebe in svoj dom. Razvoj brez priznanja in upoštevanja etičnih norm se prej ali slej spre-

vrže in obrne proti človeku. V fizičnem svetu vladajo zakonitosti, ki jih človek s svojim umom odkriva in jih, hočeš nočeš, mora upoštevati, če noče biti sprt z lastno pametjo. Na področju delovanja pa je človek zavezan etičnim normam. Cerkev sicer nima v zakupu etičnih norm, saj so zapisane v sleherni človeško bitje, v njegovo vest. Kot duhovna instanca, zvesta Kristusovemu naročilu, pa oznanja resnico o Bogu in človeku, razlaga božji zakon ter daje človeštvu diskretno pomoč. Kot živa vest človeštva uči in brani trajno vrednost etičnih norm, s tem pa brani človeka, njegovo dostojanstvo in pravice ter opozarja na neodtujljive dolžnosti.

V tej zvezi je treba reči, da Cerkev ni vedno pravočasno zaznavala določenih problemov ali ni mogla nanje odgovarjati. Tako nekateri omenjajo sporno ravnanje verskega sporočila, ki naj bi spodbujalo le človekov gospodovalni odnos do stvarstva in njegovega razvoja, manj pa upoštevalo resnično gospostvo in oskrbništvu, kakor ga je treba razumeti v duhu svetopisemskega sporočila. Slepo zaupanje v znanstveni in tehnološki razvoj sedanjega sveta je doživelo kritiko že med koncilom.<sup>19</sup> Danes bi bila ta kritika še bolj neprizanesljiva. Genetski inženiring ima že neslutene razsežnosti; pri mnogih ljudeh žanje nekritično zaupanje. Državni etični komiteji, ki jih ustanavljajo v mnogih deželah, pa dajo vedeti, da stvari le niso tako preproste. Čeprav je Cerkev že spregovorila v obrambo dostojanstva človeškega bitja in proti vsakršni manipulaciji, le s težavo sledi dogajanjem v laboratorijih in drugih raziskovalnih centrih.<sup>20</sup> Vprašanje je tudi, ali ni ogrožena avtonomija znanosti, če kdo že vnaprej določa meje raziskovanja. Tako navadno nekateri razlagajo predhodna opozorila Cerkve. V nasprotnem primeru pa se določena etično dvomljiva ali nedopustna praksa že tako uveljavi, da sklicevanje na etične norme post factum ne zaleže veliko. Vsekakor bo morala Cerkev zaradi službe človeku in človečnosti premisliti in najti ustrezne poti, ne nazadnje tudi novo govorico, da bo služila, ne pa gospodovala, spodbujala k pravnim rešitvam, ne pa gasila požar.

9. Skrb za človeka poleg ustvarjanja zunanjih možnosti pomeni predvsem prizadevanje za njegovo duhovno in etično zrelost. Brez dvoma je to najprej naloga vsakega posameznika; tega pa ni mogoče doseči brez osebnega in zavestnega truda ter sodelovanja okolja. Najhujše so nevzgojenost, moralna otopelost, zaslužjenost, odvisnost in zaslepljenost, ki se jih človek niti ne zaveda.

Najprej gre za človekovo etično vzgojo in vlogo, ki jo ima pri tem Cerkev. Katoliški moralisti upravičeno poudarjajo vrednost in obveznost splošnih naravnih moralnih načel za vse ljudi. Večino moralnih načel namreč priznavajo vsi ljudje brez razlike. Vest in zdrav notranji čut razlikujeta med dobrim in zlim, poštenostjo in nepoštenostjo, delavnostjo in lenobo, odgovornostjo in neodgovornostjo. Zlasti nekatera področja življenja so tu doživela prevrednotenje dosedanjih stališč. Permisivnost, liberalizem ali nepoučenost so zlasti razvrednotili družino in družinsko moralo, spoštovanje življenja in človeka sploh, delovne in poslovne odnose ipd.

Množijo se prefinjene oblike manipulacije s človekom, z njegovo psihifično stvarnostjo, ki se je človek komaj zaveda: totalitarne ideologije, javno mnenje, sredstva družbenega obveščanja, psihofarmaki, razne oblike prisile in izsiljevanja. Pomanjkanje vzgoje in stalnega etičnega prizadevanja ustvarja ugodne možnosti, da človek potuje skozi življenje kot duhovni nedonošeneč, brez človeške zrelosti, brez zavesti, kaj hoče in kaj zmore, kaj se z njim dogaja. Veter življenja ga zanaša kot pleve po zraku, zdaj sem zdaj tja. Ali more vera v takih razmerah sploh biti osebna in zrela? Ali so tudi druge odločitve osebne in vredne človeka?

Naloga družbe je skrb za javni blagor ljudi, kamor štejeemo ne le gospodarski,



politični, kulturni in splošni razvoj državljanov, marveč tudi vzgojno-etični vidik. Pri tem družba ne sme izvajati prisile. Drugače rečeno: družba mora ustvarjati take možnosti, ki bodo omogočale rast osebnosti, svobodno in odgovorno ravnanje glede na osebno etično ali drugo prepričanje, zrelo in kritično presojanje stvarnosti. Naloge Cerkev kot duhovne instance pa so neprimerno bolj zahtevne in občutljive. Dotikajo se tudi oblikovanja človekove vesti, ravnanja v skladu z vestjo ali prepričanjem, presojanja lastnih dejanj in ravnanja drugih v duhu evangelija, odgovornost ne le pred lastno vestjo in pred drugimi, marveč tudi pred Bogom. Zahtevnost in občutljivost te naloge je toliko večja, ker neverujoči ali drugače misleči (načelno) ne sprejemajo take vloge Cerkev, pa tudi nekateri verujoči jo zavračajo. Zdi se, da je ravno področje etične vzgoje ena največjih nalog Cerkev v naših razmerah. Zaprtost Cerkev v geto v povojnih časih, odrinjenost iz javnega življenja, ukvarjanje z lastnimi problemi za preživetje je sicer razumljiva, ne pa opravičljiva. Ali bo v novih časih in novih razmerah zmogla drugače ravnati? Zrelost spodbuja nove oblike zrelosti v vsakdanjih razmerah, odgovornost rodi novo odgovornost, vložena skrb se obrestuje, pogum odpira vrata za nova dejanja...

\* \* \*

Načelo, da je 'človek pot Cerkev', zahteva, da Cerkev spremlja človeka, njegovo življenje in dejavnost. Ne more se torej zadovoljiti z opravljanjem bogoslužnih dejanj, se zapreti med zidove cerkva in drugih cerkvenih prostorov, se omejiti na doslej uveljavljene in preskušene oblike svoje navzočnosti v svetu. Prav tako se Cerkev ne more omejiti le na svoje delo. V skrbi za človeka in njegov razvoj prispeva svoj delež k skupnim naporom družbe in njenih ustanov. Ob človeku se tako srečujeta ustanovi, ki imata tako različno poslanstvo: ena njegov zemeljski in druga njegov večni blagor. Skupni cilj, človek, obe na poseben način povezuje, to pa je ne samo predmet njenega spoznanja, marveč tudi skupnih in vsaki ustanovi lastnih prizadevanj.

Promotio humana je za Cerkev eno izmed znamenj časa. Čeprav je bil 'človek pot Cerkev' v vsakem zgodovinskem času, je v sedanjih razmerah ta vidik še močnejše v ospredju. Narekujejo ga vsemu človeštvu skupni problemi, ki jih ni mogoče zadovoljivo rešiti le na enem kraju, ne da bi to storili tudi na drugem koncu sveta. Vprašanja so se zaostriła zaradi usodne povezanosti človeške družine, ki doživlja rast ali izničenje v planetarnih dimenzijah. Usoda enega je povezana z usodo drugega. Človeštvo ima prihodnost le v medsebojni povezanosti, ki bo temeljila na spoštovanju človeka in skrbi za njegov celostni razvoj ali pa bo doživelo degradacijo in polom. Cerkev v duhu razodetja spoznava dostojanstvo in veličino človeka. Spoznava, da »v resnici samo v skrivnosti učlovečene Besede res v jasni luči zažari skrivnost človeka.«<sup>21</sup> To pa pomeni, da ob svitu človeka in njegovega počlovečenja pred nami zažari tudi Kristus, Bog in človek. Podoba odkriva svojega Mojstra.<sup>22</sup> Kakor nas spoznanje Boga vodi k spoznanju človeka, tako nas tudi spoznanje človeka vodi do spoznanja Boga.

## Povzetek: Rafko Valenčič, Človek — pot Cerkve

Izhodišče razprave so besede papeža Janeza Pavla II., zapisane v okrožnici *Redemptor hominis* (1979, 14), da je »človek pot Cerkve«. V 1. pogl. je podan kratek zgodovinski pregled, kako je Cerkev to nalogo spolnjevala doslej. 2. pogl. strnjeno prikazuje probleme današnjega sveta in naloge Cerkve. 3. pogl. obravnava t. i. »promotio humana« (promotio hominis). Gre za vidike navzočnosti in dejavnosti Cerkve v svetu v človekov prid. Najpomembnejši med njimi so: vrednotenje človekovega dostojanstva in poklicanosti, celostno sprejemanje človeka in njegovih pravic, integralni razvoj človeške osebnosti in vsega človeštva, prizadevanje za mir ter duhovno in etično prenovo človeka.

## Summary: Rafko Valenčič, Man — Path of the Church

»Man is the path of the Church.« This statement taken from the Encyclic *Redemptor hominis* of John Paul II., serves as a point of departure of this paper. The first chapter offers a short historical retrospect of how the Church has accomplished her mission so far. The second chapter gives a concise presentation of actual problems of the world and of the respective tasks of the Church. Finally, the so called »promotio humana« is dealt with. It includes various aspects of the Church's presence and activity in favour of man. Let's name some of them: the appreciation of man's dignity and calling, the integral affirmation of his rights, the full development of each person and of the whole mankind, the striving for peace and for the spiritual and moral renovation of humanity.

---

<sup>1</sup> *Človekov Odrešenik*, 14, CD 2, Ljubljana 1979; prim. *L'enciclica Redemptor hominis di Giovanni Paolo II, v: Presenza pastorale XLIX*, 8/9 (1079), 1—78.

<sup>2</sup> Prim. B. Mondin, *L'uomo: chi è? Elementi di antropologia filosofica*, Milano (Massimo) 1975.

<sup>3</sup> Prim. A. Trstenjak, *V znamenju človeka*, Tinje (Dom prosvete) 1973; *Človek bitje prihodnosti*, Ljubljana (SM) 1985; *Človek končno in neskončno bitje. Oznanjevalna antropologija*, Celje (MD) 1988; *Biti človek*, Ljubljana (CZ) 1989.

<sup>4</sup> *Misli*, Celje (MD) 1986, 425.

<sup>5</sup> *Biti duhovnik*, Ljubljana (Družina) 1990, 118.

<sup>6</sup> Prim. E. Mounier, *Oseba in dejanje*, Ljubljana (2000) 1990, 25: »Če nas vsako dejanje včleni v svet že obstoječih dejstev, potem z dejanjem nikoli ne dosežemo čistosti. Vsa stanja so nečista, pomešana, dvoumna in zato nas tudi trgajo. Povsem protislovno je, če kdo hoče delovati, pa se noče odreči nobenemu svojih načel ali si umazati rok: razodeva egocentrično farizejstvo, navezano bolj na lastno podobo, kakor na skupno človeško usodo.«

<sup>7</sup> Prim. J. Neuner, *Nessun monopolio nella promozione della libertà*, v: *Concilium* 4 (1973) 43 sl.

<sup>8</sup> Prav tam, 44—45.

<sup>9</sup> *Vingt ans après Vatican II, Bulletin* 102, 1984/3; celotna številka je posvečena vprašanju sodobnega sveta in nalogam Cerkve.

<sup>10</sup> O strukturalnem grehu prim. Janez Pavel II., *Apostolska spodbuda o spravi in pokori*, CD 25, Ljubljana 1985.

<sup>11</sup> Prim. *Pastoralno konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu* 1—10, zlasti 5.

<sup>12</sup> Slovenski prevod: CD 31, Ljubljana 1986, št. 63.

<sup>13</sup> Prav tam, št. 64.

<sup>14</sup> *Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu*, 22; *Redemptor hominis*, 7—10.

<sup>15</sup> Pr. t., 55.

<sup>16</sup> E. Mounier, n.d., 9.

<sup>17</sup> Prim. Konferenca evropskih Cerkev — Svet Evropskih škofovskih konferenc: *Mir v pravičnosti*, CD 42, Ljubljana 1989.

<sup>18</sup> Prim. zadnje socialne okrožnice in navodila: *Laborem Exercens*, CD 13, Ljubljana 1981; *Sollicitudo rei socialis*, CD 37, Ljubljana 1988; *Navodilo o teologiji osvoboditve*, CD 24, Ljubljana 1984; *Navodilo o krščanski svobodi in osvoboditvi*, CD 31, Ljubljana 1986.

<sup>19</sup> Prim. 3. poglavje I. dela; nekateri koncilski očetje so zlasti kritizirali vizionarsko in optimistično razumevanje sveta, kakor ga je svetu predstavil v svojih delih P. Teilhard de Chardin.

<sup>20</sup> Prim. *Dostojanstvo človeka: Bioetika*, CD 28, Ljubljana 1985; *Navodilo o daru življenja*, CD 36, Ljubljana 1987.

<sup>21</sup> Prim. *Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu*, 22; *Redemptor hominis*, 8.

<sup>22</sup> Prim. I Mz I, 26.



Drago Ocvirk

## Kristjani ter francoska revolucija takrat in danes

»Postanite popolni kristjani  
in boste dobri demokrati.«

(prihodnji) Pij VII.<sup>1</sup>

»Leto 1789 ter Deklaracija o  
pravicaх človeka in državljana  
sta razvila možnosti za odgovorno  
družbo, ki ostaja cilj tudi za našo  
generacijo in kristjane danes.«

Francoski škofje<sup>2</sup>

### I. KRISTJANI OBLIKUJEJO DRUŽBENO ŽIVLJENJE

Ukazati ali prepovedati ribi, naj živi v vodi ali ne, je enako nesmiselno kot ukazovati ali prepovedovati kristjanom, da se ukvarjajo s politiko. Stvarno vprašanje v zvezi z ribo je, kako bo plavala, za kristjana pa, kako se bo v določeni družbi obnašal. Kot človek je namreč neizogibno tudi politično bitje, kot kristjan pa pripada določenemu duhovnemu izročilu, v katerem črpa smernice za svojo dejavnost.

Naj so kristjani od Kristusa dalje še tako zatrjevali, da jih politika ne zanima, se predstavniki političnih ustanov niso pustili preslepiti. Nespravljivi sovražniki, kot so bili veliki duhovniki, Pilat in Herod, so našli skupnen jezik, ker so zaslutili, da so njihovi interesi ogroženi. Judovska in rimska oblast sta jih preganjala, ker so s svojo vero in doslednostjo spodkopavali temelje tedanje družbene ureditve. Kristjani so bili politično nevarni kot kristjani, čeprav se tega niso (vedno) jasno zavedali.<sup>3</sup>

#### I. Petnajst stoletij krščanskega sveta

Tudi potem ko je krščanski Bog zamenjal poganske, prevzel njihovo vlogo ter postal uraden bog rimskega cesarstva in fevdalne Evrope, s tem pa tudi njun varuh in zaščitnik, si politična oblast ni več povsem opomogla od ran, ki ji jih je prizadelo krščanstvo. Nikoli več se ni mogla povzpeti na položaj Absolutnega. Rousseau je v Pogodbi grenko očital krščanstvu, da je zrelativiziralo političen sistem: »Jezus je prišel vzpostaviti na zemljo duhovno kraljestvo; ker je ločil te-

ološki sistem od političnega, je to povzročilo, da je država prenehala biti enotna in da so se sprožili notranji razdori, ki niso nikoli nehali pretresati krščanskih ljudstev.«<sup>4</sup>

Politična oblast je bila razpeta med tronom in oltarjem, svetnim in duhovnim. Tehnica se je prevesila zdaj sem, zdaj tja. Od reformacije naprej pa se je vse bolj odločno nagibala v prid svetnim oblastem, ker je zahodno krščanstvo oslabele zaradi teoloških in cerkvenih zdrah, ki so v Evropi podžigale versko-politične vojne. Mir so končno vzpostavile svetne oblasti, ko so sprejele pragmatično načelo: *Cujus regio, ejus religio*.

Toda naj je bila oblast v rokah laikov ali klerikov, vsi so bili kristjani in so si družbo predstavljali kot telo, ki je podobno Kristusovemu. Kot pri Kristusu, se tudi v družbi prepleta božje in človeško: kljub temu da je enotna, ena, je v njej vendarle treba razlikovati med glavo in udi. Vladar je srednik med obema svetovoma. V sebi »je združeval princip oblasti, princip postave, princip vednosti, toda veljalo je, da uboga višjo oblast. V istem mahu je zatrjeval, da ga zakoni ne vežejo in da je podrejen postavi, da je oče in sin pravičnosti; v posesti je imel modrost toda podrejen je bil razumu. Po srednjeveškem obrazcu je bil *major et minor se ipso*, višji in nižji od samega sebe.«<sup>5</sup>

Skoraj petnajst stoletij so kristjani živeli s takimi političnimi predstavami in v svetu, ki so ga te predstave oblikovale. Pozabljeni so bili časi predkonstantinovega obdobja, ko so kristjani veljali za subverzivne elemente v tedanjem političnem sistemu. Kaj drugega, kakor je to, kar so poznali toliko časa, si niso znali ne mogli predstavljati. Njihovo obzorje je hierarhično urejen svet, kjer ima vsak človek svoje mesto in vlogo, ključni položaj v tem sistemu pa ima Bog. Zemeljska monarhija je podoba nebeške.

Toda kaj, če ta podoba izgine in se tak svet razblini? Kako bodo reagirali kristjani in njihova Cerkev? Bodo ustvarili nove predstave sveta in poiskali nove oblike skupnega sožitja ali pa bodo to nalogo prepustili drugim? In končno, bo to kaj vplivalo na odnose med kristjani znotraj njihove Cerkve?

## 2. Korenine in razlage revolucije

Teh vprašanj si sploh ne bi postavljali, če se ta stoletni svet ne bi bil res zrušil konec osemnajstega stoletja. Zapečatili so ga dogodki, ki jih imenujemo s skupnim imenovalcem francoska revolucija. Ta označuje množico dogodkov, v glavnem nenačrtovanih ali pa takih, ki so ušli iz rok njihovim začetnikom in sledili logiki nepredvidljivega.

Korenine dogodkov iz 1789 je treba iskati že v krizah, ki jih je doživljala francoska družba v 15. in 16. stoletju. To je v 17. stoletju nasilno povsem preoblikovalo absolutistično monarhijo, ustvarjeno od Richelieuja (1585-1642) naprej. Revolucionarnim dogodkom pa sta botrovali tudi znanstvena in filozofska revolucija 17. stoletja. Seveda pa revolucionarnih dogodkov ne moremo skrciti na omenjene procese, še manj na uresničevanje zamisli, ki naj bi jo imelo in izpeljalo ali meščanstvo ali framasoni ali zgodovina, usmerjena v komunizem. »Skratka, izvori francoske revolucije so preprosti le za preproste duhove.«<sup>6</sup>

V 19. stoletju je *teokratska ideologija* razširila med katoličani prepričanje, da so revolucijo pripravili brezbožni in protikatoliški krogi. Njihov cilj naj bi bil uničenje katoliške Cerkve. Približno v istem času pa je *antiklerikalni radikalizem* uveljavil nasprotno mnenje, da je bila katoliška Cerkev reakcionarna, protirevolucionarna in da je hotela izničiti vse dosežke revolucije. Bolj ko se je revolucija

umikala v preteklost, bolj sta jo obe strani mitizirali, prva v slabem, druga v dobrem, bolj se je zaostroval ideološki boj med laiki in katoličani. Da ne bi poenostavljali še mi in ostali v črno beli tehniki, si moramo oživiti spomin in se na kratko spomniti pomembnejših dogodkov in dejanj, v katerih se je izkristaliziralo stališče katoličanov do sprememb v teku.

### 3. Od ukinitve fevdalnega sistema do spora s Cerkvijo

Brez pretiravanja lahko rečemo, da so poletno revolucijo 1789 izpeljali katoličani: »poslanci, laiki in kleriki, so bili katoličani ali katoliško vzgojeni«<sup>7</sup>. Poslanci državnih stanov so se zbrali na kraljevo zahtevo, da bi ozdravili finančni položaj kraljestva. »Toda po vrsti dogodkov, ki so jim 'izvoljenci' (kleriki in laiki) takoj pripisali zgodovinski pomen, so zapleti in razpleti v maju in juniju 1789 postali revolucija, revolucija pisano z veliko.«<sup>8</sup> Vendar ni prav nič gotovo, da bi bila ta »skupščinska revolucija« uspela, če ne bi bilo nepredvidenih dogodkov julija in avgusta.

Dne 12. julija so se dvignili Parižani v strahu, da je kraljeva vojska obkolila Pariz in da ga namerava napasti. Dva dni kasneje je padla Bastilja. Pariškemu zgledu sledijo še druga mesta. V istem času je na podeželju zavladal povsem iracionalen in imaginaren »veliki strah« pred »razbojniki« in »plemiško zaroto«<sup>9</sup> in povzročil kmečko vstajo. S kmeti nista računala ne plemstvo ne meščanstvo. Dogodki torej kažejo, da pravzaprav ne gre za eno samo revolucijo, marveč za »trk treh samostojnih in sočasnih revolucij, ki je pospešil koledar razsvetljenega reformizma«<sup>10</sup>.

Nobena revolucija ni bila pripravljena vnaprej, ampak so jim botrovali različni dejavniki: zahteve plemstva po ukinitvi absolutizma, neenakomerna razporeditev davkov, brezposelnost, gospodarska kriza, slaba letina, lakota... Od treh revolucij je imela le prva jasno politično zavest in določeno predstavo o tem, kakšna naj bi bila družba. Hotela je le zamenjati absolutistično monarhijo s parlamentarno. »Drugi dve mešata preteklost in prihodnost, nostalgije in futurizme. Ker so ju sprožile bolj okoliščine kot pa filozofija, si sposojajo tako pri starem milenarizmu revnih kot pri idejah svojega časa. Predvsem razodevata novo razsežnost krize, ki pretresa Stari režim, in kot drugo plat sistema: ljudsko neučakanost in nasilje.«<sup>11</sup>

»Pomembno je opozoriti, da uničenje absolutistične monarhije, ki se je zgodilo v manj kakor treh mesecih in so ga slovesno proslavili in potrdili z *Deklaracijo o pravicah človeka in državljana*, ni povzročilo nobenega spora s Cerkvijo.«<sup>12</sup> Osnutek za Deklaracijo je pripravila komisija, ki ji je predsedoval bordojski nadškof Champion de Cicé in so jo po dolgi debati in dopolnilih sprejeli 26. avgusta 1789. Večina katoličanov je Deklaracijo, za katero je glasovala tudi duhovščina, dobro sprejela. Pokazala se je namreč potreba po novi politični in družbeni preureditvi, potem ko sta se zrušili absolutistična monarhija in hierarhična družba. Pravice so priznane in razglašene »v navzočnosti in pod zaščito najvišjega Bitja«, ki v tedanjem jeziku označuje krščanskega Boga<sup>13</sup>, in se opirajo na naravno pravo, kar je seveda sprejemljivo za katoličane. Pri členih 10 in 11 o svobodi kulta in tiska, ki sta kasneje jabolko spora, opozarjajo na njuno ozkost in omejenost le protestanti in zagovorniki večje svobode.

Prav tako ni skalila dobrih odnosov med Cerkvijo in državo nacionalizacija cerkvenega premoženja, ki jo je skupščina ukazala 2. novembra, da bi odplačala dolgove starega režima. Pobudo za nacionalizacijo je dal škof Talleyrand in svoje stališče podprl z besedami: »Duhovščina ni lastnik, kakor so drugi, ker ni dano

premoženje, ki ga uživa in s katerim ne more razpolagati, v korist osebam, ampak v pomoč službi.«<sup>14</sup> Že 13. aprila 1790 je država ustanovila sklad za vzdrževanje katoliškega kulta, ki je večini duhovščine omogočil višji standard kot prej.

Toda Cerkev ni bila le duhovščina, marveč se je dojemala kot mistično telo, ki je eno in hkratno s civilno družbo. V tej perspektivi pa se začenja počasi odpirati prepad med Cerkvijo in novo državo na dveh področjih: toleranca in vmešavanje svetnih oblasti v duhovne zadeve.

Deklaracija o pravicah se je modro izognila problemom kot je svoboda kultov in vesti, da ne bi vznemirila Cerkve. Toda ko je razglasila, da ne sme biti nihče »vznemirjan zaradi svojega prepričanja, tudi verskega ne.« (§ 10), je odprla vrata toleranci. Temu se ni nihče uprl. Šele ko je skupščina priznala polnopravnost protestantom in Judom, je zbudila zaskrbljenost v cerkvenih krogih, da bo toleranca vodila v laicizacijo kraljestva.

Veliko bolj pogubna in škodljiva kakor toleranca pa je bila pretenzija skupščine, da suvereno odloča v stvareh, ki so duhovne in svetne obenem. Čeprav so opravili s starim režimom, so poslanci nadaljevali z njegovim cezaropapizmom, ki je v Franciji začinjen še s cerkvenim galikanizmom.<sup>15</sup> To pretenzijo so nemalokrat oholo izrazili: »Nedvomno imamo moč, da spremenimo religijo, vendar tega ne bomo storili!«<sup>16</sup>, je vzkliknil Camus, sicer velik zagovornik Cerkve. V dejanjih se je to kmalu pokazalo: najprej z odlogom redovniških večnih zaobljub, nato pa s prepovedjo redov s slovesnimi zaobljubami razen tistih, ki so delovali v socialni in šolstvu (13. februarja 1790). Tako sta se spopadli dve pojmovanji: prvo je utemeljeno na družbeni koristi, drugo pa na prvenstvu večnih mističnih vezi.

Dne 12. julija 1790 je šla skupščina še dalje. Razglasila je namreč *Kleriško civilno ustavo*, s katero je hotela uskladiti kulturno dejavnost z javnimi službami. Škofije je skrčila s 130 na 83. Določeno je bilo, da bodo škofove in duhovnike volili kot vse druge državne uslužbence, a bodo morali priseči zvestobo ustavi. Duhovnega poslanstva ne bo več podeljeval papež, marveč metropolit ali kak drug škof.

Reforma bi bila za Cerkev sprejemljiva, saj je podobno izpeljal tudi Jožef II. v svojih deželah. Večina škofov jo je sicer odklanjala, a duhovščina je bila pripravljena, da jo sprejme. Cerkev je končno postavljala le en sam pogoj: take reforme ne more izpeljati država enostransko, marveč jo mora potrditi kakšna duhovna avtoriteta. Škofje so zahtevali koncil, a ga skupščina ni dovolila, saj bi s tem priznala, da ni zadnja in vrhovna avtoriteta v vsem, tudi v verskih zadevah, bržčas pa se je tudi zavedala, da je francoska Cerkev kljub galikanski miselnosti še preveč navezana na Rim, da bi sprejela tako pomembne odločitve brez njegove odobritve.

Skupščina je svoje neizprosno stališče opravičevala z namero, da bo obnovila prvo Cerkev, kjer so imeli kristjani vse skupno in so bili vsi enaki. Po drugi strani pa je trdila, da se njena reforma tiče le upravnih in disciplinskih vprašanj, ne pa strogo verskih. Religijo je pojmovala v okviru Rousseaujeve civilne religije, ki je hkratna z družbo. Znano je, kako je Rousseau očital Cerkvi, da je »odtegnila srca vernih od politike«, ker razlikuje med svetnim in duhovnim. Zaradi takih iztočnic skupščini ni zadostovala politična lojalnost duhovščine, ampak je zahtevala, da se ji podredi tudi v cerkveno-upravnih zadevah. Še avgusta 1792, ko je skupščina prepovedala preostale redove in procesije ter zaplenila vse zvonove, so nekateri previdni politiki, npr. Robespierre, svarili pred razkolom med skupščino in ljudstvom. Desmoulins je takrat ironično zabrusil Manuelu, ki je podpihoval sovraštvo do katolištva: »Dragi moj Manuel, kralji so zreli, ljubi Bog pa še ne!«<sup>17</sup> Kljub politični previdnosti in modrosti nekaterih, so dogodki sledili logiki nasilja in izključevanja.



#### 4. Cerkev porinjena v opozicijo<sup>18</sup>

Devet mesecev po sprejetju *Kleriške civilne ustave* jo je Pij VI. obsodil z brevoma *Quod Aliquantum in Charitas*. V teh mesecih je bilo več poskusov, da bi omili stališče skupščine, ki se je obnašala nadvse suvereno in povsem enostransko ter pretrgala dvestoletne konkordatske odnose z Rimom. Škofje so v pismih papežu in v *Predstavitvi načel* (30. oktobra 1790) nakazovali možne izhode. Toda vse zaman, skupščina sploh ni hotela slišati za papeževe pravice.

Škofje so bili lojalni v profanih stvareh in naklonjeni novi oblasti. Kar dve tretjini škofov sta prisegli na politično ustavo 4. februarja 1790. Poslanci nimajo torej duhovščini ničesar očitati. **Edina napaka, ki jo je storila po prepričanju poslancev, je ta, da je zrelativizirala politiko in politično pripadnost.** To so škofje trpko ugotavljali v pismu papežu maja 1791: »Mogoče je razširiti ali omejiti politično enakost glede na različne oblike oblasti. In mi smo bili prepričani, da so naša mnenja svobodna tako kot mnenja vseh državljanov, v bolj ali manj obsežnih vprašanih, za katera je sam Bog oznanil, da so prepuščena človeški razpravi. (...) Mi v moči naše službe nimamo pravice, da bi razpravljali o pravicah, oblikah in razlikah oblasti.«<sup>19</sup>

Ali je za prekinitev odnosov z oblastjo kriv papež Pij VI., ki ga predstavljajo kot reakcionarja? Stvari niso tako črno-bele! V *Quod Aliquantum* pravi škofom: »Navzlic vsemu moramo opozoriti, da ni naš namen, ko tu govorimo o dolžni pokorščini legitimni oblasti, da bi napadali nove civilne zakone, ki jih je lahko odobril kralj, ker se pač nanašajo le na časno vladanje, ki mu je naloženo. Ko opozarjamo na ta načela, niti najmanj ne nameravamo povzročiti, da bi vzpostavili stari francoski režim. Misliti kaj takega bi bilo le obnavljanje klevetanja, ki so ga doslej širili le zato, da bi napravili religijo odvratno. Vi in jaz ne iščemo, ne delamo drugega, kakor da bi ohranili nedotaknjene svete pravice Cerkve in apostolskega sedeža.«

Papež je v svojih pismih večkrat omenil, da je reagiral šele po devetih mesecih, ker preprosto ni imel sogovornika. Skupščina ga je ignorirala, škofje so bili brez moči. Njegov edini sogovornik je bil, vsaj teoretično, kralj. Dne 10. julija 1790 ga je opozoril naj »ne misli, da ima zgolj civilno in politično telo pravico spreminjati nauk in vesoljno disciplino Cerkve.« Ko je kralj, ki je bil ujetnik skupščine, potrdil *Kleriško civilno ustavo*, je papež vzel na znanje njegovo izjavo, da želi »umreti v katoliški Cerkvi.« Papež vse do konca ni storil ničesar, kar bi bilo lahko oviralo spravo ali sprožilo državljansko vojno. Tudi ni hotel še bolj izpostaviti »večjim nevarnostim duhovniško dostojanstvo« s prenačljeno javno izjavo. V pismu kralju (22. septembra 1790) piše: »Ali je smel Petrov naslednik izreči doktrinalno sodbo po zrelem premisleku, ne da bi se bil predhodno prepričal, da bo ubogljivost črede lahko podprla pastirjev glas?«

Pij VI. je podkrepil svojo obsodbo *Kleriške civilne ustave* z zgodovinskimi primeri, med katerimi je najbolj zanimiv primer canterburyskega nadškofa Tomaža Becketa. Ta je najprej privolil na klarendonsko ustavo, ki jo je Henrik II. 1164. vsilil Cerkvi. »Ta princ je napravil *kleriško civilno ustavo*, ki je podobna tej, ki jo je napravila narodna skupščina.(...) Kakor on je tudi narodna skupščina uzakoniła odločitve, s katerimi si pripisuje duhovno oblast; kakor on je prisilila vse, da so prisegli, predvsem škofove in druge klerike, in sedaj so škofje primorani, da ji prisegajo, kot so svoj čas papežu. (...) Končno so francoski škofje enako kot angleški predlagali tej skupščini takšno prisego, v kateri so razlikovali pravice svetne oblasti od pravic duhovne avtoritete. Javno so izjavili, da se podrejšajo temu,

kar je zgolj civilno, in da ne zavračajo ničesar drugega kakor to, za kar skupščina ni kompetentna.«

Papež je tako postavil Kleriško civilno ustavo v zgodovino odnosov med državo in Cerkvijo. »To številno sklicevanje na večstoletno preteklost bi moralo že samo po sebi zadostovati, da bi prav ovrednotili trditve, po katerih naj bi sveti sedež, zaradi svojega konzervativizma, v tem trenutku zavrnil 'modernost' kot tako, v njeni zgodovinski izvornosti.«<sup>20</sup>.

## 5. Iz preganjanja vstane prerojena Cerkev

Ni dovolj prostora, da bi omenjal še leta terorja in načrtnega razkristjanjevanja, preganjanja, mučenja in pobijanja katoličanov, v katerih pa Cerkev ni propadla, marveč se je korenito prečistila in so se njeni člani, laiki in kleriki, po več stoletjih odtujenosti zopet povezali.

Ena najpomembnejših posledic revolucionarnih dogajanj za Cerkev je gotovo ta, da so katoličani *na novo ovrednotili vest in pravico do verske svobode*. To, kar je prej hierarhija odrekala drugim, je sedaj zahtevala zase! Od Kleriške civilne ustave dalje so škofje branili svoja stališča s pravico do svobodne vesti in verske svobode: »Kadar bi zmota kakšnega trenutka speljala civilno oblast iz njenih meja, tedaj ne bi mogla utemeljevati zaupanja vernih in pokorščine škofov; vzpostavila bi druge zakone, drugo disciplino, drugo vladanje, ki ga Cerkev ne pozna.« Če daje skupščina popolno svobodo protestantom, potem »ne more izvajati proti služabnikom katoliške vere oblast, ki si je ne privoščiti v odnosu do tujih religij«, so še zapisali francoski škofje v Predstavitvi načel. S to argumentacijo so škofje nad vse moderni in v skladu z Deklaracijo o pravicah človeka in državljana, ki jo je razglasila ista skupščina, ki se do njih obnaša absolutistično, ne meneč se za svobodo vesti in vere.

Skupščina ni pričakovala, da bo tako veliko klera odklonilo prisego, še zlasti zato ne, ker je bil kler vzgojen v galikanski tradiciji. Kleriška civilna ustava ni bila nikakršna nuja in revolucija bi bila ohranila svoja glavna načela tudi brez nje, pa tudi izglasovali so jo s 485 glasovi za in 400 proti. Škof Talleyrand, eden njenih pobudnikov, je o njej rekel, da je slabša kakor zločin, ker je politična napaka. Toda ko je bila napaka storjena, so bili poslanci pred izbiro tiranske logike: »Ali preklicati Odlok o civilni ustavi ali sprožiti preganjanje. Skupščina je bila preveč ponosna, preveč prepričana o svoji moči, in tudi preveč strastna, da bi se bila lahko umaknila.«<sup>21</sup>

Druga posledica spora med Cerkvijo in revolucijo je *jasno razlikovanje med vero in politično ureditvijo*. Dolga stoletja so oboje enačili, sedaj pa, ko je vera znova postala zadeva vesti in svobodne odločitve, se je pokazalo, da se ne more ujemati z nobenim političnim sistemom: ne monarhičnim, ne republikanskim. Ker se Cerkev ni mogla več zanašati na pomoč svetnih oblasti pri širjenju, utrjevanju in ohranjanju vere, je morala na novo organizirati svojo pastoralo, ki je odtlej naprej slonela na misijonskem oznanjevanju.

Nepričakovana posledica spopada, ki se je stopnjeval od Kleriške civilne ustave dalje, je vse *večja povezanost galikanske Cerkve z Rimom in rastoč moralni vpliv papeštva*. Revolucija, ki je hotela še tesneje povezati religijo z državo in si jo celo povsem podrediti, je dosegla ravno nasprotno. Papež je postal porok za svobodo galikanske Cerkve, ki je bila žrtev političnega galikanstva. Taine je očital revolucionarjem: »Ves kler ste porinili k Rimu; povezuujete ga s papežem, od katerega ste ga hoteli ločiti; odvzeli ste mu nacionalni značaj, ki ste mu ga hoteli vsiliti.

Bil je francoski, napravili ste ga ultramontanskega.«<sup>22</sup> Galikanska obzorja so se razširila še zlasti, ko so druge katoliške dežele sprejele francoske škofo in trideset tisoč duhovnikov.

Ugled papeštva je med francoskimi katoličani močno porastel, še zlasti potem, ko je Napoleon zbrisal z zemljevida papeško državo, bolnega osemdesetletnega Pija VI. pa odpeljal v izgnanstvo, kjer je po letu in pol umrl (29. avgusta 1799 v Valenceu). Ko je na smrt bolan zaprosil, naj mu dovolijo umreti v Rimu, je general Haller 'obzirno' odvrnil: »Umreti je mogoče kjerkoli!«<sup>23</sup> Revolucija je mislila, da je s tem, ko je pustila umreti papeža v izgnanstvu, opravila s papeštvom, kakor je ukinila monarhijo, ko je obglavila kralja. Toda Napoleon je bil drugačnega mnenja, ker se je zavedal pomembnosti religije za družbeno življenje. »Ljudem, ki ne verujejo v Boga, ne vladaš, ampak jih streljaš,«<sup>24</sup> je rekel. Da bi uspešno vladal v Republiki, je potreboval pomoč klera, tega pa je lahko znova zedinil le papež. In res, že v naslednjem letu po smrti »šestega od Pijev in zadnjega od papežev«<sup>25</sup>, je Petrov tron zasedel Pij VII., človek velikih obzorij, odprt za moderne ideje. Od triindvajsetih let vladanja jih je pet preživel v Napoleonovem ujetništvu. Bil je velik človek v hudih časih, ki je s svojo modrostjo, dejanji in dostojanstvenim trpljenjem visoko dvignil ugled in moralno moč papeštva.

Še četrta pomembna posledica za versko življenje pa je *duhovna in misijonska obnova*. Na mesto izgnanih duhovnikov in razpuščenih redov so prišli laiki, ki so nadaljevali socialno in vzgojno delo ter vodili župnijsko življenje. Mnogi so tvegali glavo, ker so pomagali duhovnikom, ki so živeli in delovali v ilegali. Razlike med duhovščino in laiki so se zabrisale, zavest soodgovornosti vseh katoličanov za usodo Cerkve je bila izredno živa. Nemalo katoličanov je bilo umorjenih zaradi vere, to pa ni drugih spravilo v malodušje, marveč jih je zgled mučencev opogumil in spodbudil, da so se še bolj angažirali. Od številnih mučencev jih je Cerkev doslej razglasila 374, 500 primerov pa je še v procesu. Med mučenkami je tudi šestnajst karmeličank iz Compiègna, ki jih je ovekovečil Georges Bernanos v delu *Dialog karmeličank*.

## II. OD PROTIREVOLUCIJE DO PRIZNANJA NJENIH NAČEL

### I. Protirevolucionarna Cerkev

Dogodki so se tako razvijali, da se je prepad med revolucijo in Cerkvijo lahko samo še poglobljajal. Pij VI., ki mu »je bila odvrtna že misel na revolucijo«<sup>26</sup>, je pri konzistoriju 17. junija 1793 omenil usmrtitev Ludvika XVI. in obsodil nov politični režim: »Ta javna moč, dana ljudstvu, ki se ne ravna ne po razumu ne po svetu, se ne oblikuje v nobeni točki po pravih idejah, vrednoti malo kaj z resnico, veliko pa ocenjuje z mnenjem; to ljudstvo, ki je vedno nestanovitno, ki ga je mogoče zlahka prevarati in spraviti v vsa pretiravanja, nehvaleženo, arogantno, kruto; ki se veseli v klanju in prelivanju krvi...« Taka predstava o revoluciji, ki se je sčasoma zakoreninila med katoličani, jih je pripeljala v okrilje protirevolucije. Tako je protirevolucija postala prevladujoča oblika katoliškega političnega razmišljanja.

To politično-religijsko gibanje se je pojavilo že pred revolucijo in je v neposrednem nasprotju z razsvetljenstvom. Z revolucijo se je le razširilo, katoličani pa so ga številčno močno okrepili ter postali njegovi privrženci in glasniki. Joseph de Maistre, eden njegovih glavnih predstavnikov, je zapisal: »Vzpostavitev monarhije, ki jo imenujejo protirevolucija, ne bo nikakršna nasprotna revolucija, ampak

nasprotje revolucije.«<sup>28</sup> Gibanje je odločno zavračalo načela iz 1789 in še zlasti kritiziralo svet, ki je zgrajen na človekovih pravicah.

V tem kontekstu je treba razumeti papeški nauk v 19. stoletju. »Revolucija ni v njem nikoli nič drugega kakor odbojni pol, ki se mu pridružijo kot protivrednote: modernost, demokracija, liberalizem, človekove pravice, svoboda vesti, itd.«<sup>29</sup> Tudi papeži, ki so sledili modernemu in preudarnemu Piju VII., še zdaleč niso dosegali svojega predhodnika, ki je papeštvo rešil in mu dal novih moči v tako usodnih časih.

Razumljivo je, da so v dobi restavracije iskali Pijevega naslednika med najbolj reakcionarnimi kardinali. Leon XII. (1823-29), ki so ga izvolili pod avstrijskim pritiskom, je presegel pričakovanja. Prepovedal je prevajanje Svetega pisma v domače jezike, »ker bi bil s tem samo še človeški evangelij, ali še slabše, hudičev evangelij«. Oživil je inkvizicijo in začel preganjati heretike, ki so jih ovaduhli odkrivali povsod. Pij VII. je uvedel cepljenje proti kozam, Leon XII. pa je prepovedal »to hudičevo novotarijo, ki nasprotuje naravnim zakonom« in ni spremenil svoje odločitve, čeprav je začela bolezen na novo razsajati. Nasledil ga je Pij VIII. (1829—30), ki je hotel nadaljevati delo svojega imenjaka. Bil je odprt mož in takoj ustavil divjanje policije po papeški državi. Žal je umrl po dvajsetih mesecih vladanja.

Bartolomeo Alberto Cappellari, ki je 1799 zapisal: »Lažje bi bilo ugasniti sonce kot pa uničiti papeštvo,« je postal z Metternichovo pomočjo Gregor XVI. (1831—46). Politično je bil sila omejen, njegovi svetovalci pa so njegov reakcionarni žar še podpihovali. Tako je v okrožnici Mirari vos (avgusta 1832) obsodil brezbržnost, svobodo vesti (absurdni, sleparski nauk in še bolje rečeno: norost), svobodo misli in besede (pogubna zmota, ki vodi v propad najbolj cvetoče države), prizadevanje za reforme in med njimi svobodo tiska (tako škodljiva, da je ni mogoče dovolj sovražiti) in končno tudi ločitev Cerkev od države. Medtem ko je obsojal vse povprek, pa je bil položaj v njegovi državi tako kaotičen, da je bilo slabše samo še v Turčiji. Že ob izvolitvi so mu dobronamerne države s posebnim memorandumom svetovale, naj uresniči nekaj najnujnejših reform, on pa je raje poklical avstrijske čete, da so zatrle vstajo.

Bolj obetaven je bil njegov naslednik Pij IX. Nekoč mu je celo ušel kardinalski klobuk, ker ga je Gregor XVI. imel za liberalca. Tedaj je izjavil: »Pri Mastajjevih so še mačke liberalne.' To je gotovo veljalo za mačke, ne pa za Giovannija Mastai Ferrettija.«<sup>30</sup> Tudi on je reševal svojo državo s tujimi četami in ta je postala že tretjič v 19. stoletju policijska država. Tudi njegova teorija se ni bistveno razlikovala od prakse, kar je razvidno iz njegove okrožnice Quanta Cura in spiska — Syllabus — (8. decembra 1864), kjer našteva osemdeset obsojenih trditev. Nazadnje je obsojena trditev, da »se rimski papež lahko in mora spraviti ter pogoditi z napredkom, liberalizmom in moderno civilizacijo.« Prva in osnovna težava je 10. člen Deklaracije o pravicah človeka in državljana: »Nihče ne sme biti vznemirjan zaradi svojega prepričanja, tudi verskega ne, pod pogojem, da njegovo izražanje ne moti javnega reda, ki ga določa zakon.«

Gotovo bi se bilo katolištvo vse drugače opredeljevalo do revolucije in ne bi bilo tako zlahka zaplulo v protirevolucionarni pristan, če bi bili nasledniki Pija VII. imeli manj opravka z obrambo papeške države in manj neposrednih političnih in ozemeljskih interesov. Reševanje nerešljivega pa je onemogočilo potreben odmik od dnevne politike, neprizadeto in kritično presojanje nove miselnosti ter trezno vrednotenje novih vrednot in novih oblik družbenega življenja. Sicer so se v katoliškem taboru vedno našli ljudje, kot npr. Lamennais, Lacordaire, Monta-

lambert, ki so poskušali spraviti Cerkev in revolucijo. Lacordaire je deset let pred Syllabusom izjavil, da »je revolucija zagovarjala nekaj idej, ki so same po sebi krščanske in so se, kljub zločinom in napakam, splošno razširile po Evropi.«<sup>31</sup> Toda katoliški liberalci so bili v 19. stoletju vedno znova obsojeni ter so se morali podrediti cerkvenim oblastem in njihovem dojemu revolucije.

## 2. Od avtoritarnosti k demokraciji

Zgodovinarji še niso raziskali in uspešno razložili, kaj vse je vplivalo na katoliško Cerkev, da se je v našem stoletju pridružila prej obsojani manjšini liberalnih katoličanov in sprejela njihov pogled na revolucijo. Eden od pomembnih zgodovinskih dejavnikov za ta obrat je gotovo propad papeške države. S tem so bile namreč ustvarjene možnosti za dialog z moderno civilizacijo. Začel ga je Leon XIII. (1878-1903), naslednik Pija IX., za katerega vemo, da »je kuhal jezo na Italijo in ni hotel sprejeti njenih novih državnih pravil igre, kakor je kuhal jezo na sodoben svet od svojega Syllabusa naprej. Še huje je, da je v tako jezo potegnil vso Cerkev. Glavna zasluga Leona XIII. bo, da bo porival Cerkev v igro in jo spravil s svojim časom.«<sup>32</sup>

K temu obratu so nedvomno veliko prispevali še drugi zgodovinski dogodki kot npr. pridružitev francoskih katoličanov republiki, uveljavljanje laičnih zakonov, ločitev Cerkve od države, totalitarizmi od nacizma do komunizma, druga svetovna vojna, angažiranje Cerkve v svetovnih socialnih problemih, zadnji koncil...

Ko poslušamo danes Janeza Pavla II., se zdijo Lacordairove besede preroške. Papež je rekel Parižanom junija 1980: »Česa vse niso storili sinovi in hčere vašega naroda za poznanje človeka, da bi ga izrazili prek formulacije njegovih neodtujljivih pravic! Znano je, kakšno mesto ima ideja svobode, enakosti in bratstva v vaši kulturi, v vaši zgodovini. V bistvu so to krščanske ideje. To pravim, čeprav se zavedam, da se tisti, ki so prvi formulirali ta ideal, niso nanašali na človekovo zavezo v večno mladostjo. Vendar so hoteli delovati človeku v prid.«<sup>33</sup>

Skrivnost novega vrednotenja revolucije razodevata dva citata, ki sem ju postavil na čelo te razprave. Cerkev je namreč pod vplivom številnih zgodovinskih dejavnikov prišla do pozitivnega vrednotenja demokracije. To je bilo mogoče zato, ker je opustila teološko predstavo o človeku, ki je veljala v krščanski civilizaciji: »Človek sub peccato nima pravic, ker ga je odkupila samo milost; zato ima samo dolžnosti do Boga (...) Človekova emancipacija v imenu njegovih pravic, ki jih narekuje razum, je politični nesmisel, ker je teološka pošastnost (Duvoisin). Od tod je izpeljana človekova podrejenost božjemu redu, ki ga Cerkev varuje in razlaga. Cerkev v režimu krščanske civilizacije ne more trpeti, da bi človek mogel graditi kakšno prihodnost, drugače povedano, da bi imel kakšno zgodovinskost, ker je ta prihodnost za njim, v izvirnem grehu, zaradi katerega se bo moral odkupovati vse življenje sub gratia. To odkupovanje je v zvestem izpolnjevanju dolžnosti do Stvarnika, Suverenega zakonodajalca, ki pooblašča kot svoje namestnike papeže in kralje, ki so sprejeli sveto maziljenje.«<sup>34</sup> Dokler Cerkev ni prerasla hierarhičnega pojmovanja človeka in družbe, ni mogla sprejeti človekovih pravic, ki predpostavljajo človeka kot samostojen in razumski subjekt. Revolucionarno podobo o človeku je dopolnila Deklaracija iz leta 1948 z družbenimi in ekonomskimi pravicami, ki so posamezniku vrnile družbeno razsežnost. S tako podobo človeka pa se strinja tudi sodobna teologija, zato so sprejemljive tako človeške pravice kakor tudi demokracija.

S tega novega teološkega izhodišča pa je tudi leto 1789 po svojih načelih, ki so zapisana v *Deklaraciji o pravicah človeka in državljana*, nedvomno pozitivno, ker je usmerjeno k »odgovorni družbi«. Koncilska konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu uporablja podobne besede kakor narodna skupščina 1789.: »S človeško naravo se v polni meri sklada, da se najdejo take pravno-politične ureditve, ki omogočajo vsem državljanom vedno večjo in za vse državljane brez razlike enako možnost, da so stvarno, svobodno in dejavno udeleženi tako pri postavljanju pravnih temeljev državne skupnosti kakor tudi pri vodstvu države in pri določanju območja in ciljev raznih ustanov ter pri volitvi voditeljev.« (CS 75,1).

Prihodnji Pij VII. pa nas je s svojo mislijo: »Postanite popolni kristjani in boste dobri demokrati,« opozoril na vse preveč pozabljeno dejstvo, ki ga je J. Maritain izrazil v stavku: »Ne le da država, kjer vlada demokratičen duh, izvira iz evangeljskega navdiha, ampak bi brez njega sploh ne mogla obstati.«<sup>35</sup> Ne bi šli tako daleč kot Maritain, vendar je treba priznati, da je krščanstvo, zgodovinsko in idejno gledano, eden od utemeljiteljev in sestavin demokracije. Ali bi ta lahko obstala brez njega, je drugo vprašanje! Danes je za nas aktualno vprašanje, kako se naj vključujemo v demokratično dogajanje ob celovitem upoštevanju sogovornikov, ne da bi se hkrati odrekli sebi.

### 3. Sodelovanje v demokraciji

Znano je<sup>36</sup>, da demokracija ne pozna temelja, da je v njej osrednje mesto prazno in prav to omogoča in pospešuje vitalnost družbenih odnosov. Ta nedolocenost osvobaja družbo pred nostalgijo po Enem, ki je značilna za totalitarizme, kjer je vse odvisno od *ene* volje (partija, sekretar centralnega komiteja), obenem pa nas obvezuje, da upoštevamo kompleksnost družbenega življenja in njegovih nosilcev. Demokracija obstaja zaradi te bistvene odprtosti, zaradi katere ne more nihče trditi, da je zasedel mesto resničnosti, ampak so vsi in vsak povabljeni, da iščejo v organiziranih razpravah, kaj bi bilo treba storiti. Družbene razdeljenosti in različnosti ni mogoče premostiti in izničiti, zato tudi ni mogoče družbe popolnoma, total(itar)no obvladati. To pa tudi pomeni, da morajo vse družbene skupnosti po svoje sodelovati v vzpostavljanju družbenih vezi, ki jih brez določenega vzpostavljanja preprosto ni.

V tej perspektivi pa se je treba osvoboditi podobe Boga, ki je dvakratno odbijajoča: prvič zato, ker ga predstavlja kot absolutni in nespremenljivi temelj, drugič, ker dela iz njega nekaj človeku potrebnega in koristnega. Tak Bog je mišljen glede na nas, ne pa glede nanj. Je vezni material zgradbe in ji daje trdnost. Ali ni nevarno, da s tem pojmovanjem pospešujemo ateizem, saj ljudje prej ali slej ugotovijo, da družba pridobiva vitalnost, če je brez trdnega temelja? Ali pa je mogoče v tem Bogu, ki je potreben za trdnost sveta, prepoznati Jezusovega Boga?

Svetopisemsko izročilo nas namreč uvaja v povsem drugačen odnos do Boga, kakor pa ga vzpostavljamo s potrebnim in koristnim temeljem družbenega življenja, ki pa je, priznajmo, ovira za demokratično razpravljanje. Sveto pismo ne govori o Bogu kot nosilnem tramu celotne zgradbe, marveč je človek tisti, ki najde srečo in polnost, kadar ga prepozna za to, kar je in kakršen je. Bog je predstavljen z izrazi pozornosti, ljudomilosti, dobrotljivosti, zastonjskosti, brezrazložnega darovanja... Ne uporablja se za utrjevanje vesolja in zgodovine, ampak prav nasprotno: vesolje in zgodovina najdeta smisel, kadar ga opevata. Človek je ustvarjen, da bi častil in slavil Boga, ne pa da ga podreja sebi, svojim željam in potrebam ter se z njim okorišča. Bog je vreden spoštovanja po tem, kar je, in za to, kar je!

To pa seveda ne pomeni, da izganja božja zastonjska logika Boga iz našega življenja; nasprotno, primerna je v svetni družbi, ki priznava različnost. Ker Bog zastonjskosti ni ne vez ne temelj, omogoča ljudem razpravljanje, — to pa je družbena vez in njen temelj. Vstop v zastonjskost rešuje človeka v koristniškem svetu, ki ga vzpostavlja ples znamenj. Zadnja beseda vsega ni zamenljivost, smrtonosna enoličnost, kjer je vse eno, zamenljivo in ni ničesar nenadomestljivega. Prva in zadnja beseda je v presenetljivem odkritju, da je Drugi, kar je, da ga lahko spoznamo v njegovi lepoti in dobroti, ki je onstran vsakršnega mešetarjenja in dobičkarstva. Vstop v religijski svet zastonjskosti ne prinaša nobenih količinskih koristi, toda vse odreši, daje novo kakovost, lepoto in mobilizira naše moči, da delamo za priznanje različnosti, drugačnosti, kar tudi imenujemo spoštovanje, pravičnost, ljubezen.

Moderna družba se ne sklada ne z ideologijo ne z religijo, zato je negotova glede svojih ciljev in tudi sredstev, s katerimi naj cilje doseže. V stalnem razpravljanju išče svoje cilje, razpravlja o njihovem pomenu, jih poskuša udejanjiti in popravlja njihove učinke. Taka družba potrebuje vse nosilce smisla, ki so v njej, da bi v skupnem razpravljanju našli pota, ki so najprimernejša zanjo. V tem kontekstu ima svoje mesto in vlogo tudi Cerkev. Njeno vrednotenje človeške osebe, določeno pojmovanje odnosov med moškim in žensko, ravnanje s starimi in bolnimi, pa nerojenimi lahko postavi pod vprašaj ustaljena načela prevladujoče individualistične in utilitaristične etike. Odkod državi npr. neomejene pravice v zvezi z življenjem in smrtjo (splav in evtanazija) ali z vzgojo in šolstvom...?

Kolikor se Cerkev vključuje v demokratično razpravljanje in govori v svojem imenu, ne da bi pri tem hotela diktirati svoja stališča kot edino sprejemljiva, postaja verodostojna sogovornica, pred katero si tudi nasprotniki ne bodo zatiskali ušes. Davek, ki ga mora plačevati demokratični družbi, da ji prisluhne in jo upošteva, je sestop s piedestala, s katerega bi »urbi et orbi« vsiljevala svojo resnico. Cerkev se danes ne more obnašati kot »mati in učiteljica« nedoraslega človeštva, ampak bo uspešna, če bo predlagala svoje moralno in antropološko sporočilo kot vir smisla za tistega, ki ga hoče sprejeti. »Če hočeš« je formula, ki je bolj pogosta v Jezusovih govorih, kot pa »moraš, če ne...«.

#### 4. Krščanska svoboda in odgovornost

Nehote se nam po vsem tem, kar je bilo rečeno o demokraciji in človekovih pravicah, za katere se Cerkev odločno zavzema v svetu, vsiljuje vprašanje: kako je s tem v Cerkvi. Verniki namreč, ki so odgovorni za družbeno življenje in se v njem angažirajo, ostajajo nemalokrat brez besed in nemi v Cerkvi. Tam le poslušajo, kaj jim bo povedal duhovnik, ki predstavlja višjo hierarhijo in posreduje nauk, ki se oblikuje v višjih sferah. Prav tako se pomembne odločitve za življenje vse Cerkve sprejemajo v glavnem v vrhovih brez potrebnih razpravljanj in iskanj v vsem božjem ljudstvu. Hočeš nočeš, daje Cerkev velikokrat vtis absolutistične monarhije.

Videli smo, da je imel ta sistem med revolucijo svojo dobro plat, ker se je lahko preganjana Cerkev oprla na papeža. Obenem pa je prav tako očitno, da je Cerkev zaživela drugače, a nič manj evangeljsko, ko so se angažirali laiki, ker ni bilo duhovnikov. Nedvomno bo potrebno, da Cerkev integrira nekatera spoznanja o človeku tudi v lastno ureditev, kolikor je ta sad človeškega ustvarjanja, - da bi bila bolj verodostojna, kadar zahteva od drugih, naj spoštujejo človekove pravice. Še več, kako naj verniki laiki sodelujejo kot kristjani v demokratičnem razpravljanju, če se o ničemer niso poprej pomenili med sabo in zato niti ne poznajo

cerkvenega nauka o posameznih problemih? Nikakor ne mislimo uvajati demokracije v Cerkev, gre le zato, da bi v Cerkvi znova zaživele teološke in filozofske razprave, ki so ji bile nekoč v čast, a jih je prav v času po francoski revoluciji zatrla pretirana centralizacija ali pa neodločna in plašna »odgovornost«.

Če res drži, da smo vsi kristjani prejeli s krstom duhovniško, kraljevsko in pre-roško službo, bi morale obstajati tudi v Cerkvi strukture, kjer bi jih lahko uresni-čevali in tako izostrili svoj verski čut ter se kot katoličani uspešneje vključevali v družbeno razpravljanje o usodnih vprašanih sožitja in življenja.

Zdi se, da obstajajo določene strukture edinole za opravljanje duhovniške službe, saj verniki laiki lahko sodelujejo pri evharistiji z molitvijo in z »et cum spi-ritu tuo«. Kaj pa kraljevska služba? Kje in o čem lahko verniki laiki soodločajo? In preroška? Kje in kdaj je zaželen in morda upoštevan njihov svet ali celo poštena, dobronamerna in konstruktivna kritika? O vsem tem se sicer veliko govori tudi v uradnih dokumentih, toda dokler verniki laiki ne morejo institucionalizirati svojih pravic in soodgovornosti za vso Cerkev in njeno poslanstvo v določenih struktu-rah, bo vse ostajalo pri vedno znova ponovljenih besedah in spodbudah. Brez takih struktur je katoliška Cerkev izrazito elitistično-klerikalno urejena. Brez ustanov, kjer lahko pride do besede tudi v verni skupnosti vsak vernik laik, da bi tudi tako uresničeval svojo krščansko svobodo in odgovornost, ne bo Cerkev za-nimiva za sobobnega človeka. Ta ni nedojemljiv za duhovne vrednote, o tem do-volj zgovorno pričujejo vedno nova duhovna gibanja in sekte, vendar pa hoče biti njihov dejavni nosilec, ne pa predmet takšne ali drugačne indoktrinacije. Tega premika v miselnosti in teženju ljudi pa ne morejo zadovoljivo upoštevati cerk-vene strukture, ki so nastale v drugih časih, miselnosti in teženjih.

Krog je sklenjen. Sistem razpravljanja, iskanja, sodelovanja in odločanja v Cerkvi kaže na to, da še nismo »popolni kristjani, ker smo slabi demokrati« (t. j. sogovorniki, sopuslušalci, sodelavci ...), če parafraziramo (prihodnjega) Pija VII. Naš cilj danes ostaja torej »odgovorna Cerkev« navzven in navznoter, kajti ta dvojna usmerjenost je enako neločljiva kot sta neločljivi svoboda in odgovornost. Tudi če se nam ta cilj izmika, ne smemo odnehati, saj gre za verodostojnost evan-gelija in naše vere v sodobnem svetu, ki je tak, kakršen je, tudi po zaslugi tako »revolucionarne« trojice (svoboda, enakost, bratstvo), kakor Jezusovega evangeli-ja in njegove Cerkve.

### **Povzetek: Drago Ocvirk, Kristjani ter francoska revolucija takrat in danes**

S francosko revolucijo je konec krščansko-fevdalnega sveta. Prispevek katoličanov v začetku revolucije leta 1789 in pri sestavljanju *Deklaracije o pravicah človeka in državlja-na* je nad vse pomemben. Ker pa si je Skupščina prilastila pravico do urejanja čisto verskih zadev, se je Cerkev vse bolj odmikala od revolucije, dokler ni postala njena žrtev in na-sprotnik. V tem stoletju je Cerkev počasi sprejela revolucionarna načela o enakosti, svo-bodi in bratstvu in je postala v spremenjenih družbenozgodovinskih okoliščinah eden od glavnih branilcev in pospeševalcev človekovih pravic v svetu.



## Summary: Drago Ocvirk, Christians and the French Revolution Then and Today

The French Revolution implied the end of the Christian feudal world. The role of Catholics at its commencement in 1789 and their contribution to the formation of the *Declaration of the Rights of Man and Citizen* were considerable. Since the Assembly usurped the right of regulating religious matters, the Church progressively shifted away from the Revolution until it became its victim and opponent. During the present century, the Church adopted the revolutionary principles of Equality, Liberty and Fraternity. In the changed social and historical situation, it became one of the chief advocates and promoters of human rights in the world.

<sup>1</sup> Iz pridige na polnočnico leta 1797 kardinala Luigija Barnabe Chiaramontija, škofa v Imoli, kasneje papeža Pija VII. (1800—1823). Navaja J. Mathieu-Rosay, *Chronologie des papes*, Alleur, Marabout, 1988, 445.

<sup>2</sup> *Conférence des évêques de France, déclaration au sujet du bicentenaire de la Révolution française*, v: *La documentation catholique*, 1988, 1143.

<sup>3</sup> V prvi Apologiji očita Justin (100-165) cesarju, da so ljudje obsojeni na smrt le zaradi krščanskega imena. »Ime ni ne dobro ne slabo: soditi je treba dejanja, ki so z njim povezana. (...) Gledano po pameti, ime ne more biti razlog za pohvalo ali grajo, če ni mogoče najti v dejanjih ničesar hvalevrednega ali zločinskega.« (I.,4). Poudarja, da so kristjani lojalni državljani, saj so »prvi pri plačevanju davkov in prispevkov (...) in to po Kristusovem naročilu. Mi častimo samo Boga, toda v vsem drugem pa vas radi ubogamo.« (I., 17). Prav zaradi svojega Boga so kristjani tujec v rimskem političnem sistemu. Justin se tega zaveda: »Ljudje nas razglašajo za ateiste. Da, gotovo, to priznavamo, smo ateisti teh samozvanih bogov, toda mi verujemo pravemu Bogu, očetu pravičnosti, modrosti in drugih kreposti, v katerem se ne mešata dobro in zlo. Z njim častimo (...) Sina, ki je prišel od njega (...) in preroškega Duha.« (I., 6).

<sup>4</sup> J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social*, VIII.

<sup>5</sup> C. Lefort, *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 175.

<sup>6</sup> F. Furet, D. Richet, prav tam, 9.

<sup>7</sup> F. Furet, D. Richet, prav tam, 127.

<sup>8</sup> Mgr. P. Eyt, *L'Eglise, La Révolution française et les révolutions*, v: *Communio*, XIV, 3-4, 1989, 115.

<sup>9</sup> Prim. F. Lefebvre, *La grande peur de 1789, suivi de Les foules révolutionnaires*, Paris, Armand Collin, 1988, 272.

<sup>10</sup> F. Furet, D. Richet, *La révolution française*, Paris, Fayard, 1973, 101.

<sup>11</sup> F. Furet, D. Richet, prav tam, 101.

<sup>12</sup> Y.-M. Hilaire, *Droits de l'homme, droits de la personne*, v: *Communio* XIV, 3-4, 1989, 143.

<sup>13</sup> Deklaracija je razglašena »v navzočnosti in pod zaščito najvišjega Bitja«. Izraz najvišje Bitje ne pomeni nikakršnega deističnega boga, marveč je del krščanskega besednjaka v 17. in 18. stoletju. Deističen odtenek dobi šele pri Robespieru. Prim. J. Deprun, *A la fête de l'Être suprême: 'les noms divins' dans deux discours de Robespierre*, v: *Annales historiques de la Révolution française*, n. 2/1972; isti avtor, *De Descartes au romantisme*, Paris, 1987, 157-176.

<sup>14</sup> Navaja F. Furet, D. Richet, prav tam, 131.

<sup>15</sup> Fille aînée de l'Eglise - prvorojena hči Cerkve - je bila namreč ponosna na svojo precejšno neodvisnost od Rima in skrbno varovala galikanske posebne pravice pred rimskim centralizmom.

<sup>16</sup> Navaja F. Furet, D. Richet, prav tam, 133.

<sup>17</sup> F. Furet, D. Richet, prav tam, 170.

<sup>18</sup> V prikazu cerkvene reakcije na Kleriško civilno ustavo se opiram na razpravo J. Chaunu, *La Constitution civile du Clergé*, v: *Communio*, n. XIV, 2-3, 1989, 34-46. Cerkvnenih dokumentov ne navajam posebej, ampak le avtorjeve izvirne misli. Ko je bila moja razprava že napisana, je izšel v *Etudes* 9 (1990) 249-292 članek *La Constitution Civile du Clergé*, kjer René Moulinas predstavlja miselnost poslancev in jedro spora s Cerkvijo. Njegov prikaz dodatno osvetli totalitarno miselnost poslancev in razloge za njihovo nesposobnost, da bi bili zrelativizirali lastno politično moč.

<sup>19</sup> Navaja J. Chaunu, *La Constitution civile du Clergé*, v: *Communio*, n. XIV, 2-3, 1989, 38.

<sup>20</sup> J. Chaunu, prav tam, 42.

<sup>21</sup> Abbe Sicard, *L'ancien clergé de France: les évêques pendant la Révolution*, t.2, Paris, Lecoffre, 1899, 502.

<sup>22</sup> H. Taine, *Les origines de la France contemporaine*, t.1, Paris, Robert Laffont, 1986, 439.

<sup>23</sup> Navaja J. Mathieu-Rosay, prav tam, 440.

<sup>24</sup> Navaja J. Mathieu-Rosay, prav tam, 444.

<sup>25</sup> Navaja J. Mathieu-Rosay, prav tam, 444.

<sup>26</sup> Mgr. P. Eyt, prav tam, 118.

<sup>27</sup> Navaja P. Pierrard, *Eglise et la Révolution, 1789-1889*, Paris, Nouvelle Cité, 1988, 84.1.

<sup>28</sup> Navaja M. Boffa v: *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Paris, Flammarion, 1988, 665.

<sup>29</sup> Mgr. P. Eyt, prav tam, 118.

<sup>30</sup> Navaja J. Mathieu-Rosay, prav tam, 455.

<sup>31</sup> Navaja P. Pierrard, *Eglise et la Révolution, 1789-1889*, Paris, Nouvelle Cité, 1988, 136.

<sup>32</sup> J. Mathieu-Rosay, prav tam, 462.

<sup>33</sup> Jean-Paul II., *Homélie à la Messe de Bourget, 1er juin 1980*, v: *La documentation catholique*, 1980, 585.

<sup>34</sup> B. Plongeron, *L'Eglise et les Déclarations des droits de l'homme au dix-huitième siècle*, v: *Nouvelle revue théologique* 101 (1979) 372-373.

<sup>35</sup> Navaja Mgr. P. Eyt, prav tam, 122.

<sup>36</sup> 36 Prim. C. Lefort, *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 1981; *Essais sur la politique*, Paris, Seuil, 1986.

*Anton Štrukelj*

## Poslanstvo redovnikov v spremenjenih razmerah in možnosti za vrnitev k prvotni karizmi ustanoviteljev\*

Za začetek naj navedem odlomek iz preroka Ezekijela, saj slikovito označuje tudi naš današnji položaj in nakazuje novo upanje: »Roka Gospodova je prišla nadme. Gospod me je peljal ven ter me postavil sredi doline, ki je bila polna mrtvaških kosti. Vodil me je krog in krog mimo njih. In glej, bilo jih je silno veliko po dolini; bile so zelo suhe. Vprašal me je: 'Sin človekov, ali bodo te kosti oživele?' Odgovoril sem: 'Vsemogočni Gospod, ti veš.'

Tedaj mi je rekel: 'Prerokuj nad temi kostmi in jim reci: Suhe kosti, čujte Gospodovo besedo! Tako govori vsemogočni Gospod tem kostem: Glejte, pošljem duha, da oživite! Dam svojega duha v vas, da oživite in vas zopet naselim v vaši deželi. Tedaj spoznate, da sem jaz, Gospod, to rekel in izpolnil', govori Gospod« (Ezk 37, 1-5.14).

Ko je prerok Ezekijel prejel to besedo, je živel v izgnanstvu med svojimi rojaki, daleč proč od svoje domovine Izraela. Položaj se je zdel popolnoma brezizhoden. Nobenega upanja ni bilo, da bi se kaj spremenilo. Vse je zamrlo. Tako se je zdelo. V tem brezupnem položaju zasveti luč: Bog bo izlil svojega oživljajočega Duha in pobite kosti bodo spet zaživele.

Te spodbudne besede so sporočilo tudi za nas. To so besede za vso Cerkev, za vse ljudi in celotno stvarstvo. To so preroške besede, ki zgovorno osvetljujejo naš sedanji zgodovinski trenutek. Bog je obiskal svoje ljudstvo, »da razsvetli te, ki sede v temi in smrtni senci, da naravna naše noge na pot miru« (Lk 1, 79).

Letošnji redovniški dan je posvečen zelo živi tematiki: »Poslanstvo redovnikov v spremenjenih razmerah in možnosti za vrnitev k prvotni karizmi.« Med današnjim poslanstvom redovnikov in prvotno karizmo redovnih ustanoviteljev obstaja živa povezanost. To je povezanost med reko in njenim izvirom, ki trajno žubori. Svetniki so se povsem žrtvovali, pustili so se do kraja uporabiti in izrabiti v služenju tistim, »za katere je Gospod sam izrecno skrbel: za uboge, bolne, zapuščene, prizadete, razočarane in zablodele,« za vse, ki so bili potrebni kakršne koli pomoči. Da bi skrb za te ljudi tudi danes v Cerkvi ostala živa in da o tisti radikalnosti hoje za Kristusom, kakšno so prvotno uresničevali sveti ustanovitelji in ustanoviteljice, ne bi le pripovedovali, marveč jo vidno in konkretno živeli naprej, za to smo danes tukaj. K temu smo poklicani. To je vaše posebno poslanstvo.<sup>1</sup>

## 1. Med krizo in upanjem

Danes pogosto navajajo dve ugotovitvi: redovi so v krizi, redovi so aktualnejši in času primernejši kakor kdajkoli prej. V smislu teh dveh nasprotujočih si trditev hočemo na kratko razmisliti o krizi in aktualnosti redovništva v našem času.

Glede krize redov je spregovorila sinoda nemških škofij v uvodnem delu svojega dokumenta o duhovnih skupnostih. »Redove kakor skoraj vse institucije v Cerkvi in družbi je zadela kriza, ki gre pri redovih često do dna njihovega obstoja. Mnogim se smisel njihove poklicanosti znotraj njihove skupnosti, vsaj takšne kakršno doživljajo sami, ne zdi več čisto jasen. Pomanjkanje ali popoln izostanek naraščaja, izstopi, postaranost in s tem preobremenitev sedanjega in mlajšega rodu so značilnosti trenutnega položaja. Tako podoba sedanjih redov ne deluje več privlačno. Samostani in redovniki sodijo za mnoge, tudi za prepričane kristjane, v poseben svet. Le nekateri se še zavedajo, kakšen pomen imajo ne le novejših skupnosti, ampak tudi redovi v trenutnem procesu preobrazbe Cerkve«in sveta.<sup>2</sup> Najhujša je kriza identitete, ki jo v globini določata pomanjkanje duhovnosti in molitve. To nas preseneča, saj vemo, da je zadnji cerkveni zbor tako izčrpno govoril o redovniškem življenju kakor le malokateri koncil poprej. Ista sinoda navaja nekatere razloge krize: Vzroki za to so mnogoplastni. Prepad med svojstvenim samostanskim svetom in sodobno družbo je postal prevelik. Ponekod še vedno težko prenašajo neizogibno napetost med karizmo in institucijo. Prenova redovniškega življenja, ki jo je naročil drugi vatikanski cerkveni zbor, ponekod še ni prinesla vidnejših sledov. Znatne negotovosti so nastale bodisi s prenatrago opustitvijo dragocenih izročil bodisi s krčevitim oklepanjem preživelega. Nove pobude in poskuse otežuje pomanjkanje jasno zastavljenih ciljev v skupnosti. Bojazen pred trajno vezanostjo in tudi dvom, ali življenje v samostanu pušča dovolj prostora za uresničenje osebnosti, mladim ljudem otežuje odločitev za takšen poklic.«<sup>3</sup>

Kljub navedenim težavam pa nikakor ni mogoče prezreti, kako si redovi zelo resno prizadevajo, da bi se prenovili v življenju in duhovnosti, ter si zastavili nove naloge v duhu evangelija in svojih ustanoviteljev. Mnogi iščejo ustrezne oblike svojega apostolskega delovanja. Redovniki se zavestneje posvečajo poglobljeni molitvi in skupnemu življenju. Priznanje gre številnim redovnikom in redovnicam, ki so v vseh teh letih, ne glede na uspeh ali zavračanje in celo preganjanje, velikodušno in zvesto vztrajali v svojem poklicu. Morda bodo prav te žrtve in molitve ostarelih vir nove rodovitnosti. Zaupati je treba v božje delovanje. Sveti Duh deluje tudi danes, in sicer morda prav v tistih skupnostih, ki so šle skoz hude viharje. »Čas je poln stisk. A vendar ni Kristus še nikoli hodil mogočnejše skoz zemeljski čas,« je zatrdil kardinal J. H. Newman. Prav danes, ko se dozdeva, da je Kristusova stvar in tudi hoja za Kristusom v smrtnem boju, je prihod Svetega Duha razločnejše občuten in služenje bratom dragocenejše, privlačnejše in lepše kakor kdajkoli. »Težave, velike težave so vedno bile; ne smemo misliti, da so le v našem času. Toda v velikih krizah Cerkve so bili ravno redovi tisti, ki so odločilno prispevali k prenovi.« Te besede navaja kardinal Avguštin Mayer, ki ima kot bivši tajnik kongregacije za redovništvo in svetne institute nedvomno širok pregled nad današnjim stanjem v Cerkvi in svetu.<sup>4</sup>

Bolj kakor vsi pojavi krize je danes na mestu beseda upanja in zaupanja. V tej pozitivni naravnosti naj bosta vsaj v glavnih potezah nakazana utemeljitev in pomembnost redovništva. Balthasar pravi, da ima redovništvo za najpomembnejšo postavko v današnji Cerkvi. A ne samo redove, temveč sploh življenje po

evangeljskih svetih. »Polnost subjektivne hoje za Kristusom je v evangeljskih svetih.«Vsaka pristna reforma Cerkve in prvotnega duha evangelija izhaja vedno iz Jezusovih svetov. »Življenje evangeljskih svetov bo ostalo čuvar neokrnjenosti in celovitosti evangelija vse do konca sveta. Cerkev bo v vsaki dobi tako živa, kakor bodo v njej živi aktivni in kontemplativni redovi. Kajti Kristusov svet in svetost sta v najbolj notranjem odnosu.«<sup>5</sup>

Kristus ni le najvišji vzor življenja po evangeljskih svetih, ampak je to življenje samo. Kar svetuje svojim učencem, izvršuje najprej sam. Njegovo bitje je večna zaobljuba Očetu, tako da postaja v občestvu Svetega Duha Očetova popolna podoba. To, kar Jezus povzema in priporoča v evangeljskih svetih, je substanca njegovega lastnega življenja.

Začnimo pri devištvu: Jezus in njegova mati nista imela »izkustva« zakona, razen v vzvišenem smislu, ki je vsebovan znotraj njunega devištva. Ta smisel je ne samo duhoven, moralen, ampak tudi realen, še več, učlovečeni smisel: Marija postane mati kot *devica* (in nikakor ne narobe). Kot učlovečeni, a deviški postane Kristus ženin »telesne« Cerkve, ki pa more biti telesna le, ker je deviška. Kdor torej resno trdi, da deviškemu kristjani *manjka* človeško ali krščansko izkustvo, ta se spozabi neposredno nad Kristusom in Marijo in zakonitostjo skrivnostnega telesa, v katerem so udje po milosti deležni izkustvenih oblik Glave. Isto velja glede uboštva, saj človeku res ni treba imeti posesti, da bi vedel, koliko so zemeljske stvari vredne v dobrem kakor v slabem. Tudi Kristus je za nas živel v popolnem uboštvu. To velja najgloblje glede pokorščine, ki je bila naravnost povzetek Kristusovega življenja na zemlji in ravno ter izključno tisto, s čimer je odrešil in nazaj obrnil svet, ki je bil v nepokorščini odpadel od Boga. Kdor ni voljan iti v to poslednje in najbolj skrito, tisti pač nikoli ne bo ničesar razumel. Kristus ni sledil svojemu višjemu navdihu, tudi ne kot človek svojemu lastnemu božanstvu, ampak Svetemu Duhu, da ga je vodil in mu je razkrival Očetovo voljo in ki je bil tako kakor Oče *druga* oseba. In Sinova rodovitnost in odrešilnost sta bili samo v tem, da se je iz ljubezni do Očeta brezmejno in brezpogojno odpovedoval lastni volji, da bi bil tako v popolni odprtosti za Očeta pripravljen na vse. V tem smislu je bila tudi Marija s svojim »zgodí se«, ki ga je sprejela prav tako brezmejno, prva kristjanka.

To trinitarično skrivnost je Kristus podaril naprej svoji Cerkvi v evangeljskih svetih. V svojem bistvu so sveti neodstranljivi, z njimi Cerkev stoji in pade. Kdor se jih zločinsko dotakne, ne da bi morda to vedel, so dotakne skrivnosti, ki je v osrčju Cerkve. In kdor v kakem času slabi njihovo svetlobno moč, neposredno in nujno poškoduje svetlobno moč Cerkve.

Redovniški stan je bil in bo ostal najodličnejša oblika hoje za Kristuom, to je, nedeljenega služenja Kristusovemu odrešenjskemu poslanstvu. Redovniški stan ostaja — od svojih prvih velikih oblikovalcev Antona in Pahomija dalje — bolj ko vsi drugi življenjski izrazi Cerkve najpristnejši učinek evangeljskega duha. Zato »Cerkev ljubosumno bdi nad pristnim duhom svojih redov; in kakor se zelo veseli ob njihovi mnogoterosti, tako močno hoče v vsakem od njih prepoznati pristnega duha evangelija. Iz dvatisočletnega izkustva Cerkev danes ve — tudi če se zdi, da mnogi kristjani na to pozabljajo — da vsa 'Propaganda fidei' in sleherna organizacija v cerkvenem območju ostaja navsezadnje brezplodna, če ne stoji zadaj življenjska moč molitve in žrtve, ki se kot poslušna, uboga in čista ljubezen hrani iz izvirov križane ljubezni božjega Sina.«

Ker je bistvo Boga neskončna rodovitnost, je uboštvo le izraz bogastva ljubezni, devištvo le izraz rodovitnosti ljubezni in pokorščina le izraz svobode v slu-

ženju. »Kdor ljubi, bo imel za svojo najvišjo *svobodo* to, da ne izvršuje svoje volje, ampak voljo ljubljenega. Svoje največje *bogastvo* bo videl v tem, da nima ničesar razen tega, kar mu podarja ljubljene. In kot svojo najvišjo *rodovitnost* bo cenil to, da more biti kakor posoda, ki je pripravljena za vsako oplajajoče seme ljubljenega.« Zato je treba vedeti, da »nihče ni svobodnejši, kakor kdor je poslušen Bogu; nihče ni rodovitnejši, kakor kdor je čist; nihče ni bogatejši, kakor kdor ne more imeti v posesti ničesar lastnega.«

## 2. Redovi iščejo svoj prostor v današnjem svetu in Cerkvi

Ali je bilo v Cerkvi, v njeni zgodovini zadnjega tisočletja, kljub vsem nemirom kaj trdnjega kakor redovi? Ali se niso redovi v vseh nazadovanjih zaradi notranje zaspanosti vendarle vedno znova prenovili in prestali vse viharje časa? Pomislimo samo na francosko revolucijo, ki je redovništvo v srednji in zahodni Evropi skoraj zadušila. In danes kar naenkrat, tako rekoč čez noč, ta negotovost! Koncil je hotel prenovo redovniškega življenja; nastal pa je pravi vihar. Tega silnega prenovitvenega vrenja v celotni Cerkvi seveda ni mogoče ločevati od izredno naglih sprememb v družbi. Nemir in negotovost, iskanje novih oblik sožitja, prizadevanje za spravo in polaganje novih temeljev za bolj humano prihodnost — vse to je tudi usoda redovnikov v našem svetu in Cerkvi. Ljudje hočejo boljši svet. Kdo jim bo pokazal pot in sredstva pri uveljevanju pravičnosti in solidarnosti? Ali nimajo prav redovniške skupnosti pri tej graditvi bolj božjega in s tem bolj človeškega sveta nenadomestljivo vlogo?

Redovi iščejo svoje mesto v današnjem svetu in Cerkvi. V nasprotju z razsvetljenstvom — ob koncu 18. in začetku 19. stoletja — so si redovi pridobili ugledno mesto v družbenem dogajanju. Potrebe tedanjega časa — zlasti vzgoja mladine in skrb za bolne ter ostarele — so narekovale ustanovitev številnih kongregacij. Samo v obdobju 15 let (1850 do 1865) je iskalo 150 kongregacij potrditev pri sv. sedežu. Te skupnosti so tudi pri nas opravile velikansko delo.

Po zadnji vojni se je položaj pri nas kakor tudi v drugih socialističnih deželah bistveno spremenil. A tudi v najhujših razmerah ni vse propadlo. Nasprotno. »Pri vsej nesreči, nad katero vzdihujemo, ni šlo katoliški Cerkvi še nikoli bolje kakor zdaj, seveda če gledamo na to, kar je bistveno.« Te besede je zapisal Adam Möhler ob skoraj popolnem uničenju stare cerkvene ureditve v Nemčiji spričo sekularizacije v prvi polovici prejšnjega stoletja.<sup>6</sup> V nekem pogledu veljajo njegove besede tudi za naše povojne razmere. Kaj bomo rekli še za Cerkev v Sovjetski zvezi in drugih komunističnih režimih? Kdo bo spet pozidal porušene cerkve in samostane? Kdaj se bodo ljudje spet zbirali k čudovitemu bogoslužju? Kdo bo oživil zamrlo petje na Sinaju? Zdi se, kakor da se je po sedemdesetih letih končalo še eno babilonsko suženjstvo. »In peklena vrata je ne bodo premagala...«

Danes je treba popraviti nastalo škodo in ozdraviti globoke rane. Pri mnogih naših sodobnikih ugotavljamo, da so izgubili čut za Boga in sploh za duhovne vrednote. Redovniki morajo poznati stiske soljudi, da bi jim mogli služiti. Redovniške skupnosti morajo morajo danes v spremenjenih razmerah iskati svoj prostor v Cerkvi in v svetu ter izpolniti svoje poslanstvo v skladu s svojim prvotnim poslanstvom.

J. B. Metz pravi v svoji znani knjigi *Zeit der Orden*, da bi morali biti redovi na osnovi hoje za Kristusom, ki jih obvezuje, da se zavzemajo za uboge, zatirane in brezpravne, »apokaliptičen trn v meso«, »šok terapija Svetega Duha za vesoljno Cerkev«. <sup>7</sup> Res, kolikokrat so to že bili in naj bodo to še naprej. Toda ali moremo

to sami narediti ali celo programirati? Ali za to zadostuje že poklicanost k hoji za Kristusom po poti evangeljskih svetov? Ali si moremo predstavljati, da bi bil asiški ubožec božji izzivalec? Čeprav mu je Križani naročil, naj popravi razpadajočo Cerkev, in se je tega prenovitvenega dela tudi lotil, je bil vendar Križani njegovo vse. »Zdi se mi,« pravi letos umrli jezuit Friedrich Wulf, urednik revije Geist und Leben in odličen poznavalec redovništva, »da je jedro redovniške poklicanosti v tem, da se s Kristusom razlastimo, da nočemo več razpolagati sami s seboj, ampak se damo na voljo. Da ne programiramo sami božjega dela, ampak se damo na voljo v upanju, da bomo vedno znova zaslišali božji glas in ga oznanjali. Bog sam naj nas vpreže in nas pošlje, kamor hoče. Ob takšnih ljudeh bi se spet mogli naučiti upanja. Morda nam bo Bog poslal tudi preroke, svetnike, a zanje moremo le moliti. Bog tudi danes ni daleč od nas«. <sup>8</sup>

### 3. Puščava ali tržnica

V čem je osnovno, bistveno in neodtujljivo poslanstvo duhovnih skupnosti? Temeljno poslanstvo duhovnih skupnosti je v tem, da so kot skupina, ki ima svoj izvor v evangeljskem klicu k hoji za Kristusom, s svojim načinom življenja in s svojim služenjem Bogu in ljudem živo znamenje in orodje odrešenja, ki je nastopilo s Kristusom. Ta naloga obvezuje vse skupnosti, da vsaka po svoje živi evangelij.

Skupna sinoda nemških škofij takole opredeljuje vlogo duhovnih skupnosti v Cerkvi: »Duhovne skupnosti so bile često božji klic njihovemu času. Prav v njihovih začetkih in tam, kjer je izvir ostal živ, so iz njih izšle trajne pobude. Duhovne skupnosti so bile celice krščanske prenove, bile so občestva molitve. Lotevale so se novih nalog, ki so bile za poslanstvo Cerkve življenjskega pomena in so se posvečale reševanju vprašanj in stisk svoje dobe. Sedanji nemir kliče po podobni pomoči. Ko ljudje iščejo smisel življenja, pričakujejo od duhovnih skupnosti orientacijo, versko spodbudo, navajanje k molitvi in meditaciji, pričevanje bratrskega sožitja in odprtost do soljudi. Njihov odnos do imetja, spolnosti, uspeha, življenjske blaginje in kariere naj opozarja na tisti red vrednot, ki ustreza evangeliju.« <sup>9</sup>

Tako je torej zarisano osnovno poslanstvo redovniških skupnosti v Cerkvi in svetu. Glede tega, kako so uresničevali to poslanstvo, je bilo vseskozi veliko raznovrstnih oblik. V jedru pa je vse te oblike življenja in delovanja mogoče povzeti v dve načelni usmeritvi. Ali naj redovnik služi Bogu in ljudem v »puščavi ali na tržnici«? V zahodnem meništvu je vedno obstajala napetost med obojima. Ali naj se menih umakne v puščavo, da bi molil in bil sam z Bogom? Ali naj se napoti med ljudi, da bi se zavzemal zanje? Ta napetost je res problem in redovnik se mora učiti, da ga zna reševati sam zase, a o problemu mora vedno znova premišljevati vsaka skupnost, da bo mogla dati prednost ustreznemu.

Drugi vatikanski cerkveni zbor v svojem odloku Perfectae caritatis poziva redovnike, da se spet zamislijo v svoje začetke, da znova odkrivajo in premislijo duha svojih ustanoviteljev, kako bi nam ti v potrebah modernega sveta mogli biti v pomoč. Izzivalna naloga! <sup>10</sup>

Ali je možna pot, po kateri bi mogli združevati akcijo in kontemplacijo? V nekem smislu obstaja samo takšno krščansko delovanje v svetu, ki izvira iz kontemplacije. Mati Terezija, redovnica, ki je 27. avgusta letos dopolnila osemdeset let, je takole izrazila svojo najglobljo željo po molitvenem življenju: »Smo kongregacija kontemplativnih redovnic sredi sveta. Ko ne bo več ubogih, lačnih in gobavih, se bomo mogle umakniti v samostan, da bi se popolnoma posvetile molitvi.« Ta

njena osnovna naravnost je hkrati učinkovita tudi v socialnem, ekumenskem in evangelizacijskem pogledu. Ne le delo, ki ga mati Terezija opravlja s svojimi sestrami, ampak njena prežetost s Kristusom prevzame in pretrese ljudi. To je pričevanje, ki gre onkraj statistično ugotovljivih podatkov. Njena kongregacija obstaja štirideset let in šteje 424 hiš s 3.500 sestrami, ki delujejo v 95 deželah.<sup>11</sup>

A kot rečeno, zunanji podatki niso tako pomembni. »Kar je v nas, je večje kakor mi. Torej je vsebina večja kakor posoda. Če se posoda pri tem razbije ali vsebina samo razlije, je vseeno. Samo eno je pomembno: to, da podajamo sporočilo naprej,« je rekla A. von Speyr.<sup>12</sup>

Podobno misel je izrazila sv. Terezija iz Lisieuxa: »Najbolj vneti kristjani, duhovniki, mislijo, da pretiravamo, in da bi morale služiti z Marto, namesto da žrtvuemo Gospodu posodo svojega življenja z vsem vonjem, ki je zaprt v njej. A kaj zato, če posode počijo, ko tolažimo Jezusa in ko je svet primoran, naj hoče ali ne, zaznati vonj, ki se razliva iz njih in čisti okuženi zrak, ki ga v nekom diha naprej.«<sup>13</sup>

#### 4. Karizme ustanoviteljev

Podnaslov Karizme ustanoviteljev je zelo značilen. O teologiji redovnih ustanoviteljev so začeli govoriti sorazmeroma pozno.<sup>14</sup> René Laurentin pripominja, da v teoloških slovarjih in leksikonih, ki so izšli v prvi polovici našega stoletja, sploh ni najti besede karizma.<sup>15</sup> Po drugem vatikanskem cerkvenem zboru pa se je teološko razmišljanje o karizmah polagoma poglobilo. V katoliškem območju nedvomno pripada Karlu Rahnerju zasluga, da je obrnil pozornost na to tematiko tako pri teologih kakor pri celotni Cerkvi.<sup>16</sup> Danes je razpravljanje o karizmah<sup>17</sup>, o karizmatični razsežnosti novih cerkvenih gibanj<sup>18</sup> in celo o karizmi in cerkvenem pravu<sup>19</sup> v teologiji zelo živo.

Zadnji koncil je uporabljal besedo karizma enajstkrat, iz nje izvedeni pridevnik karizmatičen pa trikrat. Poleg tega gre večinoma le za kratke pripombe, z izjemo dveh mest, ki sta ekleziološko res pomembni. »Te karizme, bodisi izredne bodisi tudi preprosteje in bolj razširjene, so potrebam Cerkve nadvse primerne in koristne« (C 12,2). »Pastirjem pripada naloga, da sodijo o pristnosti in pravilni uporabi teh karizem, ne da bi Duha ugašali, marveč da bi vse preskušali in ohranjali, kar je dobro (prim. 1 Tes 5, 12. 19. 21)« (LA 3,3). Teološki pomen nauka zadnjega koncila o karizmah je vsekakor velik.<sup>20</sup>

Janez Pavel II. je že v svojem prvem nagovoru vrhovnim predstojnikom moških redov poudaril pomembnost karizem redovnih ustanoviteljev: »Vsak od vaših redovnih ustanoviteljev je imel po navdihu Svetega Duha, ki ga je Kristus obljubil svoji Cerkvi, posebno karizmo. Za Kristusa je bil izredno 'orodje' v njegovem odrešenjskem delu, orodje, ki prav na ta način živi dalje v zgodovini človeštva. Cerkev je te karizme polagoma sprejemala, jih presojala in, če jih je imela za pristne, se je zanje zahvaljevala Gospodu ter jih skušala 'ohraniti' v življenju skupnosti, da bi mogle obroditi vedno več sadov.«<sup>21</sup> Papež vedno znova poudarja zvestobo karizmi redovnega ustanovitelja.

»Biti zvest karizmi ustanovitelja pomeni biti zvest duhu svojih ustanoviteljev, njihovim evangelijskim namenom ter zgledu njihove svetosti,« je zapisano v apostolski spodbudi Pavla VI. »O obnovi redovniškega življenja.«<sup>22</sup>

Prvi opis karizme najdemo v dokumentu Navodila za odnose med škofi in redovniki v Cerkvi. Tam je zapisano: »'Karizma ustanoviteljev' se javlja kor 'sad Duha', ki prehaja na njihove učence, da jo živijo, hranijo, poglobljajo in stalno razvijajo v soglasju s Kristusovim telesom, ki nenehno raste.«<sup>23</sup>



Neredko se zgodi, da karizma nekako preseneti ljudi. S seboj prinaša nekaj tako novega, da ljudje tistega časa na to novost sploh niso pripravljene. »Karizme niso podeljene tjavdan. Bog jih marveč podarja za potrebe in stiske svoje Cerkve, v vsakokratni zgodovinski sedanosti. Če karizme izvirajo od Boga, potem večinoma ne plavajo skupaj z modnimi tokovi, ampak vse prej, vsebujejo protistrupe in zdravila za nevarnosti časa.«<sup>24</sup>

To Baltasarjevo misel najdemo tudi v pravkar omenjenem cerkvenem dokumentu: »Vsaka pristna karizma ima v duhovnem življenju Cerkve nekaj resnično novega in nekaj dejavnih pobud, ki se včasih zde nadležne in povzročajo celo težave; ni namreč vedno lahko takoj prepoznati delovanje Svetega Duha.

Vsaki ustanovi lastna karizmatična narava zahteva tako od ustanovitelja kakor od njegovih učencev, da nenehno preverjajo, če so zvesti Gospodu, sprejemljivi za navdihe njegovega Duha, modro pozorni na razmere in znamenja časa, pripravljene vključiti se v Cerkev in se podrediti hierarhiji, drzni v pobudah, stanovitni v darovanju ter ponižni pri prenašanju nasprotovanj; pravo razmerje med resnično karizmo, ki meri na nekaj novega, in trpljenjem predstavlja zgodovinsko stalnico: to je povezava med karizmo in križem. Ne da bi kakor koli hoteli opravičevati nerazumevanje, je ta stalnica nad vse koristna pri presoji, ali je poklic pristen.

Seveda tudi navadnim redovnikom ne manjka darov, ki tudi izhajajo iz Duha, da bi z njimi v občestveni edinosti in v skrbi za prenavo bogatili, razvijali in pomlajevali življenje v ustanovi. Kako je s temi darovi in kdaj se prav uporabljajo, se pa vendar presoja po tem, v kakšnem soglasju so z občestvenim načrtom ustanove ter s potrebami Cerkve po sodbi zakonite oblasti.»<sup>25</sup>

Zvestoba duhu ustanovitelja, zvestoba karizmi vključuje ustvarjalnost in terja živo sodelovanje tistih, ki hočejo nadaljevati ustanoviteljevo delo. »Karizmatična narava redovnega življenja se popolnoma sklada s plodno iznajditeljsko in ustvarjalno dejavnostjo.«<sup>26</sup> Ustanovitelja ne bi pravilno razumeli, če bi samo posnemali in kopirali tiste metode, ki jih je on uporabljal v svojem času. Karizma je kakor drevo, ki raste in vsako leto znova rodi nove sadove.

Odnos med karizmo, lastno kakemu redu ali duhovni skupnosti, in vsako posamezno generacijo redovnikov je podoben odnosu med skladateljivim genijem in nadarjenostjo izvajalca skladbe. Čim bolj se izvajalec približa skladateljevemu duhu, tem bolje interpretira, poustvarja skladbo. Prvotna skladateljeva inspiracija navdihuje tudi njega. To je očitno pri velikih poustvarjalcih in dirigentih.

Razen redkih izjem so morali tudi veliki glasbeniki v šole. Podobno so tudi prenekateri redovni ustanovitelji svoje zamisli preverjali in dopolnjevali ob drugih ustanovah, ki so jih obiskovali, študirali njihova pravila itd. Redkokatera stvar pade z neba.

H. U. von Balthasar je že pri petih letih igral Mozarta. Pozneje je večino svojega časa posvečal prav glasbi, modroslovju in literaturi, dokler ni doživel posebnega božjega klica, naj hodi za Kristusom. Potem je tudi svoj gramofon podaril drugim. Že dolgo ga namreč ni več potreboval. V duhu je imel pred očmi partituro vseh Mozartovih oper, ki jih je znal na pamet. V ušesih mu je natanko po partituri zvenela čudovita glasba.<sup>27</sup> Tako je tudi vsak redovnik poklican, naj si globoko v srce zapiše Gospodovo postavo in tudi duha svoje družbe.

Nekega dne pride uboga žena k Frančišku Asiškemu in ga v svoji stiski prosi za pomoč. »Kaj misliš,« vpraša Frančišek brata Petra, »kaj bi ji mogli dati?« Brat odgovori: »Ničesar nimamo pri hiši. Ne vem, iz česa bom nocoj skuhal večerjo. Edino, kar še imamo, je Sveto pismo. A tega potrebujemo za vsakodnevno skupno molitev.« Frančišek mu reče: »Daj ji Sveto pismo. Naj ga proda in si omili svojo bedo.

Kajti v tej knjigi je zapisano, da moramo pomagati ubogim. Bogu je bolj všeč, če Sveto pismo podarimo in storimo, kar v njem piše, kakor če ga le beremo».<sup>28</sup>

Ali znamo biti tudi mi tako domiselni, tako ustvarjalni in predvsem tako dosledni? V evangeljski radikalnosti je svoboda.

## 5. Karizme ustanoviteljev v našem služanju

Karizma ustanoviteljev je vedno tudi odgovor na izzive določenega trenutka in ustreza potrebam božjega kraljestva v zgodovini. Redovni ustanovitelji so prisluhnili božjemu klicu in hkrati kot božje orodje služili judem. Bili so utelešeni odgovor na klice sveta in potrebe po prenovi Cerkve. To so bili ljudje, ki so se brez pridržka dali na voljo Bogu. Služili so brez strahu, da bi kaj izgubili, saj so že prej dali vse, izročili so sami sebe, razlastili so se. »Kdor svoje življenje izgubi, ga bo našel.«

Tu želim omeniti dve konstanti: molitev in prenavo. V zgodovini redov je bilo vedno tako: Čim bolj je bil kak red apostolsko dejaven, tem bolj so bili ustanovitelji redov pozorni na to, da utrdijo svoje sinove v prvotnem duhu, da se zaradi ljubezni do Boga odpovedujejo vsemu. »Čim bolj zunaj v svetu je krščansko poslanstvo, tem bolj notranje mora biti poslani utrjen v Bogu, če naj poslanstvo uspe.« Bolj kakor zunanji apostolat, dela ljubezni in človekoljubja v vsakršni obliki, bolj kakor kulturno delovanje, brez katerega Zahod ne bi bil to, kar je, je pomembno skrito življenje poklicanih za odrešenje sveta. To je jedro Bogu posvečenega življenja; in tako postane redovništvo zaklad, ki ga je Bog zaupal Cerkvi za odrešenje sveta.<sup>29</sup>

Pri redovnikih sploh ne bi smelo biti omahovanja: ali Bog ali delovanje v svetu. Saj je jasno, da vsa kristjanova dejavnost izhaja iz žive povezanosti s Kristusom: »Brez mene ne morete ničesar storiti.« Za redovnike zato še posebej velja, da se morajo umikati svetu, da bi mogli biti v njem še učinkoviteje navzoči. To je razločilna poteza krščanstva od začetka naprej. »Krščanska dejavnost je smela obstajati samo tam, kjer so razumeli prvotnejše poslanstvo, namreč poslanstvo pritrditve kontemplaciji in skupni hoji v trpljenje.« Molitev je po besedi sv. Terezije Deteta Jezusa tista Arhimedova točka, s katere je mogoče dvigniti svet s tečajev. Mala Terezija je spoznala, da se molitev kot pristen izraz brezpogojne pripravljenosti uresničuje v 'srcu Cerkve' in je pridružena neskončni rodovitnosti marijanske pritrditve. Ta molitev kot najbolj notranja vzmet podeljuje vsej zunanji dejavnosti Cerkve njeno brezpogojno rodovitnost.

To osnovno zakonitost moramo imeti pred očmi tudi tedaj, kadar načrtujemo in uresničujemo apostolske naloge. Poleg tega pa se moramo prav danes zavedati, kako z novimi možnostmi delovanja narašča tudi nevarnost, da bi se sredi svojega služanja preveč približali duhu tega sveta. Nadškof dr. Šuštar je za Dies sanctificationis v Stični 6. 6. 1990 za izhodišče svojega premisslavljanja vzel prav to apostolovo svarilo: »Nikar se ne prilagajajte miselnosti tega sveta, ampak se tako preobrazujte, da boste prenavljali svojega duha. Tako boste lahko razpoznavali, kaj hoče Bog, kaj je dobro, njemu všeč in popolno« (Rim 12,2). Razlikovati moramo med pravim, dobrim in potrebnim prilagajanjem ljudem, razmeram, nalogam, kulturi, razvoju, skrbem, jeziku in govorjenju, da se ne bi odmikali ljudem. Hkrati pa se moramo dobro zavedati, kako nevarno je napačno prilagajanje svetu in njegovim slabim vplivom. Zato imamo zelo veliko dolžnost prenavljati svojega duha.

Prilagoditev ne pomeni kompromisa; cerkveno gledano more prilagoditev pomeniti le očiščenje tistega, kar se je nabralo slabega, da bi prvotna zamisel na novo zablestela v vsej svoji čistosti prav za sedanost. To je dobra plat prilagoditve. Kdor pa se prilagaja temu svetu, postaja pokvarjena sol. »Kdor se poroči z duhom časa, bo kmalu vdovec« (S. Kirkegaard). »Kdor je preveč današnji, bo jutri že včerajšnji.«

Papež Janez XXIII. je sklical koncil zato, da bi se v Cerkvi uresničil »aggiornamento.« Dejavski namen aggiornamento, podanašjenja, so po koncilu razumeli popolnoma napačno. Cerkev naj bi se notranje tako prenovila, da bi stopila nasproti novim razmeram sveta iz svojih najizvirnejših moči. Iz podanašjenja pa so napravili pretvezo (da govorim s Pavlom, Gal 5, 13), s katero so naredili Cerkev posvetno. Papež in kardinal Ratzinger imata tukaj popolnoma prav: pokoncilskih zmed ni zakrivil koncil.»<sup>30</sup> Mi pa smo iz aggiornamento napravili »prilagoditev«, in sicer prilagoditev svetu. Ko govorimo o svetu, moramo upoštevati tisto razlikovanje, ki ga vsebuje že Sveto pismo, ko govori o svetu v dobrem in v slabem pomenu. Pravo gledanje na svet: »Bog je svet tako ljubil, da je dal svojega edinorojenega Sina, da bi se nihče, kdor veruje vanj, ne pogubil, ampak imel večno življenje« (Jn 3, 16). Prilagajamo se marveč svetu, ki Kristusa ne spozna in ne sprejema (1, 10s) ali ga celo sovraži (15, 18). To je svet v slabem pomenu, tako da nam apostol ljubezni naroča: »Ne ljubite sveta ne tega, kar je na svetu. Če kdo ljubi svet, ni v njem Očetove ljubezni. Zakaj karkoli je na svetu, poželenje mesa in poželenje oči in napuh življenja, ni od Očeta, ampak od sveta. In svet prejde in njegovo poželenje; kdor pa dela po božji volji, ostane vekomaj« (1 Jn 2, 15-17). Ali niso prav evangelijski sveti tri možnosti, kako plavati proti toku sveta in se ustavljati navedenim trem zablodam? Kakor vsi kristjani s krstom odmrjejo svetu, da bi s Kristusom živeli novo, skrito življenje v Bogu, tako se redovniki z zaobljubami še bolj zavežejo tej krstni poklicanosti. »Odmreti svetu (kakor mora to v krstu storiti in potrditi vsak kristjan) ne pomeni bežati pred svetom. V Kristusu odmrreti svetu pomeni skupaj s Kristusom se žrtvovati za svet in v njegov blagor.«

»Zato krščanski odgovor — ta edini more zadovoljiti človekovo srce — ni umovanje, ni skupek norm, ni politična ideologija. Pač pa je pričevanje Jezusa Kristusa, tukaj in sedaj, v isti stvarnosti in v isti novosti kakor pred dvatisoč leti.«<sup>31</sup>

Preden se torej lotimo svojega poslanstva v svetu, moramo upoštevati te zahteve. »Položaj Cerkve je danes izredno resen.« Zato je tudi nam namenjeno vprašanje: »Ali si pripravljen dati življenje za Kristusa?«<sup>32</sup> Tako so se nameč spraševali veliki redovni ustanovitelji, npr. sv. Ignacij Lojolski: »Kaj naj storim za Kristusa?« ali sv. Vincencij Pavelski: »Kristusova ljubezen nas priganja.«

S takšno pripravljenostjo in s takšnim notranjim razpoloženjem naj bi se tudi mi lotevali odgovornih nalog, ki nas čakajo. Danes stojimo pred vsakovrstnimi izzivi. V dialogu s svetom, v služenju človeku, v zvestobi karizmi redovnih ustanoviteljev! Ne smemo le naštevati, kaj vse so ti veliki ljudje Cerkve storili v svojem času. Danes smo na vrsti mi. Z vsemi močmi in razpoložljivimi sredstvi moramo na delo! Danes moramo storiti tisto, kar bi bili oni storili na našem mestu. Namesto golega posnemanja je treba iskati novih možnosti za nadaljevanje istega poslanstva v spremenjenih razmerah. Gotovo redovniki v svojih skupnostih razmišljate o novih izzivih časa in o možnostih, kako danes nanje odgovarjati.<sup>33</sup> Spremenjene razmere prinašajo nova upanja in nova pričakovanja. Redovniki sami upate in pričakujete, da boste mogli neovirano in v vsej polnosti zaživeti svoje poslanstvo. Prav tako pa tudi naš čas, naša Cerkev in naši ljudje od vas pričakujejo, da boste odgovorili na njihova pričakovanja in prispevali svoj nenadomestljivi delež pri

prenovi. Prav je, da se tega zavedamo. Kar morete storiti vi, tega ne morejo storiti drugi. Kar morejo storiti drugi, tega ne morete storiti vi. Vsi skupaj pa moremo in tudi moramo storiti nekaj lepega za Boga. »Ko služimo Kristusu v najbolj ubogih, moramo ostati z nogami na tleh,« pravi mati Terezija.<sup>34</sup>

Katere naloge imajo danes prednost?

— Pastoralno delovanje Cerkve dobiva nove možnosti. Redovniki so prvi poklicani k delu za etično prenovo našega naroda.

— Evangeljsko pričevanje v osebnem, cerkvenem in družbenem življenju. Prizadevanje za uveljavljanje miru in pravičnosti v svetu po evangeljskih načelih. Ali smo prepričani, da je Jezusov govor na gori najvišja in najpopolnejša oblika pravičnosti?

— Iskreno prizadevanje za spravo, medsebojno razumevanje in ljubezen v naših skupnostih in v okolici kot nenadomestljiv delež pri uresničevanju narodove sprave.

— Iz vsakodnevnega obhajanja evharistije naj bi se učili živeti v duhu odpovedi, zadoščevanja in velikodušnosti.

— Sodelovanje z vsemi ljudmi dobre volje v prizadevanju za napredek človeštva.

— Skrb za oblikovanje in pospeševanje pristne krščanske kulture, literature in umetnosti.

— Skrb za vzgojo krščanskih laikov na vseh področjih življenja

— Razločevanje duhov in prepoznavanje znamenj časov.

— Vzgoja mladih in šolstvo. Marsikje sestre že zdaj sodelujejo v šolah, predvsem pa pri vzgoji. Redovnice so pripravljene odpreti manjše otroške vrtce in skrbeti za varstvo otrok, ne samo najmanjših. Mogle bi sodelovati tudi v državnih otroških vrtcih in sicer zaradi prepotrebne verske vzgoje v teh ustanovah.

Posebno vprašanje je seveda srednja verska šola. Ali bi mogli poleg notranjega šolstva za semeniščnike in gimnazijce odpreti še kakšno drugo srednjo šolo? Vsekakor je treba misliti na šolsko-vzgojno dejavnost ter pravočasno usposabljanje kader.<sup>35</sup>

— Domovi za ostarele. Sestre so že sedaj dejavne na tem področju. S svojo požrtvovalnostjo storijo veliko dobrega in so tudi drugim zgled nesebičnega služenja bolnim in ostarelim. Za zdaj pri nas najbrž ni mogoče odpirati lastnih domov za ostarele.

— Bolnišnice. Delo redovnih sester na tem področju je zelo pomembno. V zdravstvu vlada danes kriza. V današnjih bolnišnicah pogosto ni pravega krščanskega duha, manjka pristnega človeškega, osebnega in toplega odnosa do bolnika. Aparati nikakor ne morejo nadomestiti ljubezni. To je velik izziv redovnikom in redovnicam, ki naj nadaljujejo svojo karizmo služenja in posvetitve bolnim, ostarelim in osamljenim. Posebno hudo pa je vprašanje zdravstvene etike: zdravstvo mora služiti življenju in ga varovati, ne pa uničevati!

— Kateheza. Nedvomno so doslej redovniki in redovnice že zelo veliko napravili. Katehetskopolni tečaj je usposobil številne katehete in katehistinje tudi v vrstah redovnikov in redovnic.

— Vzgoja deklet za gospodinjske pomočnice v župniščih. To bi bila zelo potrebna in koristna oblika sodelovanja in pomoči pri pastoralnem delu.

— Kategorialna pastorala. Redovniki in redovnice naj bi v duhu svoje karizme razločevanja prepoznavali nove apostolske naloge. Po vojni so se zelo posvečali v pastoralni na župnijah, redovnice zlasti v katehezi. Danes naj bi vsaka redov-

na skupnost iskala odgovore na nove izzive v duhu lastne karizme ter medsebojnega sodelovanja in dopolnjevanja znotraj krajevne Cerkve.

— Karitativne dejavnosti in apostolat med najpotrebnejšimi, obrobnimi, zapostavljenimi (kurati v jetnišnicah).

## Sklep

Kaj pričakuje krajevna Cerkev od redovnih skupnosti? Na to vprašanje je zelo jasno opozoril POZLN. Tam je med drugim rečeno, da »imajo redovne skupnosti v Cerkvi posebno in nenadomestljivo pričevanjsko mesto, kar v naši splošni zavesti ni zadosti ovrednoteno. Redovne skupnosti nastajajo iz posebnih karizem ustanoviteljev, ki so trajen vir njihovega navdiha in delovanja. Njihova naloga je, da z vsem pričujejo za evangeljske zahteve in kažejo s svojim življenjem na vero celotne Cerkve, da živi 'za novo nebo in novo zemljo'.«

Nadalje je v sklepu POZLN rečeno, »naj bodo redovne hiše res kraji in šola molitve za vso delno Cerkev, opora vernikom in zlasti duhovnikom z izžarevanjem vere, dobrote, skupnosti in bratske ter sestrinske ljubezni.«<sup>36</sup>

Redovniki naj bi torej s svojim zgledom pomagali laikom pri njihovem poslanstvu v svetu. Laik je luč sveta, duhovniki in redovniki so luč laika.

### **Povzetek: Anton Štrukelj, Poslanstvo redovnikov v spremenjenih razmerah in možnosti za vrnitev k prvotni karizmi ustanoviteljev.**

Razprava obravnava krizo in aktualnost redovništva v našem času. Veliko negotovosti je prinesla bodisi prenapeta opustitev dragocenih izročil, bodisi krčevito oklepanje preživelega. Obenem je opaziti prizadevanje redov, da bi se prenovili in si zastavili nove naloge v duhu evangelija in svojih ustanoviteljev. Zvestoba karizmi vključuje ustvarjalnost in iznajdljivost.

Redovniške skupnosti imajo nenadomestljivo vlogo pri graditvi bolj božjega in s tem bolj človeškega sveta. Vedno so bile celice krščanske prenovne, občestva molitve in so pomagale v stiskah svojega časa. Redovniki se umikajo svetu, da bi mogli biti v njem še učinkoviteje navzoči. Nujno in pravo prilagoditev razmeram moramo dobro razlikovati od napačnega prilagajanja svetu in njegovemu duhu. Na koncu so našete današnje prioritete naloge redovnikov.

### **Summary: Anton Štrukelj, The Mission of Religious Orders in Changed Conditions and the Possibilities of a Return to the Original Charisma of the Founders**

The paper treats the crisis and the relevance of religious orders to the present situation. Much uncertainty has been brought about either by abandoning some valuable traditions or by clutching at the past. At the same time there are evident endeavours of religious orders, who are involved in renewal and in setting themselves new tasks in the spirit of the Gospel and of their founders. Fidelity to the charisma includes creativity and inventiveness.

Religious orders play an irreplaceable role in building a more divine and thereby a more human world. They have always been cells of Christian renewal and prayer communities and have helped in the needs of their times. Monks and nuns retreat from the world only to be present in it even more efficiently. A necessary and right adjustment to the circumstances should be distinguished from the wrong conformity to the world and its spirit. In the final section, present priority tasks of religious orders are enumerated.

---

\* Pričujoča razprava je nekoliko dopolnjeno predavanje z redovniškega dne v Ljubljani 19. 9. 1990.

<sup>1</sup> Prim. B. Albrecht, *Nachfolge Christi in Freude und Hoffnung*, Meitingen-Freising 1981, 76s.

<sup>2</sup> Orden, v: *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung*, Herder Freiburg 1976, 560.

<sup>3</sup> Pr.t., 560.

<sup>4</sup> Prim. Kard. A. Mayer, *Gemeinschaften heute, v: Mitten unter den Menschen*, Düsseldorf 1979, 17 in 26.

<sup>5</sup> Te in naslednje Balthasarjeve misli v tem oddelku navajam iz A. Štrukelj, *Življenje iz polnosti vere*, Ljubljana (2)1986, 214—243.

<sup>6</sup> A. Möhler, *Tübinger Quartalschrift* 5 (1823) 485s.

<sup>7</sup> J. B. Metz, *Zeit der Orden?*, Herder Freiburg 1977, 10 in 78.

<sup>8</sup> F. Wulf, *Die Orden auf der Suche nach ihrem Ort in Welt und Kirche von Heute, v: Mitten unter den Menschen*, Düsseldorf 1979, 61. Prim. J. Sudbrack, *Leben in geistlicher Gemeinschaft. Eine Spiritualität der evangelischen Räte für heute und morgen*, Würzburg 1983.

<sup>9</sup> V op. 2 n.d., 559.

<sup>10</sup> B. Kard. Hume, *Gott suchen*, Johannes Einsiedeln (3)1981, 15s (Naslov izvirnika: Searching for God).

<sup>11</sup> R. Ansuini, *Madre Teresa. L'Albanese più famosa del mondo, v: Trenta giorni* 7/90, 66.

<sup>12</sup> A. von Speyr, *Lumina und Neue Lumina*, Einsiedeln 1974, 63.

<sup>13</sup> H. U. von Balthasar, *Schwester im Geist*, Johannes Einsiedeln 1970, 10.

<sup>14</sup> Glej F. Ciardi, *Menschen des Geistes. Zu einer Theologie des Gründercharismas*, Schönstadt 1987.

<sup>15</sup> R. Laurentin, *Zur Klärung des Begriffs »Charisma«*, v: *Concilium* 13 (1977) 551—556, zlasti 551.

<sup>16</sup> K. Rahner, *Das Dynamische in der Kirche, Quaestiones disputatae* 5, Freiburg i. Br. 1958, 38—73.

<sup>17</sup> Prim. L. Sartori, *Carismi, v: Nuovo dizionario di Teologia*, a cura di G. Barbaglio—S. Dianich, Alba 1977, 79—98.

<sup>18</sup> Bischof P. J. Cordes, *Löscht den Geist nicht*, Freiburg i. Br. 1990. Prim. J. Kard. Meissner, *Wider die Entsinnlichung des Glaubens*, Graz 1990.

<sup>19</sup> L. Gerosa, *Charisma und Recht*, Einsiedeln 1989.

<sup>20</sup> Gl. isti, n. d., 61—72.

<sup>21</sup> Janez Pavel II., *Nagovor vrhovnim prestojnikom 24. nov. 1978, v: Oss.Rom.* 8 (1978) št. 47, str. 2.

<sup>22</sup> Pavel VI., *Apostolska spodbuda O obnovi redovniškega življenja*, 29.6.1971, čl. 11. Slovenski prevod Maribor 1972.

<sup>23</sup> *AAS LXX* (1978) 473—506. Slovenski prevod CD 15, Ljubljana 1982, str. 14, t. 11.

<sup>24</sup> H. U. von Balthasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, Johannes Einsiedeln 1968, 84.

<sup>25</sup> CD 15; str. 14s, t.12.

<sup>26</sup> CD 15; str.19, t.19. Dragocena je tudi Apostolska spodbuda o redovništvu Janeza Pavla II., v: CD 23, Ljubljana 1984.

<sup>27</sup> P. Henrici SJ, *Hans Urs von Balthasar. Ein Lebensbild*, v: *IKZ Communio* 18 (1989) 294—317, tu 295.

<sup>28</sup> Navaja Fr. Kamphaus, ki skupaj z J. Boursom prepričljivo predstavi tri evangeljske svete, v: *Leidenschaft für Gott. Ehelosigkeit, Armut, Gehorsam*, Herder Freiburg 1981.

<sup>29</sup> Glej v op. 5. n.d. Posebej tudi A. Nadrah, *Za božjim klicem*, Ljubljana 1989.

<sup>30</sup> H. U. von Balthasar, *Prüfet alles — das Gute behaltet*, Ostfildern 1986, 18.

<sup>31</sup> Janez Pavel II. brazilskim škofom »ad limina apostolorum«, Rim, 23. 6. 1990.

<sup>32</sup> A. Strle, *Živo upanje. Velikonočna skrivnost*, Ljubljana 1990, 150.

<sup>33</sup> Gl. M. Vovk, *Redovna karizma in pastoralne potrebe krajevne Cerkve v spremenjenih razmerah*. V tem predavanju navaja provincial dr. Vovk precej konkretnih pobud za redovniško služenje v spremenjenih razmerah.

<sup>34</sup> Mutter Teresa, *Beschaulich inmitten der Welt*, Johannes Einsiedeln 1990, 9. Prim. *Poslanstvo ljubezni. Misli matere Terezije*, Ljubljana 1988.

<sup>35</sup> Kongregacija za redovnike in svetne ustanove je 2. febr. 1990 objavila *Directives sur la formation dans les Instituts religieux*, v: *Doc. cath. št.* 2004, 15. april 1990, 389-415. Te smernice vsebujejo veliko koristnih napotkov za redovniško vzgojo.

<sup>36</sup> *Redovne skupnosti (Sklepi)*, v: *Zbornik Pastoralnega občnega zbora ljubljanske nadškofije*, Ljubljana 1989, 26s.





## Prevajanje Svetega pisma na Slovenskem

Na Slovenskem poznamo protestantsko in katoliško prevajanje Svetega pisma. Glede na začetek prevajanja je protestantsko za približno pol stoletja starejše od katoliškega, glede števila prevodov pa je katoliško pred protestantskim, čeprav je bil prvi protestantski prevod celega Svetega pisma — Dalmatinova Biblija — podlaga mnogim katoliškim prevodom. Protestantsko prevajanje je ves čas slonelo na svtopisemskem izvorniku, katoliško pa vse do začetka 20. stoletja na Vulgati, uradni obliki Svetega pisma katoliške Cerkve.<sup>1</sup> Nagib za začetel prevajanja pa je bil na obeh straneh enak. Koprski škof Peter Pavel Vergerij (1498—1563) je nagovoril mladega in za protestantizem navdušenega Primoža Trubarja, naj prevede Sveto pismo, ker je prav Sveto pismo gibalo luteranskega verskega prepričanja.<sup>2</sup> Trubar je to uvidel. H prevajanju ga je spodbudilo tudi prisilno bivanje v tujini. Takrat je spoznal, da bo res samo s pisno besedo lahko uresničil reformacijske cilje na Slovenskem. Ker je začel prevajati svtopisemske knjige, ki jih največ rabijo pri bogoslužju — evangelije in psalme — je jasno, da Svetega pisma ni prevajal ljubiteljsko, temveč z določenim namenom. Z njim je utiral protestantsko bogoslužje na Slovenskem. In ker je bil prvi katoliški prevod Svetega pisma lekcionar, to so Čandkovi *Evangeliji inu listuvi* (1613), je jasno, da so tudi katoličani začeli prevajati Sveto pismo iz bogoslužnih potreb. Medtem ko je v zgodovini hodilo protestantsko in katoliško prevajanje Svetega pisma svoja pota, je danes obojno tako ekumensko, da ne moremo več govoriti o protestantskem in katoliškem prevajanju Svetega pisma na Slovenskem. Doseženo je načelo, da Sveto pismo ni ne protestantsko ne katoliško, temveč eno in skupno vsem, dokler ne vnašajo vanj svojih ideoloških zahtev.

### Protestantsko prevajanje Svetega pisma

Protestantsko prevajanje Svetega pisma pri nas je tesno povezano z Lutrovo versko reformo. *Martin Luter* (1485—1546) je zavrzel cerkveno učiteljstvo in se oklenil samo Svetega pisma. Zanj je bilo Sveto pismo edini veljavni vodnik k zveličanju, zato naj ga bere vsak v razumljivem materinem jeziku. Za dosego tega cilja so potrebni prevodi Svetega pisma. Pod vplivom te zahteve je *Primož Trubar* (1508—1586) začel prevajati Sveto pismo v slovenščino. Ker Slovenci do tedaj še nismo imeli svoje književnosti, »se je prav iz teh dveh zahtev rodila naša književnost«. <sup>3</sup> Tako ni Trubar samo prvi slovenski prevajalec Svetega pisma, temveč tudi prvi slovenski pisatelj.

Čeprav je bilo Trubarjevo šolanje precej nesistematično in pozneje sam pravi, da je pogrešal znanje izvirnih svetopisemskih jezikov, hebrejšine in grščine,<sup>4</sup> je dobro oral ledino slovenskega prevajanja Svetega pisma. Prevajati je začel s Staro zavezo. Za katekizem (*Katechismus*), ki je vseboval najnujnejša slovenska bogoslužna besedila za novo bogoslužje, je prevedel odlomke iz prvih treh poglavij Prve Mojzesove knjige. Natisnil ga je v tiskarni Ulricha Morharta v Tübingenu 1550. Katekizem je torej prva slovenska knjiga, v njej pa je tudi nekaj slovenskih odlomkov Svetega pisma, zato drži, da se slovenska književnost začne s prevajanjem Svetega pisma.

Trubar naprej Stare zaveze ni prevajal, razen psalmov, pač pa je prevedel vso Novo zavezo. Prevajal jo je razmeroma dolgo, od 1555 do 1582 in v več delih.

Najprej je prevedel Matejev evangelij in ga 1555 izdal z naslovom *Ta evangelij svetiga Matevža*. Tako je Matejev evangelij prva svetopisemska knjiga, ki je bila prevedena v slovenščino. Za tem je Trubar nadaljeval prevajanje Nove zaveze. 1557 je izdal *Ta prvi dejl tiga Noviga Testamenta*, ki je obsegal evangelije in Apostolska dela. 1560 je izdal *Ta drugi dejl tiga Noviga Testamenta*, ki je obsegal samo Pismo Rimljanom. 1561 je izdal *Svetiga Paula ta dva lista htim Korintariem inu htim Galatariem*. Vmes je prevajal tudi psalme in jih 1566 izdal z naslovom *Ta celi psalter Davidov*. 1567 je izdal *Svetiga Paula listuvi*. Knjiga vsebuje Pavlova pisma, od Pisma Rimljanov naprej. 1577 je izdal *Noviga Testamenta pusledni dejl*, ki je obsegal katoliška pisma in Razodetje; 1582 pa *Ta celi Novi Testament*. To je bila druga, popravljena izdaja cele Nove zaveze v dveh delih.

### Značilnost Trubarjevega prevajanja Nove zaveze

Natančna primerjava Trubarjevega prevoda Nove zaveze z grškim izvirnikom in Lutrovim prevodom Nove zaveze pokaže, da Trubar ni samostojno prevajal Nove zaveze po grškem izvirniku, temveč po Lutrovem prevodu. Kako bi se mogla oba enako oddaljiti od izvirnika, če bi prevajala vsak zase? Tako pa večkrat oba dodajata iste besede, ki jih ni v izvirniku oziroma se oba enako izražata mimo izvirnika. Na primer: izvirnik pravi, da bo Mesija *pasel (poimanej)* moje ljudstvo Izraela (Mt 2,6), Luter pa, da bo Mesija *Gospod čez* moje ljudstvo Izraela (der über mein Volk Israel *ein Herr sei*) in Trubar za njim: kir *bode čes* muie ludi Israel *en Gospud*.

Seveda to in osamljen primer, temveč značilen za Trubarjevo hojo za Lutrom. Če bi bil Trubar samostojno prevajal po izvirniku, se ne bi bil mogel od njega natančno tako oddaljiti, kakor se je Luter. Prav to, da se Trubar v tolikih primerih dobesedno ujema z Lutrom in se z njim hkrati oddaljuje od izvirnika, je dokaz, da ni prevajal v celoti po izvirniku.

Kolikšna je Trubarjeva odvisnost od Lutra, pokaže natančna primerjava njegovega prevoda Markovega poročila o delovanju Janeza Krstnika (1, 1—8). Poročilo ima osem vrstic in v njem se Trubar samo v pol drugi vrstici razlikuje od Lutra, v ostalem pa se z njim dobesedno ujema. Tudi ko se z njim razhaja, se ne v vsebini, temveč v besednem redu stavka, kar pomeni, da se približno 80 odstotkov te pripovedi dobesedno ujema z Lutrom. Če to ugotovitev raztegnemo na ves Markov evangelij ali celo na vso Novo zavezo, potem velja, da se Trubarjeva Nova zaveza v 80 odstotkih dobesedno ujema z Lutrovo. Taka sorodnost pa ni naključna. Težko bi jo pričakovali, tudi če bi prevajala neodvisno drug od drugega iz istega izvirnika, kajti izvirnik daje široke možnosti niansiranja, posebno v izboru besed, be-

sednih zvez, vrstnega reda..., med Trubarjem in Lutrom pa je prav v tem velika sorodnost, zato drži, da je Trubar prevajal po Lutru, ne pa po grškem izvirniku.

To pa ne pomeni, da je Trubarjev prevod kar enak Lutrovemu. Trubar se kljub tesni naslonitvi na Lutra v marsičem razlikuje od njega. V Trubarjevem prevodu je precej samostojnosti, čeprav ne toliko vsebinske, kot jezikovne in slogovne. Trubarjev besedni red v stavku je pogosto drugačen kot pri Lutru. To je posebno pogosto v Pismu Rimljanom, kjer se skoraj v vsaki vrstici razlikuje od Lutra (prim. 1,3—4.7.9; 2,1.4.7—8 itd.), nekoliko manj v drugih Pavlovih pismih, posebno malo pa v evangelijih, zlasti Janezovem, ki je najbolj dobeseden Lutrov prevod. Vendar zamenjan besedni red ne spričuje, da je te vrstice prevedel po izvirniku, ker se v drugačnem besednem redu enako odaljuje od Lutra kot od izvirnika. V gradnji stavka je Trubar večkrat popolnoma samostojen.

Od Lutra se večkrat razlikuje tudi v tem, da dodaja besede, ki jih Luter nima in prav tako ne izvirnik (prim. Mt 7,22; Rim 3,21). To so nekakšna pojasnila, ki so nastala tako, ker se mu prvi izraz ni zdel dovolj močan, zato je dodal še drugega. To je nekakšen razširjen prevod glede na Lutra in izvirnik.

Takšno vnašanje besed in pojasnil (prim. Jn 1,20.38) ni samo znamenje prevajalske šibkosti, ko je prevajalec v zadregi, če je dovolj izčrpno prevedel smisel izvirnika, temveč tudi nasilje na svetim besedilom, ker mu dodaja stvari, ki jih izvirnik nima. Tako so nastale glose. To so popravki in pojasnila, ki so bila sprva na robu svetopisemskega besedila, pri prepisovanju rokopisov pa so kaj rada zašla v besedilo. Takšne glose so navadno usklajevalne narave in ravno usklajevanje je najbolj značilna lastnost Trubarjevega prevajanja Nove zaveze.

Poleg nedoslednosti, ki se kaže vseskozi v pisavi sičnikov in šumevcev,<sup>5</sup> v različni pisavi istih svetopisemskih osebnih in krajevnih imen, na primer: *Andreas, Andrea, Andria; Betleem, Bethleem* in v različnem prevajanju istih svetopisemskih stavkov, izrekov ali rekel, je usklajevanje ali harmonizacija, ko različne besede ali stavke izvirnika enako prevaja, največja značilnost Trubarjevega prevajanja Nove zaveze. Najbolj značilen primer takšnega usklajevanja je četrta prošnja v očenašu. Ta se v njegovem prevodu enako glasi pri Mateju (6,11) in Luku (11,3): »Dai nom danes naš usagdani kruh,« čeprav se Lukova v resnici glasi: »Naš vsakdanji kruh nam dajaj od dne do dne.« Medtem ko je Luter ohranil razliko v prošnji, Trubar prevaja obe dobesedno enako.

Največ usklajevanj pa izhaja iz predloge, ki jo je uporabljal. To je bila grška oblika novozaveznega besedila, ki ga je sestavil Erazem Rotterdamski (1516) in je dvesto let veljala za sprejeto besedilo (*textus receptus*). Za to besedilo so najbolj značilne zložene in usklajene (harmonizirane) različice, ko je manj razumljiva oblika usklajena z razumljivo obliko iz drugega evangelija. Tako Trubar prevaja »Dotle ona suiga perviga sinu ie rodila« (Mt 1,25), pri čemer je beseda *perviga* vnesena iz Lk 2,7, kjer je pristna; ker pa je v predlogi, ki jo je uporabljal Trubar, tudi pri Mateju, jo ima tudi Trubar pri Mateju. Podobnih usklajevanj je toliko, da se po njih njegov prevod razlikuje od poznejših katoliških prevodov Svetega pisma. Tako sta se v slovenskem prevajalskem izročilu izoblikovali dve obliki svetopisemskega besedila: prvi je položil temelje Trubar in se je ohranjala v protestantskem izročilu do zadnjega slovenskega protestantskega prevoda celega Svetega pisma (1914), ki ga je priredil Antonin Chráska s sodelavci; drugi pa je položil temelje Jurij Japelj s sodelavci, ki so prevajali Sveto pismo po Vulgati, v kateri pa ni usklajenih različic. Ta oblika je torej navzoča v slovenskem katoliškem prevajanju Svetega pisma.

Kljub Trubarjevi močni naslonitvi na Lutra pa večkrat dobimo vtis, da je skušal tudi samostojno prevajati po grškem izvorniku. To potrjuje zlasti odstopanje od Lutra in dobesečna odvisnost od grškega izvornika. V samostojnem prevajanju po grškem izvorniku ni bil prida uspešen. To prej razodeva tolikšno Trubarjevo nemoč, da si komaj predstavljamo, kakšen bi bil njegov prevod, če se ne bi bil nãslanjal na Lutra. Pri prevajanju iz izvornika ali bolje rečeno pri »spogledovanju z izvornikom«<sup>6</sup> je včasih našel posrečene rešitve in stavek lepo slovensko prevedel. Tako je aorist *eiden* pravilno prevedel z dovršnikom: »lesus *sagleda* Simona inu Andrea nega brata« (Mr 1, 16), vendar je bil nedosleden in že v 19. vrstici isti glagol prevedel z nedovršnim sedanjikom »vidi«. Vse to pa samo potrjuje ugotovitev, da je nedoslednost glavna značilnost Trubarjevega prevajanja Nove zaveze.

Vzrok za takšno prevajanje je bilo Trubarjevo pridiganje. Zaradi živahnosti v pripovedovanju pridigar rad spreminja isto dopoved. Njegov prevod bolj ustreza praktičnim bogoslužnim potrebam kakor znanstvenim zahtevam prevajanja Svetega pisma. Veličina njegovega prevoda ni v znanstveni natančnosti in sposobnosti prevajanja, temveč v tem, da je sploh začel prevajati in tako prvi dal rojakom Sveto pismo v domačem jeziku, povrh pa v obliki, ki je bila zelo primerna za bogoslužje.

Končno je pomembno tudi to, da se je Trubar pri prevajanju naslonil na domačo, ljudsko govorico. Za osnovo mu je bilo dolensko narečje z Raščice,<sup>7</sup> literarno obliko pa mu je dajal ljubljanski pridigarški slog; res pa je tudi, da je sam našel veliko novih besed in besednih tvorb.<sup>8</sup> Njegov prevod ni »prevod zaradi prevoda«, temveč v živo govorico prestavljena božja beseda. Prevod je dober le toliko, kolikor ga ljudstvo sprejme za svojega. Trubarjev prevod pa je tak, saj v veliki meri živi v Dalmatinovi Bibliji in celo v poznejših katoliških prevodih Svetega pisma. Posebna zasluga Trubarjevega prevajanja Svetega pisma je, da je s svojim prevajanjem spodbudil h prevajanju še druge, zlasti Jurija Dalmatina.<sup>10</sup>

### **Z Jurijem Dalmatinom smo se uvrstili med redke narode, ki so imeli prevedeno celo Sveto pismo**

Trubarjevo začeto delo je doseglo vrh že v njegovem sodobniku *Juriju Dalmatinu* (1547—1589).

Dalmatin je bil rojen v Krškem. Tam je bil njegov učitelj humanist in protestant *Adam Bohorič* (1520—1598), ki je bil tudi sam plodovit protestantski pisec. Bohorič je poskrbel, da je dobil Dalmatin v Ljubljani službo pri superintendentu Primožju Trubarju. Ta je takoj spoznal njegove sposobnosti in ga 1565 vzel s seboj na Würtemberško, kjer je Dalmatin obiskoval latinsko šolo v Babenhausenu, nato pa univerzo v Tübingenu. Takrat je postal ožji Trubarjev sodelavec in začel prevajati Sveto pismo. 1572 je prevedel *Mozesovo peteroknjižje*. Od tega leta je narmreč spet deloval v Ljubljani. Skrbel je za protestantsko tiskarno. 1575 je tiskar Janez Mandelc natisnil njegov prevod Sirahove knjige z naslovom *Jesus Sirah*. Medtem je Dalmatin marljivo prevajal naprej in 1578 končal prevod celega Svetega pisma. Že isto leto je Mandelc natisnil Dalmatinov prevod *Pet Mojzesovih bukev*. Z njim je Dalmatin opozoril protestantsko javnost in avstrijske deželne stanove na nov prevod Svetega pisma, vendar ga ni mogel še natisniti. 1580 je izdal še *Salomonove pripuvisti*, celotno Sveto pismo pa je še vedno čakalo na natis. 1581 so deželni stanovi sklicali revizijsko komisijo vodilnih protestantskih teologov iz Kranjske, Koroške in Štajerske. Komisija je po dvomesečnem posve-

tovanju odobrila prevod in ga priporočila za natis. Glavni jezikovni svetovalec v njej je bil Adam Bohorič, ki je pregovoril Dalmatina, da je odpravil v prevodu Trubarjeve jezikovne napake, nedoslednosti njegovega pravopisa in se oklenil Kreljevih pravopisnih zahtev. Ker je bil tiskar Janez Mandelc medtem izgnan iz Ljubljane (1582), Dalmatinovega prevoda ni bilo mogoče tiskati doma. Po daljšem pogajanju so ga natisnili v Wittembergu na Saškem. Tiskali so ga pod osebnim nadzorstvom prevajalca Dalmatina, njegovega učitelja Bohoriča in drugih. Natisnjen je bil proti koncu 1583, z letnico 1584 in naslovom *BIBLIA, tu je vse svetu pismu stariga inu noviga testamenta*; nato so ga v sodih<sup>10</sup> poslali na Kranjsko. Z njim smo se Slovenci uvrstili med 12 redkih narodov, ki so imeli v 16. stoletju prevedeno celo Sveto pismo v materinem jeziku.

### Kako je Dalmatin prevajal Sveto pismo?

Čeprav je Dalmatin znal hebrejsko in grško, Svetega pisma ni prevajal po izvorniku. Staro zavezo je prevajal po Lutru, Novo zavezo pa je priredil po Trubarju. Pri tem je opuščal Trubarjeve kazalne zaimke in števnike, ki jih je pod vplivom nemščine dosledno uporabljal. Trubar na primer pravi: s *tem* oljem, s *to* žalbo, *ta* eden, *ta* drugi, *en* človek; Dalmatin pa: z oljem, z žalbo, eden, drugi, človek. Odpravljal je Trubarjeve germanizme, na primer za »gori nehal« (aufhören) ima Dalmatin samo »nehal«. Vendar v tem ni bil dosleden, saj je v njegovem prevodu še zmeraj preveč barbarizmov in vulgarizmov, ki so jih protestanti sami občutili kot slabost Trubarjevega jezika.<sup>11</sup>

Dalmatin se je pri prevajanju Svetega pisma, tudi Nove zaveze, močno naslajal na Lutra. Lutru je sledil tako daleč, da je v Novi zavezi popravljaj mesta, v katerih je Trubar sledil Erazmu Rotterdamskemu in jih uskladil z Lutrom.<sup>12</sup> Samo tako dosledno oklepanje Lutra je bilo vzrok, »da se ni mogel odtrgati od nemškega izraza, niti na tistih mnogoštevilnih mestih ne, kjer je že Trubar pred njim dobro slovenski povedal. Dalmatin je namreč na mnogih mestih Trubarja poslabšal in mu zavrzel dobre slovenske izraze ali konstrukcije, ki so mu prišle morebiti zaradi tega na misel, ker se je svobodno gibal med Vulgato in Lutrom in je včasih kaj prav po domače in samo po smislu prevel... Vsega skupaj ni popravil nad 10 odstotkov Trubarjevih germanizmov, v 90 odstotkov primerov pa mu je prijateljski sledil.<sup>13</sup>

Ne glede na vse to je opravil Dalmatin veliko delo. Sam je prvi prevedel celo Sveto pismo v slovenščino, za njim smo namreč Slovenci doslej dobili samo še štirikrat prevod celega pisma v materinem jeziku. Njegov prevod je imel velik vpliv na nadaljnje prevajanje Svetega pisma pri nas, tudi katoliško. Tudi v dobi protireformacije so ga uporabljali pri bogoslužju, saj boljšega niso imeli. Škof Tomaž Hren je izposloval iz Rima, 21. julija 1602 dovoljenje,<sup>14</sup> da so smeli duhovniki uporabljati protestantske knjige, med drugimi tudi Dalmatinovo Biblijo, le uvod vanjo so morali iztrgati, ker je bil napisan v strogem protestantskem duhu.

### Protestantsko prevajanje po dobi protestantizma

Po zatrtju protestantizma je približno za dvesto let prenehala protestantska književna dejavnost na Slovenskem. Po dolgem premoru se je oglasil podeželjski učitelj Štefan Kūzmič (1723—1779), rojen v Strukovcih. Za protestante v Prekmur-

ju, kjer so se edino strnjeno ohranili na Slovenskem, je prevedel iz grškega izvirnika Novo zavezo. Knjigo z naslovom *Nuovi zakon* je natisnil 1771 v vzhodno nemškem mestu Halle. Ima zanimiv predgovor, ki ga je najbrž napisal v latinščini Jožef Torkoš, Küzmič pa ga je prevedel v slovenščino.<sup>15</sup> Küzmič je poznal tudi Dalmatinovo Biblijo in nekatere druge slovenske prevode, med drugimi Ferencelov lužiškosrbski prevod Nove zaveze in lužiškosrbski prevod Svetega pisma iz 1728, vendar jim ni sledil, temveč je samostojno prevajal po izvirniku.<sup>16</sup> Njegov prevod so prekmurški evangeličani sprejeli za svojega in ga še danes uporabljajo pri bogoslužju.

*Šandor Terplan* (1816—1858), rojen v Ivanovcih in umrl kot pastor v Puconcih, je preuredil 1848 prevod Štefana Küzmiča iz 1771 in mu dodal svoj prevod psalmov v prekmurščini. Knjiga je bila večkrat ponatisnjena, zadnjič 1928.

V zadnji tretjini 19. stoletja so na pobudo Britanske in inozemske svetopi-semske družbe (BISD), ustanovljene v Londonu 1804, oživele protestantske izdaje Svetega pisma. Potem ko je družba zavrnila Cegnarjev prevod, je naprosila Franca Remca za prevajanje Svetega pisma.

*Franc Remec* (1846—1917), doma iz Kranja, je bil nemirne narave. Gimnazijo je obiskoval v Ljubljani, Varaždinu, Novem mestu in Trstu. V Gorici je stopil v bogoslovje, a je že po nekaj dneh izstopil in prestopil v protestantstvo. Pozneje se je vrnil v katoliško Cerkev in umrl kot občinski revež v Kranju. V svojih protestantskih letih je prevedel najprej Markov evangelij in ga 1869 izdal v Trstu v založbi A. Reicharda z naslovom *Evangelij po sv. Marku*. Že naslednje leto je BISD izdala na Dunaju njegov prevod *Evangelij po sv. Matevžu* in *Evangelij po sv. Luku*, 1871 pa v Trstu *Evangelij po sv. Janezu* in *Dejanja sv. aposteljnov*.

V tem času je prevedel za BISD nekaj knjig Nove zaveze tudi *Matija Valjavec* (1831—1897). Na Dunaju je 1873 izšel njegov prevod *Pavla aposteljna list Rimljanom*, 1877 pa je izšel na Dunaju *Novi zakon*, prvi del, v katerem so bili natisnjeni Valjavčevi prevodi prvega in drugega pisma Korinčanom ter pismo Galačanom. Njegove prevode je jezikovno pregledal Josip Stritar.

*Josip Stritar* (1836—1923) je med bivanjem na Dunaju tudi sam veliko prevajal Sveto pismo, čeprav na prevodih ni hotel biti nikoli podpisan. Znano je, kako je bil nejevoljen nad objavo v Ljubljanskem zvonu, da bo izšel protestantski prevod Salomonovih pregovorov. »Zakaj se poudarja protestantstvo? Ko sem jaz prevzel to nalogo, rekel sem možu naravnost in z vso odločnostjo: jaz sem po rodu katoličan in katoličan ostanem, za protestantstvo ne bodem delal nikdar po nobeni ceni nikake propagande. Dejalo se mi je, in to se mi zdi čisto pravo: Sveto pismo ni ne katoliško, ne protestantovsko; kar se tiče razlaganja, to Vam nič ne mari, Vi se držite teksta, besede. Jaz sem vse dobro premislil in zdelo se mi je da smem prevzeti naročeno delo; še zdaj sem preverjen, da imenovana družba ni vredna preganjanja, nego prej podpore od vsakega pametnega in poštenega Slovenca.«<sup>17</sup>

Josip Stritar je v letih 1881—1898 prevajal Staro zavezo v naslednjem redu: 1881 je prevedel psalme. Izdala jih je BISD na Dunaju z naslovom *Psalmi Davidovi*. 1883 je končal *Pregovore*, ki so izšli istega leta na Dunaju, ponatisnjeni pa 1896. 1885 je izšla *Svetega pisma prva knjiga Mojzesova*, 1887 *Izaija*, 1898 pa *Jeremija* in *Žalostinke*. Vmes je prevajal tudi Novo zavezo. 1882 je izšla celotna *Nova zaveza* v založbi BISD na Dunaju, s Stritarjevim prevodom psalmov iz 1881. Zanj je Stritar prevedel pisma od Efežanov do Jude ter Razodetje. Izdaja je bila večkrat ponatisnjena, že isto leto je izšel ponatis v žepnem formatu.<sup>18</sup>

Za slovenske evangeličane med Muro in Rabo je *Janoš Kardoš* (1801—1875) iz Noršinec in pastor v Hodošu izdal v prekmurščini prevod heksatevha z naslovom

*Moses i Josue* in podnaslovom *Petere knjige Mosesa i knjige Josua*. Prevod je izhajal kot podlistek. Ko je bil končan, je 1923 izšel kot priloga v Düşevnem listu.

Na začetku 20. stoletja se je lotil prevajanja celega Svetega pisma v slovenščino češki misijonar *Antonin Chráska* (1868—1953), ki je živel v Ljubljani in se tako dobro naučil slovensko, da je ob pomoči *Antona Mikuša*, *Frana Govekarja* in drugih zmoget to delo. 1903 je izdal psalme po hebrejskem izvorniku in Lukov evangelij, 1914 pa v eni knjigi celo Sveto pismo z naslovom *Sveto pismo starega in novega zakona*. Stari zakon po hebrejskem, Novi po grškem izvorniku. Z njim smo dobili Slovenci, prvič po Dalmatinu, celo Sveto pismo v eni knjigi. Literarni zgovinar Franc Kidrič ga je ugodno ocenil. Zadnji ponatis je oskrbelo Svetopisemsko društvo Beograd 1981.

Po izidu tega Svetega pisma se slovenski evangeličani niso lotili novega prevajanja Svetega pisma, pač pa so po II. vatrikanskem koncilu sodelovali (senior Ludvik Novak in pastorja Ludvik Jošar in Vladimir Miselj) s katoličani (Jakob Aleksič, Stanko Cajnkar, Jože Dolenc, Maksimilijan Držečnik, Vekoslav Grmič) pri redakciji mariborske izdaje (1958—1961), iz katere je nastalo 1973 slovensko *ekumensko Sveto pismo*. Izdala in založila ga je Britanska biblična<sup>19</sup> družba, natisnila pa tiskarna Delo v Ljubljani 1974. Z njim smo dobili prvič tudi katoličani celo Sveto pismo v eni knjigi. To je tudi prva slovenska izdaja Svetega pisma, ki ga enako uporabljata katoliški duhovnik in evangeličanski pastor. Ekumensko Sveto pismo je bilo že večkrat ponatisnjeno, zadnji ponatis (1989) vsebuje novi, jubilejni prevod Nove zaveze iz 1984.

### Katoliško prevajanje Svetega pisma

Katoliško prevajanje Svetega pisma je bilo do nastopa ljubljanskega škofa Tomaža Hrena (1560—1630) v primeri s protestantskim, neobogljeno. »Vse slovstveno prizadevanje katoliške duhovščine v dobi razcveta protestantskega pismenstva predstavljajo posamezni zapisi, glose in samo dva nekoliko obsežnejša rokopisa.«<sup>20</sup> Eden od njiju je anonimni *Slovenski evangelistarij* (1591—1612), ki vsebuje osemdeset slovenskih evangelijev za nedelje in praznike. Pisec je deloma posnemal protestantski jezik in pravopis, sicer pa je sledil svoji gorenjščini.<sup>21</sup>

Prvi katoliški prevajalec Svetega pisma je bil jezuit *Janez Čandek* (okrog 1581—1624). Doma je bil z Višnje Gore, študiral pa v Gradcu. On pravzaprav ni prevajal Svetega pisma, temveč je le na podlagi Dalmatinove Biblije in Trubarjeve Nove zaveze priredil lekcionar in ga 1612 poslal Hrenu v odobritev. Hren je iztrebil iz rokopisa tujke in jih nadomestil z domačimi besedami, ohranil pa protestantski pravopis.<sup>22</sup> Nato je dal 1613 knjigo natisniti z naslovom *Evangeliji inu listuvi*. Natisnil jo je v 3000 izvodih, vendar brez Čandkovega imena. Knjigo so uporabljali tudi zunaj ljubljanske škofije, zato je bila večkrat ponatisnjena. Veljala je za učbenik književne slovenščine do 18. stoletja.<sup>23</sup>

Za njim je *Janez Ludvik Schönleben* (1618—1681), doma iz Ljubljane, jezuit, pozneje pa izstopil iz jezuitskega reda in bil stolni dekan, za tem pa arhidiakon v Ribnici, 1672 priredil novo izdajo Hrenovih oziroma Čandkovih Evangelijev inu listuv. Knjigo so zamislili kot priročnik za duhovnike. Poleg evangelijev je vsebovala še kratek katekizem, najpotrebnejše molitve in sedem cerkvenih pesmi, ki jih je deloma vzel iz protestantskih pesmaric, deloma pa iz ljudskega izročila. Dodal je tudi navodilo za branje in pisanje slovenščine.<sup>24</sup> Lekcionar je njegova edina slovenska knjiga, sicer pa je bil plodovit pisatelj. Napisal je 38 knjig latin-

skih in nemških pridig, bogoslovnih razprav ter zgodovinskih in arheoloških spisov.

Veliko delo je opravil tudi *Matija Kastelic* (1620—1688). Rojen je bil v Kilovčah na Notranjskem. Bil je župnik v Toplicah, Šentjerneju in nazadnje kanonik v Novem mestu. Priredil je nov prevod Svetega pisma na podlagi Dalmatinove Biblije, vendar je ostal v rokopisu, ker ni našel založnika. Naslonil se je na jezik in pisavo protestantov, vendar je oboje poslabšal glede na predlogo. Pri njem se prvič kaže barok v slovenski knjigi.<sup>25</sup>

*Franc Miha Paglovec* (1679—1759), doma iz Kamnika, študiral pri jezuitih v Ljubljani in bil kaplan v domači župniji, od 1705 do smrti pa župnik v Tuhinju, je sorazmerno pozno, v štirinpetdesetem letu, začel književno delovati. Prvi je izdal katoliški prevod kake svetopisemske knjige. To je bil njegov prevod Tobijeve knjige z naslovom *Tobijove bukve* (1733). Za tem je priredil lekcionar z naslovom *Evangelija inu branja* (1741) in ga ponovno izdal 1754 in 1758. Najbolj pa je uspel s knjigo *Zvesti tovariš* (1742), v kateri je objavil katekizem, molitve in skoraj vse, kar je bilo v Tobijovih bukvah.

Zelo dejaven je bil bosonogi avguštinec o. *Marko Pohlin* (1735—1801). Rojen je bil v Ljubljani, izobrazil pa se je v redovni šoli v Maria Brunn pri Dunaju, kjer je nazadnje živel kot učitelj in tam tudi umrl. Najprej je priredil postne evangelije in jih 1773 izdal v Ljubljani z naslovom *Sveti Postni Evangeliumi*. Za tem je prevedel Prvo Mojzesovo knjigo. Za rokopis z naslovom *Svetega pisma starega testameta perve Moyzesove Bugve iz razlaganjem svetega teksta* je dobil 1773 na Dunaju dovoljenje za natis. 1781 je rokopis predložil v odobritev še škofu Herbersteinu, vendar mu ta ni dovolil natisniti knjige. Isto se je zgodilo tudi z njegovim prevodom psalmov. Zdi se, da je za svoje prevode uporabil Kastelčev prevod, čeprav jih sam pripisuje Vorenzu.<sup>26</sup>

Ljubljanski škof *Karl J. Herberstein* (1719—1787) je bil odločen katolik in zagovornik cerkvene politike Jožefa II. Ko je preprečil izid Pohlinovih prevodov svetopisemskih knjig, si je želel dobiti temeljit prevod Svetega pisma. Imenoval je komisijo janzenistične duhovščine, ki naj bi pripravila uradno škofijsko izdajo Svetega pisma. Voditelj te komisije je bil *Jurij Japelj* (1744—1807), ki je bil od vseh jezikovno najbolj izobražen. Ko je bil Japelj župnik in dekan v Naklem, je z *Blažem Kumerdejem* (1738—1805), učiteljem na Bledu, začel prevajati Sveto pismo po Vulgati. Začela sta z Novo zavezo in 1784 izdala prvi zvezek. Pri prevajanju Nove zaveze sta se močno naslonila na Dalmatinovo Biblijo, le v oblikoslovju sta se ravnala po gorenjski govoric 18. stoletja,<sup>27</sup> medtem ko se Dalmatinovega stavčnega sklada nista dotikala.<sup>28</sup>

Za Novo zavezo je prišla na vrsto Stara zaveza. Skupaj sta prevedla in izdala samo Mojzesovo peteroknjžje (1791), nato sta se razšla, delno zaradi tega, ker je bil Kumerdej prestavljen v Celje, Japelj pa na Ježico, delno zaradi razlik v nazorih glede pravopisa. Poslej je Japelj prevajal sam, vendar ne dolgo. Kmalu so se mu pridružili Anton Traven, Jožef Škrinar, Jožef Rihar, Modest Šraj in Janez Debevec, toda tudi ti se niso strinjali z Japljevimi jezikovnimi zahtevami in teološkimi nazori, zato so mu kmalu vzeli delo iz rok. Prevajanje so končali 1802 in izdali Staro zavezo še v osmih zvezkih, tako da obsega Japljev prevod Svetega pisma 11 zvezkov, 2 novozavezna in 9 starozaveznih. To je bil prvi katoliški prevod celega Svetega pisma v slovenščino; izšel je približno dvesto let za prvim protestantskim prevodom celega Svetega pisma. Anton Breznik ocenjuje v temeljiti študiji *Japljev prevod sv. pisma* takole: »Japljevci so ustvarili na podlagi katoliških nemških in francoskih prevodov ter strokovnih pripomočkov pomembno delo, ki se ga lahko me-



ri s tovrstnimi deli večjih kulturnih narodov one dobe. Novi zakon je res še slab, a stari zakon je izveden velikopotezno. Ta prevod je prvo zrelo delo naše prerodne (prosvetljene) dobe.«<sup>29</sup> Z Japljem smo dobili Slovenci drugič prevod celega Svetega pisma v materinem jeziku.

V Japljevi dobi se je razmahnilo tudi narečno prevajanje Svetega pisma.

*Mikološ Küzmič* (1738—1804), župnik in poddekan v Kančovcih, je prevedel v prekmurščino nedeljski in praznični lekcionar *Sveti evangyliomi* (1780). Lekcionar je bil večkrat ponatisnjen, zadnjič 1920. Črkopis je v glavnem isti, kakor so ga uvedli protestanti v prekmursko knjigo, jezik pa je čistejši, kot ga je pisal Štefan Küzmič.

*Peter Danjko*, rojen 1787 pri Sv. Petru pri Radgoni in umrl kot župnik v Veliki Nedelji (1873), je izdal 1817 v vzhodnoštajerskem narečju lekcionar brez odlomkov iz Pavlovih pisem in katoliških listov z naslovom *Evangyliomi na vse nedele in svetke*; 1821 pa *Svetega pisma zgodbe iz starega zakona*.

*Ožbalt Gutsman* (1727—1790), rojen v Grabštajnu blizu Celovca, jezuit in nazadnje pridigar v Celovcu, je izdal 1780 *evangelistar* v koroškem narečju in tako postal prvi pomembni koroški pisatelj.

*Matevž Ravnikar* (1776—1845), janzenistični pisatelj in profesor dogmatike na ljubljanskem liceju, je prevedel *Zgodbe Svetega pisma za mlade ljudi* (1817), ki jih je napisal nemški mladinski pisatelj Christoph Schmid, čeprav bi moral poskrbeti za nov prevod Svetega pisma.

Čeprav je bil Japljev prevod Svetega pisma nekakšno vodilo književne slovenščine v 18. stoletju, se je kmalu kazala potreba po novem prevodu Svetega pisma. Za Japljem je prvi začel prevajati Sveto pismo *Andrej Gollmayer* (1797—1883). Rojen je bil v Radovljici, umrl pa kot nadškof v Gorici. Ko je bil profesor v Ljubljani je prevedel in opremil s kratkimi razlagami Sveto pismo nove zaveze. Prvi del z naslovom *Sveto pismo nove zaveze* je izšel 1834 v Ljubljani; drugi del pa je bil privzet v Wolfovo Sveto pismo, 5. in 6. zvezek. To je bil dotlej najboljši katoliški prevod Nove zaveze.

Na pobudo škofa Antona Martina Slomška je začel prevajati Staro zavezo benediktinec p. *Placid Jernej Javornik* (1803—1864). Prevajal je po Vulgati, pri tem je pa upošteval hebrejski izvirnik. 1847 je izšel v Ljubljani prvi snopič, obsegal je dvajset poglavij Geneze z naslovom *Perve Mosesove bukve*, naslednje leto pa v Celovcu cela Geneza z naslovom *Sveto pismo stariga zakona z obsežnim komentarjem*. Nato je izdal še *Druge in tretje Mozesove bukve* 1854 v Celovcu, Četrto in Peto Mojzesovo knjigo, Jozuetovo knjigo ter Prvo in Drugo knjigo Kraljev pa so privzeli v Wolfovo Sveto pismo (1856—1859).<sup>30</sup>

Tretji slovenski celotni prevod Svetega pisma je oskrbel ljubljanski škof *Anton Alojzij Wolf* (1782—1859). Prevajanje je poveril *Juriju Volcu* (1805—1885), ki je bil spiritual v semenišču, nato pa stolni kanonik. Volc je bil takrat že znan nabožni pisatelj in je dobro obvladal književno slovenščino. K prevajanju je pritegnil vrsto sodelavcev (A. Čebašek, A. Gollmayer, P. Hitzinger, M. Hočevar, L. Jeran, A. Lesar, J. Marn, F. Metelko, A. Mežanc, A. Pintar, M. Ravnikar—Poženčan, A. Zamejic). Prevajali so po Vulgati in prevodu, ki ga je po Vulgati ponemčil *J. F. Allioli*. Kjer se Vulgatino besedilo razlikuje od hebrejskega in grškega izvirnika, so to naznačili pod črto. Iz Alliolija so prevzeli tudi obsežno razlago, ki sloni na razlagi cerkvenih očetov. Prevod so nameravali končati do 1861, za štiristoletnico ljubljanske škofije, a se je zataknilo pri 4. zvezku, tako da je izšel šele 1863, toda z letnico 1859. Prevod je izšel v šestih zvezkih in ga imenujemo kratko *Wolfovo Sveto pismo*, čeprav škof Wolf ni zanj ničesar prevedel.

Po izidu Wolfovega Svetega pisma so se s prevajanjem Svetega pisma ukvarjali tudi pesniki.

*Jovan Vesel Koseski* (1798—1884) je s pomočjo Simona Gregorčiča prepesnil in v samozaložbi izdal starozavezno knjigo *Psalmi* (1892). *Anton Medved* (1869—1910) je v pesniški obliki izdal *Jeremijeve Žalostinke*, prvi del 1894, drugi pa 1906; oba dela pa v svojih *Poezijah* 1909. V Želimlju je pri Fran S. Finžgarju prepesnil starozavezno knjigo *Job* in jo 1904 objavil v *Dom in svetu*.

*Simon Gregorčič* (1844—1906) je po končanem sodelovanju z Jovanom Veselom Koseskim (1892) sam dovršeno prevedel psalm 118 v 22 pesmih. Prepesnil je tudi Jobovo knjigo in jo izdal z naslovom *Svetopisemska knjiga Job in psalm 118*. Knjigi je nadškof F. Sedej napisal uvod. Gregorčič je prevajal tudi *Žalostinke*. Prevod je pred smrtjo končal, a ne dovršil.<sup>31</sup>

Želji Mohorjeve družbe v Celovcu, da bi kar najbolj razširila Sveto pismo med ljudi, je ustregel *Frančišek Lampe* (1859—1900), doma s Črnega vrha nad Idrijo in profesor bogoslovja v Ljubljani. Za delo se je dobro pripravil. 1891 je šel na študijsko potovanje v Egipt in Palestino, 1884 pa izdal prvi snopič *Zgodb Svetega pisma starega zakona*, nato pa vsako leto po en snopič. Lampe je izdal 7 snopičev Stare zaveze, naslednja dva pa *Janez Ev. Krek* (1865—1917), ki je v letih 1903—1912 napisal tudi *Zgodbe Svetega pisma novega zakona*. Lampetove—Krekove Zgodbe Svetega pisma so prva najbolj množična oblika Svetega pisma na Slovenskem.

Krek ni sprejel Wolfovega Svetega pisma, saj je bilo to takrat v jezikovnem pogledu že močno zastarelo, temveč je sam po Vulgati in delno po grškem izvirniku priredil novozavezno besedilo. Pri tem se je opiral tudi na Novo zavezo, ki jo je 1882 izdala BİSD na Dunaju. Pri njej je sodeloval tudi Josip Stritar in je v Krekovem času slovela posebno zaradi žive ljudske govornice. Tako je Krek močno zboljšal svetopisemsko besedilo glede na Wolfov prevod. Opušča književne in v pogovornem jeziku malo rabljene besede, odvišne zaimke, prilastek postavlja pred samostalnik (*iz Davidove hiše*, namesto *iz hiše Davidove*, kar ima Wolf) in menja besedni red v stavku, tako da je njegovo sporočilo bolj jasno in logično. Z eno besedo: našel je rešitve, ki segajo v naš čas; sprejel jih je tudi jubilejni prevod Nove zaveze (Ljubljana 1984). Krek torej ni samostojno prevajal Nove zaveze, temveč le korenito popravljal obstoječe prevode z eno samo željo, da bi bilo njeno sporočilo kar najbolj razumljivo bralcem, da bi bilo sočno, vabljivo in lepo berljivo.

Evangelijev ne razlaga drugega za drugim, temveč harmonično, to se pravi, da ob dogodku, ki ga razlaga, upošteva vsa evangeljska poročila, ki se nanašajo nanj, vendar tako, da jemlje za osnovo Lukovo ali Janezovo poročilo, druga pa samo toliko, kolikor o dogodku kaj posebnega poročajo. Dogodke pa, ki jih omenja samo en evangelist, v celoti razlaga samo po njem. Luka jemlje za osnovo zato, ker je takrat veljal za evangelij, ki v najbolj časovni zapovrstnosti popisuje Jezusovo življenje; Janeza pa, ker postavlja Jezusovo življenje v razpon treh velikih noči.

Njegova razlaga je zelo poljudna, jasna in privlačna. Nikoli ne načenja vprašanj tekstne ali zgodovinske kritike svetopisemskih pripovedi. Nikdar se ne sprašuje, če so svetopisemske pripovedi zgodovinsko pristne in kako so zakoreninjene v izročilu. Ali so res izvirne ali pa prevzete od religij, ki so obdajale kristjane? Krek je pisal za preprosto ljudstvo, zato ni maral vznemirjati ljudi s tezami, s katerimi so na prelomu stoletja racionalistični razlagalci burili duhove. Njegove zgodbe plovejo mimo razburljivih, če ne kar uničujočih tokov biblične kritike in

so napisane tako, kakor da se je vse dobesedno zgodilo, kot je zapisano v evangeli-  
lijah. Krek opisuje tudi svetopisemske kraje, naravo in okolje tako doživeto, da  
bralec domala stopa po njih. Zdi se, da je imel v mislih kak slovenski kot, ko  
opisuje Idumejo, njene soteske in brzice, hribe in doline, njeno visoko pogorje in  
ravnine. S takim pisanjem je res »poslovenil«  
Sveto pismo.

Kakor sta Lampe in Krek namenila Zgodbe Svetega pisma preprostemu ljud-  
stvu, tako je ljubljanski škof Anton Bonaventura Jeglič (1850—1937) namenil svoj  
prevod psalmov duhovnikom. Izdal jih je v knjigi *Psalmi et cantica secundum or-  
dinem in psalterio Romano* (1915/16). Razvrščeni so tako kot v brevirju in ne ka-  
kor v Svetem pismu. Prevajal jih je po Vulgati. Oziral pa se je tudi na hebrejski  
izvirnik, čeprav njegovih različic redno ni vnašal v besedilo. Močno se je oprl na  
Lampetovo besedilo, tako da je približno 3/4 Jegličevega besedila enaka Lam-  
petovemu. Največja značilnost Jegličevega prevoda je v tem, da vnaša vanj bese-  
de, ki jih ni v Svetem pismu, s čimer razširja svetopisemsko besedilo in ga čus-  
tveno niansira. Medtem ko pravi psalmist »Iz stiske sem klical h Gospodu«  
(Ps 118,5), prevaja Jeglič: »Iz grozne stiske sem klical h Gospodu.« To dela popolnoma  
premišljeno in sicer zato, da bi imeli psalmi večji psihološki učinek. Ne glede na  
to pa večkrat boljše Lampetov jezik in tudi vsebino, ker bolj dosledno upošteva  
pomen hebrejskega časa, posebno preteklika (imperfekta), ki ima lahko pretekli,  
sedanji in prihodnji pomen. Razlaga psalmov se nanaša predvsem na avtorstvo in  
nastanek psalmov, medtem ko so misli za duhovnika komaj rezultat razlage.

Ob novih delnih prevodih Svetega pisma, se je še bolj kazala potreba po  
enotnem novem prevodu celega Svetega pisma. Konstitucija lavantinske sinode  
(1903) je napovedala nov, priročen prevod Svetega pisma. Želja je bila ponovno  
izražena na slovensko-hrvaškem katoliškem shodu v Ljubljani (1913). Posebno pa  
se je poživila, ko se je Slovenija znebila sobivanja z Avstrijo (1918). Delno ji je  
ustregel profesor Nove zaveze na mariborskem bogoslovnem učilišču, Josip Zi-  
danšek (1858—1930). 1918 je izdal v Mariboru nov prevod Nove zaveze z naslo-  
vom *Novi zakon*, obsega pa samo evangelijske in Apostolska dela. To je prva slo-  
venska katoliška žepna izdaja Svetega pisma. Zidanšek ni samostojno prevajal  
Nove zaveze, temveč jo je samo priredil po Vulgati, pri čemer je upošteval več  
nemških prevodov (Arndt, Weber, Ecker). Vulgate se oklepa preveč suženjsko in  
vendar je glede na taktatne slovenske prevode Nove zaveze — še vedno je bil v  
rabi Wolfov prevod, protestanti so imeli Chráskov prevod, Krekov pa je harmoni-  
zacija evangelijskih — precej izboljšano novozavežno besedilo. Ima lepše in bolj  
pravilne slovenske oblike imen, npr. Matej, Luka, namesto Matevž, Lukež, kot  
imata Wolf in Chráska, in boljše glagolske tvorbe, ki se kažejo zlasti v sosledici  
časov, kakor Krek, ki povečini rabi sedanjik. Zaimmek stavlja pred osebek, npr. »Po-  
šljem svojega angela pred tvojim obličjem« (Mr 1,2), medtem ko ga Chráska stav-  
lja za osebek: »Pošljem angela svojega pred obličjem tvojim.« Skratka, Zidanško-  
va prireditev Nove zaveze je v jezikovnem pogledu najlepša oblika Nove zaveze v  
tistem času pri nas. Kosa se celo z lekcionarjem, ki so ga izdali profesorji maribor-  
skega bogoslovnega učilišča (1912) z naslovom *Cerkvena berila za nedelje, praz-  
nike in godove cerkvenega leta*. Pred vsako svetopisemsko knjigo ima Zidanšek  
kratek, eno stran obsegajoč uvod v knjigo, kjer obravnava predvsem vprašanje  
avtorstva knjige. Pod črto pa ima nekaj skromnih opomb, ki komaj povedo kaj  
drugega kot svetopisemsko besedilo. Škoda da ni izdal tudi druga dela, od Pisma  
Rimljanom do Razodetja.

Po naročilu škofa Jegliča so Frančišek Jerè (1881—1958), Gregorij Pečjak  
(1867—1961) in Andrej Snoj (1886—1962) začeli prevajati Novo zavezo po grškem

izvirniku: Jerè kot najboljši poznavalec klasičnih jezikov, Pečjak kot strokovnjak za slovenski jezik in Snoj kot bibličist. Sprva so nameravali prevajati po Vulgati; ko se je pa Snoj vrnil z bibličnih študijev v Rimu, so se odločili za grški izvirnik. 1925 so izdali prvi del, evangelije in Apostolska dela z naslovom *Sveto pismo novega zakona*. To je prvi katoliški prevod Svetega pisma iz izvirnika. Za tisti čas je bilo to pogumno dejanje, ker Cerkev ni dovoljevala prevajanja Svetega pisma za javno uporabo po izvirniku, temveč samo po Vulgati. Prevod bi bil zato kmalu prišel na indeks. Ker pa se je izkazalo, da so različice, v katerih se izvirnik razlikuje od Vulgate, prevedli po Vulgati, se to ni zgodilo. Prevod je velik napredek v vsebinskem in jezikovnem pogledu, čeprav so se prevajalci bolj držali zakonitosti klasične grščine kot biblične. 1929 so izdali drugi del, od Pisma Rimljanom do Razodetja. Prvi ponatis obeh delov je izšel 1937, nato 1948 v skromni obliki in na slabem papirju, 1949 (ZDA), 1954 (Celovec), 1968 (Celovec) in 1976 (Stockholm). Za nameravan Slavičev prevod cele Stare zaveze iz izvirnika so Jerè, Pečjak in Snoj prevedli devterokanonične knjige Stare zaveze iz grščine.

Medtem je *Matija Slavič* (1877—1958), doma v Bučevcih v Prekmurju in profesor Stare zaveze na teološki fakulteti ljubljanske univerze, začel predavati Staro zavezo iz hebrejskega izvirnika. 1939 je izdal v Celju Pet Mojzesovih knjig in Jozuetovo knjigo z naslovom *Sveto pismo stare zaveze*, prvi del. Vojna je preprečila nadaljnje izhajanje prevoda, čeprav je Slavič marljivo prevajal naprej. Leta 1951 je izdal v ciklostilu *prevod psalmov*. Že prej pa je kot profesor Stare zaveze v Mariboru izdal 1917 nekakšen lekcionar z naslovom *Nedeljski in prazniški evangelij z razlago in opomini*. Knjiga je doživela velik uspeh. Leto poprej je izšla v nemščini z naslovom *Sonn — und Festevangelien*, pozneje pa še v madžarščini.

Po vojni je prevajanje Svetega pisma nekaj časa zastalo. Še bolj je zastalo izdajanje Svetega pisma. Nove izdaje so dobivali samo zamejski Slovenci. 1952 je izšel v Celovcu *Sveti evangelij Jezusa Kristusa po Mateju*. Knjiga je ponatis Nove zaveze, ki jo je izdala Bogoslovna akademija v Ljubljani. 1953 so izšli pri Družbi sv. Mohorja v Celovcu psalmi, ki jih je prevedel *Jože Vovk*. Izšli so v knjigi z naslovom *Cerkvena poezija, psalmi, slavospevi in cerkvene himne*. 1968 je izšlo, prav tako pri Družbi sv. Mohorja v Celovcu, *Družinsko Sveto pismo* v dveh delih z besedilom evangelijev in Apostolskih del, ki so ga prevedli Jerè, Pečjak in Snoj.

Za stoletnico Wolfovega prevoda Svetega pisma se je mariborskemu škofu dr. Maksimilijanu Držečniku posrečilo dobiti dovoljenje od novih oblasti za natis Svetega pisma. Čeprav je bilo dovoljenje močno zaželeno, je prevajalce nekoliko spravilo v zadrego, ker prevod Stare zaveze še ni bil končan. Slavič še ni prevedel vse Stare zaveze. Manjkali so mu še Mali preroki, zato je te prevedel po Vulgati profesor Stare zaveze na teološki fakulteti *Jakob Aleksič* (1897—1980), Nova zaveza pa je bila ponatis iz 1937. Prvi zvezek z naslovom *Sveto pismo stare zaveze* je izšel 1958 in vsebuje pet Mojzesovih knjig, Jozuetovo knjigo, knjigo Sodnikov, Rutino knjigo, štiri knjige Kraljev in Kroniški knjigi. Natisnjen je bil v 30.000 izvodov, vendar je bil v nekaj tednih razprodan, kar spričuje, kako zaželeno je bilo Sveto pismo po tako dolgem prisilnem molku. Drugi zvezek vsebuje zgodovinske in poučne knjige Stare zaveze, tretji preroške, četrti pa vso Novo zavezo. Ta je izšel 1961. Ker je dovoljenje zanj izposloval mariborski škof in je izdajo založil mariborski škofijski ordinariat, se ga je oprijelo ime *mariborsko Sveto pismo*. Z njim smo dobili petič celo Sveto pismo hkrati. Prvi in drugi zvezek sta bila ponatisnjena 1961 in 1962 pri Mohorjevi družbi v Celju.

1962 so izdali v Celovcu v eni knjigi *Sveto pismo nove zaveze*, ki je ponatis dveh delov iz 1954 in 1955.

1967 je izdal Jakob Aleksič *Malo Sveto pismo*. To je izbor svetopisemskih besedil Stare in Nove zaveze pod vidikom božjega kraljestva. Spremno besedo je napisal nadškof Jožef Pogačnik.

1968 je izšlo v Ljubljani, v sporazumu ljubljanskega in zagrebškega nadškofijskega ordinariata, *Kratko Sveto pismo s slikami*. To je prireditev ameriškega Svetega pisma za mlade, ki sta ga sestavila profesorja Joseph E. Krause in Samuel Terrien. Slovensko izdajo je pripravil profesor Francè Rozman (prevod naslovov in veznega besedila). To je doslej najbolj razširjena oblika Svetega pisma pri nas. Doživelo je več ponatisov (1974, 1979, 1982 in 1983) v skupni nakladi 117.500 izvodov.

1971 je izšla pri Mladinski knjigi v Ljubljani v zbirki Lirika *Visoka pesem*, ki jo je prepesnil Jože Šmit.

1972 je izdala Mohorjeva družba v Celju kot redno knjigo svoje letne knjižne zbirke za svoje člane *Ježusov evangelij* z uvodi, opombami, barvnimi ilustracijam in zemljevidi. Uvode in opombe je napisal *Stanko Cajnkar*, evangeljsko besedilo pa je ponatis iz mariborske izdaje (1961).

1973 je izdala Mohorjeva družba v Celju v isti zbirki *Apostolska dela* z uvodi, opombami, barvnimi ilustracijami in zemljevidi. V njih so opombe tako obsežne in zbrane na enem mestu, da knjigo lahko imenujemo prvi slovenski komentar kake svetopisemske knjige. Napisal ga je prav tako *Stanko Cajnkar*. Medtem ko evangeljsko besedilo v Ježusovem evangeliju ni prida spremenjeno, pa je besedilo Apostolskih del precej popravljeno po francoski jeruzalemski Bibliji.

1974 je izšlo v Ljubljani ekumensko Sveto pismo z naslovom *Sveto pismo stare in nove zaveze*. Besedilo obeh zavez je vzeto iz mariborske izdaje, vendar je novozavezno besedilo precej popravljeno. V Lukovem evangeliju je kar 622 razlik med mariborsko in ekumensko izdajo, vendar jih kar 463 odpade na manjše spremenjeni besedni red v stavku, na primer: *pa je rekel za je pa rekel*, manj pa na stvarne in vsebinske izboljšave. V ekumenskem Svetem pismu je še vse preveč odmrlih in nerabljenih besed, npr. zaplata, setve, sobotni dan... in nevzklaženosti pri popravljanju svetopisemskega besedila.<sup>32</sup> Prednost ekumenskega Svetega pisma je predvsem v tem, da ga sprejemajo vse krščanske skupnosti na Slovenskem in da je celo Sveto pismo v eni knjigi, kar je za katoličane prvi primer v zgodovini prevajanja Svetega pisma na Slovenskem.

1977 je izdal nadškofijski ordinariat v Ljubljani žepno izdajo *Evangeliji in Apostolska dela*, nato pa isto leto celo Novo zavezo v žepni izdaji z naslovom *Sveto pismo nove zaveze*. Svetopisemsko besedilo je vzeto iz ekumenske izdaje (1974), besedilo opomb in uvodov v posamezne knjige pa je napisal *Ivan Rupnik*, vendar to v celoti ne drži, ker so v evangelijih in Apostolskih delih v resnici Snojeve opombe iz mariborske izdaje.<sup>33</sup>

## Pokoncilsko prevajanje Svetega pisma

Po II. vatikanskem koncilu se je silno razmahnilo prevajanje Svetega pisma. Koncil je naročil, naj bi dobili v vseh jezikih dobre in pravilne prevode Svetega pisma in to »iz izvirnih besedil svetih knjig« (BR 22). Tako so kmalu dobili vsi večji narodi nov prevod Svetega pisma iz izvirnika ali vsaj temeljito popravljene obstoječi prevod. Taka potreba se je kazala tudi pri nas, čeprav še ni bilo dolgo, kar smo dobili prevod celega Svetega pisma iz izvirnika, to je bila mariborska izdaja (1958—1961), vendar je jezikovno že zastarel, pa tudi ni dohajal najnovejših do-

sežkov biblične znanosti. Isto velja bolj ali manj za ekumensko Sveto pismo (1974), saj je bilo samo jezikovno, ne pa stvarno izboljšanje mariborske izdaje.

Za to delo je bil naprošen *Janko Moder*, priznan prevajalec iz svetovne književnosti. Moder je prevedel Novo zavezo po francoski jeruzalemski Bibliji (*La Bible de Jérusalem*, Paris 1973) ob upoštevanju grškega izvirnika. Njegov prevod so pregledali S. Cajnkar, J. Dolenc in J. Zdešar, vendar cerkveni predstojniki z njim kar niso bili zadovoljni, vseboval je preveč različic glede na uradno obliko Svetega pisma pri nas. Moder je bil namreč zelo pod vplivom takratne nove smeri v prevajanju Svetega pisma, tako imenovanega *dinamičnega prevajanja*, ko prevajalec ne prevaja toliko besede, temveč pojme. Natis se je zavlačeval, dokler ni 1977 Družba sv. Mohorja v Celovcu izdala evangelije in Apostolska dela z naslovom *Sveto pismo nove zaveze, Evangeliji in Apostolska dela*, vse drugo pa je za zdaj ostalo v rokopisu. Knjiga je izšla kot pomožni učbenik za katoliški verouk v krški škofiji.

1979 je izdal *Francè Rozman* prevod evangelijev po grškem izvirniku ekumenske znanstveno-kritične izdaje *The Greek New Testament*, Stuttgart<sup>3</sup> 1975, z naslovom *Jezusova blagovest*. Prevod dosledno upošteva zakonitost biblične grščine. Mestoma prevaja dinamično, vendar je vnesel precej vsebinskih izboljšav v sprejeto besedilo, čeprav je bolj poskus na sodoben način prevesti Sveto pismo.

Pobudo za popolnoma nov prevod celega Svetega pisma iz izvirnika so dali profesorji Svetega pisma ljubljanske teološke fakultete. Profesorja Jože Krašovec in Francè Rozman sta, neodvisno drug od drugega, naslovila prošnjo Slovenski pokrajinski škofovski konferenci za nov prevod Svetega pisma; prvi 22. maja 1980, drugi pa 20. aprila 1980. Ta je sprejela njuno pobudo.

Škofje so jo na seji 9. septembra 1980 potrdili in zadolžili predlagatelja, da pripravita načrt za nov prevod. Imenovana je bila široka redakcijska komisija, v kateri so bili prevajalci, teologi, slovenisti in zastopniki drugih krščanskih veroizpovedi. Dne 14. marca 1981 je bila prva seja redakcijske komisije; razpravljala je o smernicah prevajanja in potrdila predloženi načrt, nakar se je začelo prevajanje.

Najprej so prevajali samo Novo zavezo. Prevajali so jo po grškem izvirniku ekumenske znanstveno-kritične izdaje *The Greek New Testament*, Stuttgart<sup>3</sup> 1975. Prevajali so: *Otmär Črnilogar*, *Kajetan Gantar*, *Alojzij Rebula* in *Francè Rozman*.<sup>34</sup> Jezikovno so pregledali prevode: *Janez Gradišnik*, *Mirko Mahnič* in *Avguštin Pirnat*, prevajalsko delo pa je usklajeval *Zdravko Reven*. Prevod so končali v štirih letih, tako da je izšel na štiristoletnico Dalmatinove Biblije, 1984, zato se imenuje *jubilejni prevod*, kar je povedano v podnaslovu, naslov sam pa se kratko glasi *Sveto pismo nove zaveze*. Javnosti je bilo predstavljeno 16. januarja 1985 na teološki fakulteti ob veliki udeležbi ljudi in zastopnikov cerkvene ter civilne oblasti.

Po prevajanju Nove zaveze je steklo prevajanje Stare zaveze. Devterokanonične knjige prevajajo iz grškega izvirnika prevajalci Svetega pisma nove zaveze, protokanonične pa iz hebrejskega izvirnika: *Jurij Bizjak*, *Milan Holc*, *Jože Krašovec*, *Marijan Peklaj*, s. *Snežna Večko* in *Janez Zupet*.

Prevajanje še traja, čeprav je že rodilo nekaj sadov. *Jurij Bizjak* je ločeno izdal prevod Jobove knjige z naslovom *Job*. Izdalo jo je Ognjišče v Kopru 1989; *Jože Krašovec* pa prevod psalmov. Razlago psalmov sta napisala Heinrich Gross in Heinz Reinelt (serija *Geistliche Schriftlesung*), prevedel pa jo je škof *dr. Jože Smej*. Knjigo z naslovom *Psalmi* je izdala Mohorjeva družba v Celju 1989.

1988 je izdalo Ognjišče v Kopru *Zgodbe Svetega pisma*. Knjiga je prevod angleške Otroške Biblije (*The Children's Bible*) in vsebuje 237 zgodb Stare zaveze.

in 128 zgodb Nove zaveze. Zgodbe niso svetopisemska pripoved dogodkov, temveč prosto pripovedovanje dogodkov po Svetem pismu, zato angleški naslov bolj ustreza vsebini kot slovenski.

Na pobudo Slovenske pokrajinske škofovske konference je izšla 1990 v založbi Združene biblične družbe v Londonu žepna izdaja jubilejnega prevoda Nove zaveze s popolnoma novimi uvodi v posamezne knjige in opombami, ki jih je napisal prof. Francè Rozman. Knjigo z naslovom *Sveto pismo nove zaveze* sta pripravila za natis Janko Jeromen in Zdravko Reven.

To je zdaj zadnji sad slovenskega prevajanja Svetega pisma.

### **Povzetek: Francè Rozman, Prevajanje Svetega pisma na Slovenskem**

Na Slovenskem poznamo protestantsko in katoliško prevajanje Svetega pisma. V zgodovini je hodilo vsako svojo pot, danes pa sta se tako zblížali, da poznamo samo ekumensko prevajanje Svetega pisma. Sad skupnega prevajanja je *ekumensko Sveto pismo* (Ljubljana 1974). Zgodovina slovenskega prevajanja Svetega pisma spričuje, da smo dobili približno vsakih sto let prevod celega Svetega pisma, od tega dvakrat protestantski in trikrat katoliški prevod; vmes pa je izšlo več delnih prevodov, tako protestantskih kot katoliških. Nekateri od njih, na primer *Lampetove-Krekove Zgodbe Svetega pisma stare in nove zaveze* in *Kratko Sveto pismo s slikami* so bili prave uspešnice in so našli pot domala v vsako hišo. Raznovrstne izdaje Svetega pisma in včasih v izjemno visoki nakladi spričujejo, da je naše ljudstvo vedno cenilo Sveto pismo.

### **Summary: Francè Rozman, Translating the Bible in Slovenia**

Slovenes have known Protestant and Catholic translations of the Bible. In history either went their own way, yet recently they have come so close that only ecumenical translating takes place. A result of the joint translating is the *Ecumenical Bible* (Ljubljana 1974). The history of Slovene translations shows that a new translation of the Bible has been published about every 100 years, two of them being Protestant and three Catholic; between them several partial translations, Protestant as well Catholic, were published. Some of them, e. g. *Biblical Stories of the Old and the New Testament* by Lampe and Krek and *Short Illustrated Bible* have been real best sellers and have found their way into practically every house. Various editions of the Bible, sometimes in an exceptionally large number of copies, show that Slovene people have always held the Bible in high esteem.

<sup>1</sup> Tridentinski cerkveni zbor je na četrti seji, 8. aprila 1546, razglasil Vulgato za juridično nezmotno. »Vulgata editio... pro autentica habeatur« (EB 61). S tem je postala uradna oblika Svetega pisma v katoliški Cerkvi. Vsi prevodi za javno rabo so morali biti narejeni po njej in opremljeni z razlago cerkvenih očetov (EB 62).

<sup>2</sup> Prim. Anton Slodnjak, *Slovensko slovstvo*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1968, 28/29.

<sup>3</sup> Mirko Rupel, *Reformacija*, v: Zgodovina slovenskega slovstva I. Uredil Lino Legiša s sodelovanjem Alfonza Gspana. Slovenska matica, Ljubljana 1956, 206.

<sup>4</sup> Prim. Mirko Rupel, n. d., 207. Vendar s Trubarjevim slabim znanjem grščine ne smemo pretiravati. V njej se je lahko pozneje spopolnil, saj se je tudi Erazem Rotterdamski brezhibno naučil grščine šele ko se je začel resno ukvarjati s Svetim pismom.

<sup>5</sup> Prim. Mirko Rupel, n. d., 232.

<sup>6</sup> Trubar sam pravi, da ni naravnost prevajal iz grškega izvirnika, kajti samo v tem smislu lahko razumemo njegove besede: »Pri le tim našim prevračanu smo veden imeli pred sabo ta pravi studenec tiga noviga testamenta, kir je grški pisan; raven tiga smo mi tudi gledali na tu prevračane tih novih inu starih vučenikou, kateri so ta nov testament iz tiga grškiga jezika v ta latinski, nemški inu laški preobrnilil, nerveč pak na Erazmov Rotterda-

mov nov testament, h timu so nam nega annotationes silnu pomagale.« Navaja Mirko Rupel, Slovenski protestantski pisci, Ljubljana, 1966, 66.

<sup>7</sup> Mirko Rupel pravi: »Njegova odločitev, povzdigniti govor svoje rojstne vasi, torej osrednje narečje, v knjižni jezik, je bila nadvse srečna. Prav zaradi svoje zemljepisne lege se je raško ali, širše vzeto, 'kranjsko' narečje lahko uveljavilo, kakor so se pri drugih narodnih povzpeli osrednji dialekti do časti knjižnega jezika« (Zgodovina slovenskega slovstva, Ljubljana 1956, 213); Jakob Rigler pa: »Trubar ni povzdignil v slovenski knjižni jezik dolenskega narečja z Raščice, ampak po domačem narečju nekoliko modificiral govor Ljubljane.« v: Razprava o slovenskem jeziku, Ljubljana 1986, 29.47 in v: Začetki slovenskega knjižnega jezika, Ljubljana 1968.

<sup>8</sup> Janko Moder je samo v dveh odlomkih Lukovega evangelija (7,41—47 in 15,11—17) našel kar 36 besed in besednih zvez, ki jih Trubar še ni uporabil v svojem Katekizmu 1550. Prim. Štiristo let prevajanja na Slovenskem, Ljubljana 1985, 50.

<sup>9</sup> Prim. Francè Rozman, *Kako je Trubar prevajal Sveto pismo nove zaveze*, v: BV 46 (1986) 240.

<sup>10</sup> Ne zaradi tihotapljanja, ampak ker so bili sodi takrat normalno sredstvo za prevažanje knjig.

<sup>11</sup> Janko Moder, *Ob Trubarjevih »treh rečeh«*, v: Štiristo let prevajanja na Slovenskem, Ljubljana 1985, 49.

<sup>12</sup> Prim. Anton Slodnjak, n. d., 37.

<sup>13</sup> Anton Breznik, *Jezikovne razprave*, Ljubljana 1982, 29—30. Navaja Janko Moder, n. d., 49/50.

<sup>14</sup> Prim. Josip Turk, *Tomaž Hren*, v: BV 8 (1928) 17.

<sup>15</sup> Tako misli Mirko Rupel v razpravi *Protireformacija in barok*, v: *Zgodovina slovenskega slovstva I*, Ljubljana 1956, 317, pastor Mihael Kuzmič pa pripisuje Štefanu Kuzmiču samemu, prim. Mihael Kuzmič, *Predgovori Štefana Kuzmiča*, Ljubljana 1981 «in *Protestantske izdajke Svetega pisma v slovenščini*, v: *Evangelikičanski koledar 1978*, 99—118.

<sup>16</sup> Mirko Rupel, *Protireformacija in barok*, v: *Zgodovina slovenskega šolstva I*, Ljubljana 1956, 317.

<sup>17</sup> Janko Moder, *Josip Stritar kot prevajalec Svetega pisma*, v: *Potokarjev zbornik*, Ljubljana 1987, 103—104, op. 27.

<sup>18</sup> Po zbranih podatkih Mihaela Kuzmiča navaja Janko Moder, n. d., 102—103, op. 6.

<sup>19</sup> Tako se sedaj imenuje ta družba; uporabljen je izraz »biblična«, ne »svetopisemska« kot prej.

<sup>20</sup> Anton Slodnjak, n. d., 41.

<sup>21</sup> Prim. Anton Slodnjak, n. d., 41.

<sup>22</sup> ES, 2. zv., 91 (dr. Rigler) pravi, da »pri lekcionarju ni mogoče natančno določiti, kako in koliko so sodelovali Čandek, Hren in še kdo.«

<sup>23</sup> Prim. Lino Legiša s sodelovanjem Alfonza Gspana, n. d., 279 in Anton Slodnjak, n. d., 42—43.

<sup>24</sup> SBL, 3. zv., 238.

<sup>25</sup> Prim. Lino Legiša s sodelovanjem Alfonza Gspana, n. d., 286.

<sup>26</sup> Prevod p. Ksaverija Vorenza v 6 zvezkih z naslovom *Zelu svetu pismu noviga in stariga testamenta* je ostal v rokopisu.

<sup>27</sup> Anton Slodnjak, n. d., 63.

<sup>28</sup> Alfonz Gspan, *Razsvetljenstvo*, v: *Zgodovina slovenskega slovstva I. Ljubljana 1956*, 373.

<sup>29</sup> ČJKZ VII (1928) 77.

<sup>30</sup> SBL I, 390.

<sup>31</sup> SBL I, 256.

<sup>32</sup> Prim. Francè Rozman, *Kritična zanesljivost novozaveznega besedila v slovenski ekumenski izdaji Svetega pisma*, BV 38 (1977) 77—94.

<sup>33</sup> Prim. recenzijo Evangelijev in Apostolskih del v: BV 38 (1978) 511—516.516—519.

<sup>34</sup> Kaj je kdo prevedel in kdo so prevajali opombe je povedano v predgovoru jubilejni izdaji Nove zaveze na str. 6.



Giuseppe Cuscito

## Kulturno in versko okolje Kromacijeve dobe v luči najnovejšega zgodovinopisja

Arheološke raziskave teodorskega mestnega predela, ki so se začele leta 1896, so pripomogle k spoznavanju prve krščanske skupnosti na Beneškem (*Venetia*), ki je komaj izšla iz vihre zadnjega preganjanja. Prav tako je — po mojem mnenju — pravkaršnja najdba spisov škofa Kromacija po zaslugi J. Lemariéja in R. Etaixa<sup>1</sup> pripomogla, da se je osvetlilo kulturno in versko okolje vojskujoče se in v marsikaterem pogledu trpeče Cerkve, ki pa je že bila v polnem razmahu in na poti, da utrdi svoj položaj: s Hieronimom iz Stridona in Rufinom iz Konkordije predstavlja Kromacij trojico mož, ki so se vsak po svoje posvetili božji stvari ter v odločilnem trenutku cerkvenega kulturnega razvoja in pastoralnega delovanja na Zahodu težili na Oglej in njegovo okolico.

Lemarié po pravici prišteva med največja duhovna središča antične Italije poleg Rima, Milana in Turina tudi Oglej zaradi razmaha duhovnega gibanja, ki je nastalo v 4. stoletju, in asketske zavzetosti, o kateri so v Rufinovih, Hieronimovih in Kromacijevih spisih precej bogati sledovi.<sup>2</sup>

Ne moremo sicer trditi, da bi bil Oglej v tistem času sedež meniških ali podobnih ustanov, zlasti ne takih, ki imajo obveznost skupnega življenja in hišnega reda, kakor so dognali s svojimi zadnjimi izsledki Lemarié, Penko in Spinelli,<sup>3</sup> vendar je že Cavallera — morebiti najuglednejši med učenjaki starega rodu, ki so se ukvarjali s sv. Hieronimom — omenjal Oglej samo kot »milieu extrêmement intéressant«, kjer so prav tako cenili asketizem kakor umske užitke. Pri tem je označil Kromacijev dom za »vrai monastère«.<sup>4</sup> Sicer pa nam znani avtobiografski odlomek v Rufinovi *Apologiji*, ki sega v leta okrog 400, ko je divjal hud besedni boj in so v Origenovi pravdi stavili na Rufina nasproti njegovemu nekdanjemu tovarišu in prijatelju Hieronimu (*Ego... in monasterio iam positus, per gratiam baptismi regeneratus, signaculum fidei consecutus sum per sanctos viros Chromatium, lovinum et Eusebium, opinatissimos et probatissimos in ecclesiis Dei episcopos*), vsiljuje le misel, da je »že kot katehumen živel meniško življenje«, ne da bi zatrdil, da je v Ogleju res obstajal pravi pravcati samostan kot ustanova. Ne razpolagamo namreč z drugimi pričevanji, ki bi nam lahko potrdila, da je v Ogleju obstajala takšna ustanova v naslednjih letih. Rufin in Hieronim potrjujeta sicer, da so v oglejskem okolju živeli menihi, vendar so bili to samo posamezniki zunaj vsakega komunitetnega sklopa.<sup>5</sup>

Prav tako kaže izključevati možnost skupnega življenja oglejske duhovščine, ki naj bi ga bil ustanovil na redovniški osnovi Kromacijev predhodnik Valerijan,

zlasti po novejših izsledkih p. Spinellija; ta meni, da se v *chorus beatorum*, kateremu je Hieronim primerjal oglejsko duhovščino,<sup>6</sup> ne da prepoznati »redovniška skupnost, ki poje psalme, temveč skupina verskih pričevalcev. Vodita jo brata Kromacij in Evzebij, ki jima pripisujemo zaslugo, da sta zatrla arianizem v Ogleju.«<sup>7</sup>

Sicer pa nas Hieronim v pismu, ki ga leta 375/376 pošilja iz kalhidske puščave trem najodličnejšim predstavnikom oglejske duhovščine, t. j. Jovinu, Kromaciju in njegovemu bratu Evzebiju, opozarja, da sta brata živela s sestrami, posvečenimi Gospodu, pri svoji svetniški materi in primerja njihov dom — ne njihovega samostana — domu sedmerih bratov Makabejcev: »O srečno bivališče, v katerem vidimo mater, okrašeno z venci makabejskih mučencev! Vsak dan izpričujete Kristusa, ko izpolnujete njegove zapovedi; tej zasebni odliki dodajate še javno in očitno versko pričevanje, saj je po vaši zaslugi iz vašega mesta odstranjen strup arijanskega krivega nauka.«<sup>8</sup>

Spinelli poudarja, da se v tem odlomku splošen ugled, ki ga uživa oglejska duhovščina, natančneje Kromacij in Evzebij, ne nanaša na njihovo posebno odločitev, da živijo asketsko (*licet quotidie Christum confiteamini, dum eius praecepta servatis*), temveč na posebno zavzeto pričevanje za Kristusovo božanstvo kot protitež arijanskemu krivemu nauku; zaradi tega pričevanja si zaslužijo naslov *martyres* in *confessores*, zato jih primerja *blaženim* v nebesih: sklada se torej z vsebino *Chronicon*a za leto 374, kjer Hieronim po smrti Avksencija Milanskega, ko se je Italija povrnila po zaslugi škofa Ambroža k pravemu rimskemu nauku, označuje oglejski kler tako rekoč kot *chorus beatorum*.<sup>9</sup>

Namig na ovdovelo mater in deviške sestre, s katerimi živita brata Kromacij in Evzebij, naj bi bilo »edino neposredno pričevanje nekakšnega redovniškega življenja v Ogleju«, ki ga lahko povzamemo iz Hieronimovega 7. pisma. O njih pravi namreč Hieronim, da »so premagale šibkost nežnega spola in svetno nečimrnost: sedaj pričakujejo z bogato zalogo olja za svojo svetilko, da pride ženin«. <sup>10</sup> Gre torej za Bogu posvečene device, ki so se odločile za življenje po evangeljskih svetih, pa so kljub temu ostale na svojem domu po asketski navadi, ki je bogato izpričana v 4. stoletju tako v Rimu kakor tudi v Milanu in drugod. <sup>11</sup> Po njihovem načinu življenja postaja ta dom novo svetišče, nikakor pa ne samostan — *monasterium: O beata domus*, v katerem prebivajo vdova Ana, deviške prerokinje in novi Samuel, ki so ga vzrejali v svetišču.«<sup>12</sup>

Celo Hieronim se sploh ni imel za redovnika, dokler ni razburljivo zapustil Ogleja in odšel v sirijsko puščavo. <sup>13</sup> Zato domneva Spinelli, da kaže poiskati prav v Hieronimovi strastni zaverovanosti v askezo in redovniško življenje vzroke za *subitus turbo* in *impia avulsio*, ki sta ga iztrgala iz oglejskega življa, da je zapustil Rufina, kakor nam spričuje 3. pismo, <sup>14</sup> naslovljeno nanj.

Tudi spričo številnih stikov med Oglejem in vzhodom in prisotnosti sv. Atanzija Aleksandrijskega v Ogleju o veliki noči leta 345 ni dvoma, da se je ta asketični tok porajal in navdihoval ob vzhodnem meništvu ter naravno težil proti vzhodu kot svoji najprimernejši domovini. Če Rufinu in Hieronimu ni bilo dano, da bi bila uresničila svoje hrepenenje po strogem meniškem življenju v Ogleju okrog leta 373 in sta se morala izseliti na vzhod, »to ni bila« — tako sklepa Spinelli — »nezgoda za zahodno meništvu, temveč le previdnosten začetek še neslutene razvoja.«<sup>15</sup>

Rufin je občudoval Bazilija iz Cezareje in Gregorija Nacianškega, <sup>16</sup> zato je predlagal kapadokijsko meništvu kot vzor za zahodne samostane. S temi vzori vzhodnega redovništva, ki jih je posredoval Rufin, se je ukvarjala Thelamonova: <sup>17</sup>

zadnje čase nam je ponudila spodbudne razmisleke o celotni *Cerkveni zgodovini*, ki jo je Rufin napisal za krščansko skupnost v Ogleju. Toda na to se bomo še povrnili.

Razpravljanja o arianizmu in origenizmu kakor tudi besedni boj z Judi in pogani pa misijonsko delovanje so ugodno spodbujali iskrive razumnike k živahni knjižni dejavnosti. Ta ni bila vselej namenjena ozkemu krogu rojakov, vendar v njej morebiti le izsledimo neke stalnice, spričo katerih smemo soočiti cerkvene pisatelje, rojene v tej deželi, ne glede na njihov skupni krajevni izvor. Po pregledni oceni Vittoria Perija,<sup>18</sup> kaže, da radi odpomorejo pomanjkanju izvirne ustvarjalnosti — Hieronim je pri tem izjema — z izrazito sposobnostjo, da cepijo na visoko raven domače izobrazbe dosežke različnih kulturnih krogov, ki so se z njimi obogatili v tujini. Hieronim pregleduje po grškem in hebrejskem izvirmiku, primerja in zboljšuje v raznih latinskih prevodih svetopisemska besedila, ki so prihajala iz Palestine in se ustalila v novi izdaji. Ta je poleg Origenovih razlag in življenjepisov velikih puščavskih očetov obveljala v vseh zahodnih krščanskih deželah.

Kromacij se je tudi kot škof živo zanimal za usodo svojih prijateljev, ti pa so ga čedalje bolj spoštovali in oboževali. Zaslutil je njihove sposobnosti in značajske značilnosti ter jih znal spodbujati k plodnemu duhovnemu in znanstvenemu delovanju. To nam potrjuje Hieronim, saj je okrog leta 393 naslovil nanj in na Heliodora iz Altina prevod Salomonovih knjig s spremnim pismom, ki nam izpričuje živahno založniško dejavnost: »Pošiljate mi denarno pomoč, vzdržujete moje pisarje in knjigarnaje zato, da bodo moje umske sposobnosti lahko delale za vas.«<sup>19</sup>

Toda če Zahod dolguje *Vulgato* Hieronimu, ki ga je zanj navdušil papež Damas, moramo biti hvaležni Rufinu, da je širil v latinskem okolju osnovna spoznanja o prvotni cerkveni zgodovini. Njemu ali verjetneje škofu Kromaciju pripisujejo zamisel o latinskem prevodu Evzebijeve Cerkvene zgodovine; temu se je Rufin posvečal v letih 402 in 403. V predgovoru nam pove, kaj ga je napotilo k temu: »Spoštovani oče Kromacij, ko je gotski poglavar Alarik razdejal obrambo Italije (402) in je kužna bolezen vdrla v deželo ter vsepovsod uničila polja, črede in ljudi, si hotel nekako odpomoci razdejanju in koristiti ljudstvu, ki ti ga je Bog izročil v varstvo. Zato si onemoglega duha zaposlil s plemenitejšo umsko dejavnostjo in ga iztrgal iz objema gorja, ki je vladalo. Sedaj želiš, da prevedem v latinščino cerkveno zgodovino, ki jo je v grščini napisal učeni Evzebij iz Cezareje: tako bodo misli poslušalcev, zamaknjene v branje, željno spoznavale preteklost in laže pozabljale na zdajšnje gorje.«<sup>20</sup>

Rufinov *pestifer morbus* je prav gotovo tesnoba prebivalstva, ki mu grozi, da bo v kratkem prihrumelo nadenj barbarsko ljudstvo. To je opaziti tudi v sklepni prošnji Kromacijevega velikonočnega govora v tistih bridkih letih: »Kajti to je noč, v kateri so bili pomorjeni egipčanski prvorojenci in osvobojeni Izraelovi otroci; z vsem srcem in vso vero prosimo torej Gospoda, naj nas obvaruje vsakega sovražnega napada in vsakega strahu, ki nam grozi od naših nasprotnikov... Varuje naj nas s svojim stalnim prizanašanjem, ustavi naj barbarska ljudstva ter uresniči v nas to, kar je sveti Mojzes rekel Izraelovim sinovom: '*Gospod se bo bojeval za vas, kaj bi se vznemirjali?*'«<sup>21</sup> V takšnih časih je torej Kromacij, kakor že tudi Maksim iz Turina,<sup>22</sup> spodbujal svojo čredo k molitvi in zaupanju v Boga. Toda vabilo k razmišljanju o cerkveni zgodovini, ki ga izpričuje Rufin, je izvirna poteza oglejskega škofa.<sup>23</sup> Na takšne razmere in smotre hoče Thelamonova nanašati *Cerkveno zgodovino* našega pisatelja, da bi označila njene meje, a morebiti tudi in zlasti zato, da bi zaslutila njene vrline in njeno vrednost.

Vemo, da jo je Rufin napisal v latinščini v dveh knjigah, ki se nanašata na čas od leta 325 do 395, se pravi *a temporibus Constantini post persecutionem usque ad obitum Theodosii Augusti*.<sup>24</sup> Knjigi predstavljata prvi zapis cerkvene zgodovine 4. stoletja. Tako zaradi avtorja kakor zaradi občinstva, kateremu je namenjena, se nam predstavlja kot sočasna zgodovina izpod peresa zavzetega kristjana, ki je rad pomagal tudi drugim kristjanom preboleti tedanje razmere ter jim v zgodovinskem dogajanju odkril božji načrt, hkrati pa jim dal zagotovilo, da je božje ljudstvo »neuničljivo in nepremagljivo, ker ga vselej spremlja božja pomoč«.<sup>25</sup>

Premišljevanje cerkvene zgodovine bo hrana za vero bralcev, zato primerja Rufin v predgovoru svoj prispevek evangeljskim hlebom kruha in ribama (Mt 14,16). S tem pa že uvaja novo misel, namreč razodetje božje mogočnosti — *divina virtus* —, ki vzdržuje vso njegovo zgodovinsko pripoved. V službi tej misli o božji mogočnosti, ki se izraža v zgodovinskih dogodkih krščanskega ljudstva, odбира in predočuje Rufin sredstva, ki so mu na voljo. To so »res gestae, kolikor mu pomenijo predvsem *signa virtutis*. Pod tem vidikom pomeni torej — tako opozarja Thelamonova — *Cerkvena zgodovina* svetopisemske zgodbe, ki njihova zgodovinska vrednost presega golo razčlenjanje zgodovinskega dogajanja. Četudi se nam prikazuje kot časovno zaporedna pripoved tako imenovanih *res gestae*, njen namen ni le ta, da nam pripoveduje novice, temveč da nas po dogodkih seznanja z božjimi načrti o svetu. Tako se Rufin ne zanaša na dialektiko modrih, temveč nam iznajdljivo prikazuje, kako se je božja mogočnost razodela v obupnih položajih s čudeži ali izrednimi posegi, ki sodijo med znamenja (*signa*), in sicer ne le tista, ki jih priševamo med *mirabilia Dei*, temveč tudi vsa tista, ki si jih kljub njihovi vsakdanjosti lahko razlagamo kot »znamenja časov«. Skratka, Thelamonova je hotela poudariti o tem spisu, da je treba brati pod dvojnimi vidikoma, kajti isti dogodek nastopa v dvojni vlogi: kot sestavni del zgodovinske pripovedi in kot pomenska dopolnilna prvina hagiografske pripovedi. Z raznimi dogodki iz te najnovejše cerkvene zgodovine si je Rufin zares prizadeval dokazati *quia non in sermone regnum Dei, sed in virtute consistit*.<sup>26</sup> Zato predočuje oglejskim bratom, katerim je bil njegov zgodovinski spis najprej namenjen, zatem pa vsem bralcem zahodnega sveta, kjer se je naglo razširil, in pridno uporabljal, nekatere dogodke rajši kot druge; pri tem pa odmerja precej prostora čudovitim pojavom.

Tako sta bila poraz poganstva in razdejanje Serapisovega svetišča v Aleksandriji nedvomno zelo zanimiva za Oglejce, če pomislimo, kako živahne stike je takrat imela gornjejadranska metropola z Aleksandrijo v Egiptu.<sup>27</sup> mar niso izrazili te zavesti o trdni povezanosti obeh cerkvenih skupnosti že očetje na oglejskem cerkvenem zboru leta 381 v sinodalni listini *Quamlibet*, naslovljeni na cesarja Gracijana, Valentinijana in Teodozija v znanem spornem odlomku: *Nam etsi Alexandrinae ecclesiae semper dispositionem ordinemque tenuerimus et, iuxta morem consuetudinemque maiorum, eius communionem indissolubili societate servemus...*<sup>28</sup> Najsi tudi upošteva mo kritične pomisleke in omejitve glede širšega pomena, ki ga je pripisoval izrazoma *dispositio* in *ordo* Biasutti, smemo upravičeno trditi, da je obstajala med oglejskimi pošiljatelji in aleksandrijsko cerkvijo nerazdružna občestvena vez, nastala spričo dolgotrajnih medsebojnih stikov<sup>29</sup> vsaj že od 4. stoletja dalje. Krstna pomenskost umivanja nog, ki se tu omenja, in z njim povezana teološka in eksegetska razsežnost sta pred nedavnimi napotila P. F. Beatriceja, da je iskal v Mali Aziji in ne v aleksandrijskem krščanstvu korenine posebnih značilnosti oglejskega bogoslužja.<sup>30</sup>

S tem da pripoveduje o boju ob Frigidu (reka Vipava) leta 394, prav tako poživlja za oglejske bralce najnovejšo dogodke, ki so globoko odjeknili v življe-

nju te dežele in so jih mnogi bralci osebno doživeli.<sup>31</sup> Toda neglede na dogodke, hoče avtor postaviti v ospredje njihov globlji pomen: kako *fides recta* in *vera religio* zmagujeta nad krivo vero. Zato se nam Teodozij, *religiosus princeps*, predstavlja kot svetopisemski junak, ki v odločilnih trenutkih spopada z Evgenijem in Arbogastom prosi Boga, naj poseže vmes, in vidi v silnem vetru, ki je zasukal izid boja, znamenje *virtutis Dei*. Saj ta še vedno deluje, tudi v najnovejši zgodovini novega Izraela.<sup>32</sup>

Rufin ne omenja nekaterih dogodkov, to pa kaže pripisovati krajevnim razmeram. Tako ne omenja na primer razdejanja shodnice v Kaliniku in Ambroževega odločnega nastopa proti Teodoziju leta 338, morebiti tudi zato, ker bi utegnil nedavni dogodek neugodno odjekniti v Ogleju, kjer so — kakor kaže — nekoliko prej zažgali, najsi tudi v drugačnih okoliščinah, tamkajšnjo shodnico. Razdejanje oglejske sinagoge naj bi bil najmreč izpričal v nekem nejasnem odlomku Ambrož,<sup>33</sup> ki je v novembru 388 prišel v mesto ob Jadranu, da bi se udeležil Valerijanovega pogreba in izbire njegovega naslednika. Ambroževe zadevne besede izključujejo, kakor kaže, neposredno odgovornost krajevnih cerkvenih oblastnikov, zato sprejema Cracco Rugginijeva kot tehtno domnevo, da je treba povezati to razdejanje s tem, ker so 28. avgusta 388 v Ogleju umorili samozvanca Magna Maksima. V Italiji je namreč zbral okrog sebe precej verskih skupin, ki se niso ujele z že uveljavljeno zvezo med pravovernostjo in Teodozijevimi pogledi na cesarsko oblast, rimska krščanska skupnost pa mu je nekaj mesecev pred tem dala zadoščenje za delovanje v korist Judom po požigu ene od njihovih shodnic.<sup>34</sup> Potemtakem je umor Magna Maksima, ki je očitno ščitil Jude, verjetno izzval tudi v Ogleju ogorčen odpor proti tistim, ki so ga odobraval;<sup>35</sup> Rufinu pa je se zdelo primerno, da vse to zagrne v molk.

Dejanska razsežnost judovske prisotnosti v krajevnih cerkvah se da sklepati tudi iz Kromacijeve polemike glede verskih predpisov. V njej so bežno omenjeni dogodki iz vsakdanjega življenja, kakor sta judovski običaj, da razlikujejo med čistimi in nečistimi jedmi, in farizejsko obredno umivanje, ki mu je Kromacij nasprotoval.<sup>36</sup> Kljub hudi nestrpnosti, ki so jo morda zakrivali kristjani leta 388 nad shodnico v Ogleju, nas Kromacij opozarja, da so nekateri ondotni Judje gledali z globoko naklonjenostjo na krščanski velikonočni praznik<sup>37</sup> in da se je tudi spreobrnilo več Judov h krščanstvu: *sed quia et de synagoga multos conversos legimus vel converti cotidie ad cognitionem Christi videmus*.<sup>38</sup> Omembo številnih spreobrnitev je treba morda pripisovati dejstvu, da je bil to izjemen pojav, zlasti če upoštevamo, kako negativno in polemično se oglejski škof navadno izraža o Judih. Z druge strani pa moramo pritrditi tudi Truzziju,<sup>39</sup> ki pravi, da zavzema široko razpredena polemika proti Judom razvnete tone, značilne za tedanje miselnost in pismenstvo.

Najpomembnejši verski tekmeč je bilo poganstvo, saj je doživljalo zadnji poskus navdušene preнове, čeprav se je že nagibalo k zatonu. Ni znano, če si je Kromacij prizadeval kakor Ambrož, da bi nasprotoval poganstvu tudi na politični ravni. Drži pa, da si je za njegovega škofovanja sam upravnik *Venetiae et Histriae*, Parekorij Apollinaris, okrog leta 390 veliko prizadeval, da bi postavil oglejsko *basilica Apostolorum*, verjetno po cesarskem naročilu,<sup>40</sup> in da sta se dva ugledna moža, *spectabiles Laurentius et Ioannis*, z *Nikeforom* vred poklonila svetemu Kancijanau, Kvirinu in Latinu ter prinesla v dar dragoceno srebrno teko iz gradeške zakladnice. To sta bila nedvomno predstavnika senatskega reda, bržkone doma iz krajev, v katerih so častili imenovane svetnike, kakor je opozoril Pietri v svoji

nedavni razpravi o predstavnikih podeželske krščanske aristokracije v deželi *Venetii*.<sup>41</sup>

Tematika, ki jo največkrat razvija Kromacij v svojih pridigah proti poganom, je vsekakor malikovalstvo, kajti v njem vidi brezbožno kratenje češčenja pravemu Bogu,<sup>42</sup> o poganih pa v splošnem sodi, da ne poznajo resnice, se pravi božjega razodetja, in se hranijo z zmotami.<sup>43</sup> Obstajala so tudi nerešena vprašanja glede sožitja med pogani in kristjani; tak je bil na primer spor zaradi krščanskega in starega uradnega koledarja.<sup>44</sup> Vendar si ne smemo misliti, da je vse potekalo enosmerno, če sam Kromacij zatrjuje v že omenjenem govoru na slovesnem velikonočnem bedenju, da nekateri pogani in Judje *sollemnitatem huius vigiliae nostrae tamquam propriam celebrant vel laetitia mentis, si non ritu religionis*.<sup>45</sup> Saj so se tudi v Bologni nekateri Judje udeležili praznovanja ob najdenju smrtnih ostankov Vitala in Agrikola, kakor nam spričuje Ambrož.<sup>46</sup>

Kljub razcvetu češčenja mučencev, kar nam dokazujeta napis Parekorija Apolinarina in 26. Kromacijev govor,<sup>47</sup> zaščita svetnikov ni bila še nadrobno označena za vsako potrebo posebej, medtem ko je v tem pogledu nudilo poganstvo več možnosti; samo angele nam Kromacij prikazuje kot osebne varuhe vernikov in mejnikov.<sup>48</sup> Nekdanji človek — opozarja Truzzi — je namreč v svojem pojmovanju sveta, nad katerim gospodujejo mračne in njemu nadrejene sile, čutil potrebo po neposrednem in uspešnem varstvu, to pa se je opiralo na izganjanje zlih duhov, znamenje križa proti hudim duhovom in češčenje svetnikov.<sup>49</sup>

Kromacijeve spise je zadnje čase primerjalno preučil Truzzi hkrati s stvaritvami sočasnih in časovno bližnjih škofov. Tako nam je omogočil, da vsaj zaslutimo, kakšne težave so nastale ob srečanju novega verovanja s splošnim globoko zakoreninjenim pojmovanjem, zlasti kar zadeva vstajenje teles, Marijino devištvo, zakonsko čistost moža, ki nima pravice okoriščati se s širokimi možnostmi ločitve, predvidenimi po civilnem zakoniku, *excepta causa fornicationis*.<sup>50</sup>

Slednjo točko, ki jo je obravnaval Kromacij v Razpravi 24,1, je zadnje čase preučil L. Padovese,<sup>51</sup> vtem ko je M. Simonetti osvetlil Rufinove poglede na vstajenje teles in Marijino devištvo v *Expositio symboli* (Razlaga Vere), ki jo je Rufin spisal v Ogleju v prvih letih 5. stoletja. Rufinova izčrpna razlaga glede vstajanja mesa ne upošteva le sporov znotraj cerkvenega občestva, temveč tudi in predvsem ugovore, ki so v tej zvezi prihajali od poganov, na primer spor z gnostiki in manihejci, saj je njihov dualizem terjal popolno in dokončno uničenje vsega telesnega, zato je tudi telesa po smrti.<sup>52</sup> Protiheretični namenskosti dodaja Rufin še apologetično, ker upošteva polemiko s pogani, ki se še ni podela. Če je bilo torej mogoče nasproti Judom zagovarjati Marijin deviški porod na osnovi starozaveznih svetopisemskih prerokb, mora zgodovinar iz Konkordije nasproti poganom nekje podcenjevati izrednost tega pojava in poudarjati primere partenogeneze (nespolnega razmnoževanja), ki jih opažamo v živalskem svetu: »Sicer pa nas upravičeno preseneča — piše Rufin —, da se to zdi nemogoče prav poganom, ki verujejo, da se je njihova Minerva rodila iz Jupitrovih možganov. Kaj je torej teže verjeti in kaj je bolj protinaravno?«<sup>53</sup>

Kadar predstavlja Kromacij človekov eshatološki položaj, ne naglašja toliko kazni, namenjene grešnikom, kolikor vztraja pri večnih dobrinah, ki jih Bog obljublja vernikom.<sup>54</sup> Govori nam o palmovi vejici in o nesmrtnem vencu, namenjenih katoliškemu ljudstvu, ki potuje h Kristusu po glavni poti vere;<sup>55</sup> o plačilu, ki je tem večje, čim hujše je preganjanje;<sup>56</sup> o večni slavi, ki čaka božje svetnike;<sup>57</sup> o najvišji dobrini, ki jo predstavlja božje kraljestvo, kamor pridemo po lestvi blagrov;<sup>58</sup> o nebesih, kamor ima dostop hromi bolnik, ko mu Kristus odpusti grehe;<sup>59</sup> o kraju

ohladila (*refrigerium*), to je o nebeškem kraljestvu, kamor odnesejo ubogega Lazarja, v nasprotju s krajem trpljenja brez konca, kjer konča požeruški bogatin;<sup>60</sup> o počitku vernih, ki spijo krepilno spanje.<sup>61</sup> Vse te prisposodbe pogosto izraža upodabljajoča umetnost in o njih hrani Oglej — kot je znano — bogate primere. Končno opozarja vernike na vstajenje telesa kot sestavni del dopolnjenega odrešenja: »Čeprav je sv. Tomaž dokazal Kristusovo telesno vstajenje, ne Marcion ne manihejci niso hoteli priznati, da je Gospod vstal od mrtvih s svojim lastnim telesom.«<sup>62</sup> Drugod se spet sklicuje na *Veri*, ki je obveljala v oglejskem bogoslužju, in pribija: »Vsakteri od nas je bil krščen v tem našem umrljivem telesu zato, da bi verjel, da bo prav s *tem* telesom vstal v večno življenje. Ta verska resnica se izraža v *Veri*, po kateri nam je bil podeljen sv. krst, ko smo jasno izpovedali: »*Verujem v vstajenje tega mesa za večno življenje.*«<sup>63</sup>

Krščanska pomirjajoča zavest o človekovem celostnem odrešenju po smrti je nedovmno močno odjeknila v poganskem svetu, ki ni živel v veselem pričakovanju posmrtnih telesnih usode in je doživljal hudo tesnobo tudi spričo dušne prihodnosti na drugem svetu.<sup>64</sup>

Seveda ne gre presojati odnosov do poganske kulture samo po takih medsebojnih trenjih, kajti poleg jasnih odklonilnih stališč beležimo tudi tiha povezovanja na književnem, modroslovnem in znanstvenem področju.<sup>65</sup> Če odmislimo nesporno razmnoževanje čebel, h kateremu se zateka Rufin v omenjenem odlomku, in glavo, ki jo ima tudi Kromacij za sedež duše,<sup>66</sup> nam pove dovolj tisti Kromacijev pasus iz 23. govora (*Sermo XXIII*), v katerem verjetno zaslutimo vergiljske odmeve, saj pravi: »Po pravici si zamišljamo Kristusa Gospoda kot jagnje, odeto v škrlat.« Oglejski škof kaže namreč na Kristusa kot na *agnus purpureus*, po nekem besedilu, ki ga je že razčlenjal C. E. Chaffin.<sup>67</sup> Ne izključujemo možnosti, da bi bil v takšnem besedilu izobraženi poslušalec takrat lahko spoznal namig na Vergilijevo 4. eklogo; v njej opeva pesnik, kot je znano, preobrazbo narave (v. 42—45), ki bo nastopila v obnovljeni zlati dobi, ko se bo rodil izreden deček: »Nič več ne bodo z različnimi barvami barvali volne, / runo ovčam že na paši se bo pordečilo, pa tudi / kakor žafran jim bo volna rumena že zunaj na travi« (prev. Fran Bradač). V Kromacijevih časih in v njegovem kulturnem okolju so krščansko razlago 4. ekloge nedvomno poznali tako kristjani kot pagani, četudi je niso oboji sprejemali enodušno. Toda če upoštevamo splošen odpor škofov in krščanskih pisateljev — pogosto so to bili za njihove čase izobraženi možje —, da bi se sklicevali na poganske klasike, je vsekakor nenavaden pojav in zanimiv kazalec dejstvo, da tu opira Kromacij svoje dokazovanje na Vergilijev tekst in ga razlaga v krščanskem smislu. S tem dokazuje svojo domačnost s tisto vejo vergiljskih ezoteričnih študijev, ki se precej razhaja s krščanskim zanimanjem za Sveto pismo.

Z vidika teološkega pojmovanja je treba povedati, da je bila oglejska cerkev med tistimi na Zahodu, ki jih je arijanska preskušnja najhujše prizadela. To nam dokazujejo huda nasilstva, ki jih je zakrivil Valens iz Murse, da bi se polastil oglejske škofovske oblasti; zadržanje škofa Fortunacijana, ki ni bilo skoz in skoz dosledno; potreba po notranjem doktrinarnem razčiščenju, pri katerem je sodeloval tudi Kromacij, preden je postal škof, kakor smo že omenili.<sup>68</sup> Najsi je oglejski cerkveni zbor leta 381 zabeležil upad zahodnega arianizma, je vendarle res, kar je zapisal Kromacij že kot škof: »Tudi brezbožni Arij je kakor grabežljiv volk sejla neslogo in pustošenje med Kristusovo čredo v mnogih cerkvah. Njegovi zvesti privrženci si še danes močno prizadevajo, da bi tu in tam v marsikateri cerkveni skupnosti varali in zavajali Kristusove ovce.«<sup>69</sup> Kdo so ti izdajalski in lokavi krivoverci, ki *hodieque oves Dei fallere et decipere conantur?* Morda Paladij, Sekundi-

jan in Atalus, ki so jih obsodili v Ogleju leta 381, se sprašujemo s Trettelom.<sup>70</sup> Kljub Lemariéjevemu nasprotnemu mnenju mora Truzzi po Duvalovem zgledu neogibno domnevati, da je glede arijancev in fotijcev v času Kromacija in Gavdencija iz Brescie »bilo treba pobijati nekaj več kot samo spomin na preteklost«; poleg tega je obstajala »tudi kaka sočasna težava, četudi manjšega pomena. Oglej je bil sicer mesto, najbolj odprto zunanjim vplivom in najbližje Iliriku, ki je bil središče zahodnega arianizma. Pri tem utegnemo pomisliti na tiste Ilire, ki so pribežali kot begunci v severno Italijo po nesrečni bitki pri Hadrianopolisu leta 378.<sup>71</sup> Ambrož namreč je pisal škofu v Imoli: *Habes illic Illyrios de mala doctrina Arianorum, cave eorum zizania: non appropinquent fidelibus, non serpant adulterina semina.*<sup>72</sup> S Kromacijevjo kristologijo se je ukvarjal G. Trettel v zajetnem in odmevnem članku leta 1981,<sup>73</sup> o katerem priznava Lemarié,<sup>74</sup> da je neogibna osnova za vsako preučevanje te poglavitne točke v oznanjevanju oglejskega škofa. Ta nam prikazuje — opozarja Trettel — kristologijo, ki upošteva zaskrbljenost aleksandrijske cerkve glede Kristusovega božanstva in pomisleke antiohijske cerkve glede njegove prave človeške narave. Kajti božja in človeška narava v eni sami učlovečeni Besedi s posebnim ozirom na soteriološki pojav učlovečenja brez slepomišljenja in z natančnim teološkim izrazjem so v središču Kromacijevega nauka nekaj desetletij pred koncilom v Kalcedonu.<sup>75</sup>

S Svetim Duhom v homiletičnih in eksegetskih spisih našega škofa se je ukvarjal leta 1980 L. Padovese<sup>76</sup> z raziskavo, ki se nam resda predstavlja zgolj kot »zbornik besedil«,<sup>77</sup> vendar Lemarié o njej sodi, da je dobro zasnovana,<sup>78</sup> hkrati pa obžaluje, da je Trettel v nekem svojem poznejšem spisu na isto temo ne upošteva.<sup>79</sup> Ta je prepričan, da je oglejska cerkev bolj kakor vse druge na Zahodu posvetila izredno pozornost delovanju Svetega Duha, in meni, da to izhaja iz Janezovega *duhovnega evangelija*. Po njem naj bi bil Oglej prejel začetek svoje vere po posredovanju neke judovsko-krščanske struje Janezovega izvora.<sup>80</sup> Možno domnevo v tej smeri je že nakazal D. Corgnali,<sup>81</sup> pred nedavnim jo je potrdil z novimi izsledki že omenjeni Beatrice.<sup>82</sup> Toda vprašanje, ki utegne odpreti nadvse zanimiv predmet za raziskovanje, je treba obravnavati — kakor spet pripominja Lemarié<sup>84</sup> — z veliko previdnostjo.

Kromacijeva mariologija, večidel povezana z ekleziološkimi vprašanji, ki jih je pred nedavnim raziskal Vecchi,<sup>85</sup> je še vsa nepoznana, kakor je pred kratkim potožil Trettel; vendar so že na delu nekateri, ki se zanjo zanimajo.<sup>86</sup> Posebno zanimiv je odlomek iz Govora (Sermo) 29; v njem Marijin dom označuje cerkev kot *congregatio sanctorum*, okrašeno s škrlatno barvo, ker se je rodila iz čistiljive krvi mučencev.<sup>87</sup> kaj več o njej, žal, ne moremo povedati, ker se besedilo ni ohranilo. Tudi Govor 30, ki se zgleduje po *Apostolskih delih* 1,12—14, nam predstavlja ekleziološko snov: Cerkev ne more biti tam, kjer se ne oznanjuje Kristusovo učlovečenje po Devici Mariji.<sup>88</sup> Kromacij povezuje torej Marijo s cerkvijo, ki je sad velikonočne skrivnosti in hkrati tiste *quadripertita praedicatio evangelii*, kot osnove naše vere.<sup>89</sup>

Kar zadeva dela usmiljenja in njihovo izvajanje, se Kromacijeva misel sklada s tradicijo cerkvenih očetov, ki so pozorni na imenitnost nebeških dobrin in obsojajo navezanost na tuzemske. Po zgledu sv. Ciprijana se sklicuje na prvotno skupnost v Jeruzalemu (Apd 4,32—34), ki jo ima za vzor edinosti: »Zakaj naj bi hranili vsak zase zemeljske dobrine tisti, ki imajo skupno v posesti nebeške dobrine?«<sup>90</sup> Že Lemarié<sup>91</sup> je opozoril, preden se je s tem *strokovno* ukvarjal Padovese leta 1983,<sup>92</sup> kako je bila ta snov Kromacijo pri srcu. K skupnemu imetju se naš škof



zopet povrača v Traktatu 25,4, četudi v njem ne opažamo — kakor pripominja Truzzi — dejanskega predloga za komunistično upravljanje lastnine.<sup>93</sup>

Končno je še potrebno poudariti, kako se v oznanjevanju našega škofa in v zakramentalnih znakih, ki smo jih tu izpričali, zrcalijo vprašanja krščanske skupnosti in njeni spopadi z okoljem, kako se kažejo skladnosti s sosednjimi cerkvami, a tudi značilnosti, ki dokazujejo samostojnost posameznih cerkva: v Ogleju se ta kaže ne le v umivanju nog kot predkrstnem obredu na velikonočnem bedanju<sup>94</sup> ali v *veri*, marveč celo v krščanskem stavbarstvu, saj uvaja sklenjen štirioglati obseg in strogo zaprtost navzven, ki nadaljujeta še v Kromacijevih časih uporabno »eksperimentalnost« teodorjanskih soban, na katero nas je opozoril Tavano.<sup>95</sup>

Kromacija označuje izključno latinska cerkvena izobrazba. Temeljno preučevanje njegovih virov se pač nanaša na razne članke, v katerih sta Lemarié in Etaix najprej priobčevala svoje izsledke o Kromaciju. Njuni prispevki so prišli precej razširjeni v zbirko *Sources Chrétiennes* in v *Corpus Christianorum*, dopolnjevala in povezovala v celoto pa sta jih Duval in Doignon.<sup>96</sup> Zato se ne spuščamo v zamotano filozofsko problematiko, ampak hočemo z Lemariéjem<sup>97</sup> samo izraziti misel, da se je Kromacij navdihoval sicer pri Ciprijanu iz Kartagine in Hilariju iz Poitiersa, še najpogosteje pa pri Ambrožu, ko je sestavljal svoje *Sermones* in pozneje svojo *Razlago o Mateju*. Sicer pa ni naključje, da se Rufin večkrat pohvalno izraža o Ambrožu, kakor na primer takrat, kadar piše o njem v *Apologiji* (II,26):<sup>98</sup> *Virum omni admiratione dignum, Ambrosium episcopum, qui non solum Mediolanensis ecclesiae, verum etiam omnium ecclesiarum columna quaedam et turris inexpugnabilis fuit.*

Prevedel prof. Drago Butkovič

#### **Povezetek: Giuseppe Cuscito, Kulturno in versko okolje Kromacijeve dobe v luči najnovejšega zgodovinopisja**

Oglej (Aquileia) je spadal poleg Rima, Milana in Turina med največja duhovna središča antične Italije. Rufinovi, Hieronimovi in Kromacijevi (oglejski škof od 388 do 408) spisi pričajo o razmahu kulturnega in duhovnega življenja ter asketske zavzetosti v 4. stoletju. Tedanje razmere so spodbujale k živahni književni dejavnosti. Kromacijeva je zamisel o latinskem prevodu Evzebijeve Cerkvene zgodovine (prevod je Rufinovo delo), znane so njegove pridige proti poganskemu malikovalstvu in o sožitju med kristjani in pogani. Pridige in spisi tega časa so polemični in apologetični v odnosu do Judov in poganov in branijo pravi nauk nasproti arijanizmu, ki se je v oglejski Cerkvi zelo razširil.

#### **Summary: Giuseppe Cuscito, Cultural and Religious Environment of Cromatius' Age in the Light of Recent Historiography**

Together with Rome, Milan and Turin, Aquileia was one of the most important spiritual centres of ancient Italy. The writings of Rufinus, Hieronymus and Cromatius (bishop of Aquileia, 388—408) bear witness to the development of cultural and spiritual life and of ascetic discipline in the 4th century. The conditions of the time promoted a lively literary activity. Cromatius' was the idea of the Latin translation of Eusebius' Church History (the translation itself was made by Rufinus), and his sermons against pagan idol worship and about the living together of Christians and pagans are well-known. The sermons and writings of the time are polemical and apologetical in relation to Jews and pagans and defend the right doctrine against Arianism, which was widely spread in the Church of Aquileia.

- <sup>1</sup> *Cromatii Aquileiensis Opera*, Cura et studio R. Etaix—J. Lemarié (CCL; IX A) Turnholti 1974, *Spicilegium ad Chromatii Aquileiensis Opera*, cura et studio J. Lemarié et R. Etaix (CC, IX A Supplementum); Turnholti 1977.
- <sup>2</sup> *Dictionnaire de spiritualité*, VII/2, Paris 1971, stolp. 2161—2162.
- <sup>3</sup> Ibid. G. Penco, *Storia del monachesimo in Italia*. I, Roma 1961, 13—46; G. Spinelli, *Ascetismo, monachesimo e cenobitismo ad Aquileia nel sec. IV*, in AAAd 22 (1982), 274.
- <sup>4</sup> F. Cavallera, *Saint Jérôme. Sa vie et son oeuvre*, I, Louvain—Paris 1922, 20.
- <sup>5</sup> G. Spinelli, *Ascetismo...*, 287. Za odlomek, ki ga navaja Rufin, prim. *Apologia contra Hieronymum*, I, 4, v: *Tyrannii Rufini Opera*, izd. M. Simonetti (CCL, XX), Turnholti 1961, 39.
- <sup>6</sup> Hieron., *Chronicom*, ad a. 374, v: PL 27, stolp. 697—698.
- <sup>7</sup> G. Spinelli, *Ascetismo*, 292.
- <sup>8</sup> Hieron., *Ep. VII*, 6; izd. J. Labourt, Paris 1949, 24.
- <sup>9</sup> G. Spinelli, *Ascetismo*, 291—292.
- <sup>10</sup> Hieron., *Ep. VII*, 6, izd. J. Labourt, Paris 1949, 24.
- <sup>11</sup> G. Spinelli, *Ascetismo*, 293.
- <sup>12</sup> Hieron., *Ep. VII*, 6; izd. J. Labourt, Paris 1949, 24.
- <sup>13</sup> G. Spinelli, *Ascetismo*, 294.
- <sup>14</sup> Ibid, 300, št. 64.
- <sup>15</sup> G. Spinelli, *Ascetismo*, 300; I. Špidlick, *Rufino e l'Oriente*, v spisu *Rufino di Concordia e il suo tempo I*, Udine 1987, AAAd 31, 115—124.
- <sup>16</sup> Rufin., *Hist. eccl.*, II, 9, v: PL 21, stolp. 517—521. C. Moreschini, *Rufino traduttore di Gregorio Nazianzeno*, v spisu *Rufino di Concordia I*, 227—285.
- <sup>17</sup> F. Telamon, *Modèles de monachisme oriental selon Rufin d'Aquilée*, AAAd 12 (1977), 323—352.
- <sup>18</sup> V. Peri, *Chiesa e cultura religiosa*, v spisu *Storia della cultura veneta. Dalle origini al Trecento*. I, Vicenza 1976, 201; G. Cuscito, *Cristianesimo antico ad Aquileia e in Istria*, Trieste 1977 (toda 1979), 196.
- <sup>19</sup> PL, 19, stolp. 311; G. Cuscito, *Cromazio di Aquileia (388—408) e l'età sua. Bilancio bibliografico-critico dopo l'edizione di »Sermones« e dei »Tractatus in Mathaeum«*, Ass. Naz. per Aquileia 1980, 26.
- <sup>20</sup> Rufin., *Hist. eccl., praef.*, PL 21, stolp. 461—464.
- <sup>21</sup> Chrom., *Sermo* 16, 4, v: CCL IX A, 74.
- <sup>22</sup> Maxim. Taur., *Sermo* 85, 2, v: CCL, XXCIII, 348.
- <sup>23</sup> F. Thelamon, *Une oeuvre destinée à la communauté chrétienne d'Aquilée: l'Histoire ecclésiastique de Rufin*, v AAAd 22 (1982), 261; ista, *Rufin historien de son temps*, v spisu *Rufino di Concordia*, II, 41—59.
- <sup>24</sup> Rufin., *Hist. eccl., praef.*, v: PL 21, stolp. 463—464.
- <sup>25</sup> Eusebio di Cesarea, *Storia ecclesiastica e i martiri della Palestina*, grški tekst s prevodom in opombami G. del Ton, Desclée 1964, I, 4, 2, 28—29.
- <sup>26</sup> Rufin., *Hist. eccl.*, I 3, v: PL, 21, stolp. 469; F. Thelamon, *Païens et chrétiens au IVe siècle. L'apport de l'»Histoire ecclésiastique de Rufin d'Aquilée«*, Paris 1981, 28; G. Zecchini, *Barbari e Romani* v spisu *Rufino di Concordia* II, 29—60.
- <sup>27</sup> Rufin., *Hist. eccl.*, II, 23, v: PL 21, stolp. 529—533.
- <sup>28</sup> *Sancti Ambrosii Opera, Epistulae et acta*, zv. III, (CSEL, LXXXII), rec. M. Zelzer, 190 = PL, 16, *Ep. XII*, stolp. 949. Tudi glede prejšnje bibliografije prim. G. Cuscito, *Cristianesimo antico*, 56—62.
- <sup>29</sup> G. Cuscito, *Cristianesimo antico*, 61.
- <sup>30</sup> P. F. Beatrice, *La lavanda dei piedi. Contributo alla storia delle antiche liturgie cristiane*, Roma 1983, 94.
- <sup>31</sup> Rufin., *Hist. eccl.* II, 33, v: PL 21, stolp. 539—540.
- <sup>32</sup> G. Cuscito, *Un nuovo nome nella serie dei vescovi di Parenzo*, AMSI 31 št. 5 (1983), 122; L. Dattrino, *Rufino di Concordia agiografo* v spisu *Rufino di Concordia I*, 148—151.
- <sup>33</sup> Ambros., *Ep. XL*, 8, v: PL 16, stolp. 1104.
- <sup>34</sup> Isti, *Ep. XL*, 23, v: PL 16, stolp. 1109.

- <sup>35</sup> L. Cracco Ruggini, *Il vescovo Cromazio e gli ebrei di Aquileia*, v: AAAd 12 (1977), 364—371. G. Cuscito, *Cristianesimo antico*, 215.
- <sup>36</sup> Chrom., *Sermo* 25, 2—4; *Tract.* 53, 1, v: CCL, IX A, str. 113—115; 461—462.
- <sup>37</sup> Isti, *Sermo* 16; 3, v: CCL, IX A, 74.
- <sup>38</sup> Isti, *Tract.* 35, 8, v: CCL, IX A, 372—373.
- <sup>39</sup> C. Truzzi, *Zeno, Gaudenzio e Cromazio. Testi e contenuti della predicazione cristiana per le chiese di Verona, Brescia e Aquileia* (360—410 ca.), Brescia 1985, 167.
- <sup>40</sup> G. Cuscito, *Cristianesimo antico*, 208.
- <sup>41</sup> Ch. Pietri, *Une aristocratie provinciale et la mission chrétienne: l'exemple de la Venetia*, v: AAAd 22 (1982) 134—135.
- <sup>42</sup> Chrom., *Sermo* 32, 2, v: CCL, IX A, 145.
- <sup>43</sup> Isti, *Sermo* 19, 4, v: CCL, IX A, 91.
- <sup>44</sup> Isti, *Sermo* 17, 3, v: CCL, IX A, 77.
- <sup>45</sup> Isti, *Sermo* 16, 3, v: CCL, IX A, 74.
- <sup>46</sup> Amros., *Exhortatio virginitatis*, 1, 8, v: PL 16, stolp. 338: *Circumfundebamur a Iudaeis, cum sacrae reliquiae eveherentur: aderat populus Ecclesiae cum plausu et laetitia... Indicabant ergo Iudaei quod haberent scientiam martyrum, sed non scientiam Verbi*. C. Truzzi, *Zeno*, 150—158.
- <sup>47</sup> A. Vecchi, *Il sermone XXVI di Cromazio*, v spisu *Rufino di Concordia* II, 135—155.
- <sup>48</sup> Chrom., *Tract.* 57, 2, v: CCL, IX A, 483—484.
- <sup>49</sup> C. Truzzi, *Zeno*, 157.
- <sup>50</sup> Chrom., *Tract.* 24, 1, v: CCL, IX A, 309—310. C. Truzzi, *Zeno*, 162.
- <sup>51</sup> L. Padovese, *Etica sessuale e vita cristiana nella predicazione di Cromazio di Aquileia*, v: *Laurentianum* 21 (1980), 195—199.
- <sup>52</sup> Rufino, *Spiegazione del Credo*, prevod, uvod in opombe napisal M. Simonetti, Rim 1978, 31. C. Riggi, *Rufino catecheta*, v spisu *Rufino di Concordia* I, 169—193.
- <sup>53</sup> Rufino, *Spiegazione del Credo*, 56.
- <sup>54</sup> C. Truzzi, *Zeno*, 125.
- <sup>55</sup> Chrom., *Sermo* 28, 1—2, v: CCL, IX A, 129—130.
- <sup>56</sup> Isti, *Sermo* 41, 9, v: CCL, IX A, 179.
- <sup>57</sup> Isti, *Sermo* 22, 5, v: CCL, IX A, 102.
- <sup>58</sup> Isti, *Sermo* 41, 1, v: CCL, IX A, 175—176.
- <sup>59</sup> Isti, *Tract.* 44, 4, v: CCL, IX A, 414—415.
- <sup>60</sup> Isti, *Sermo* 12, 5, v: CCL, IX A, 54—55.
- <sup>61</sup> Isti, *Tract.* 47, 4, v: CCL, IX A, 431—432.
- <sup>62</sup> Isti, *Sermo* 26, 4, v: CCL, IX A, 121—122.
- <sup>63</sup> Isti, *Tract.* 41, 8, v: CCL, IX A, 395—396. Glede te točke prim. Rufin., *Expositio Symboli*, 39—43, v: CCL, XX, 175—180 in *Apologia contra Hieronymus*, 1, 5, v: CCL, XX, 40.
- <sup>64</sup> C. Truzzi, *Zeno*, 126.
- <sup>65</sup> *Ibid.*, 163.
- <sup>66</sup> Chrom., *Sermo* 15, 5, v: CCL, IX A, 69.
- <sup>67</sup> C. E. Chaffin, *Christus Imperator. Interpretazione della IV Egloga di Virgilio nell'ambiente di Sant'Ambrogio*, v: *Rivista di Storia e Letteratura religiosa* 8 (1972), 517—527.
- <sup>68</sup> C. Truzzi, *Zeno*, 133—134.
- <sup>69</sup> Chrom., *Tract.* 35, 3, v: CCL, IX A, 369.
- <sup>70</sup> Cromazio di Aquileia, *Commento al Vangelo di Matteo*, prevod, predgovor in opombe napisal G. Trettel, I, Rim 1984, 281, št. 14.
- <sup>71</sup> C. Truzzi, *Zeno*, 134.
- <sup>72</sup> Ambros., *Ep.* 2, 28, v: PL 16, stolp. 887.
- <sup>73</sup> G. Trettel, *Cristologia cromaziana*, v: *Ricerche religiose del Friuli e dell'Istria* 1 (1981), 3—86.
- <sup>74</sup> J. Lemarié, *Note cromaziane*, v: *Aquileia Nostra* 53 (1982) stolp. 302.
- <sup>75</sup> G. Trettel, *Cristologia cromaziana*, n. d., 6.
- <sup>76</sup> L. Padovese, *Lo Spirito Santo nella predicazione di Cromazio d'Aquileia*, v: *Laurentianum* (1980), 321—346.

- <sup>77</sup> C. Truzzi, *Zeno*, 135, št. 78.
- <sup>78</sup> J. Lemarié, *Note cromaziane*, v: *Aquileia Nostra* 55 (1984), stolp. 244.
- <sup>79</sup> G. Trettel, *L'esperienza dello Spirito Santo nella vita della Chiesa e dei cristiani in Cromazio d'Aquileia*, v spisu *Spirito Santo e catechesi patristica*, Roma 1983, 93—132; isti, *La dottrina dello Spirito Santo nella storia della Chiesa aquileiese dalle origini*, v: *MSG* 61 (1981), 23—49.
- <sup>80</sup> Isti, *La dottrina*, 31.
- <sup>81</sup> D. Corgnali, *Il mistero pasquale in Cromazio d'Aquileia*, Udine 1979, 91—95.
- <sup>82</sup> Glej op. št. 30.
- <sup>83</sup> G. Trettel, *La dottrina*, 28—32.
- <sup>84</sup> J. Lemarié, *Note cromaziane*, v: *Aquileia Nostra* 58 (1987), stolp. 309.
- <sup>85</sup> A. Vecchi, *Il sermone XXVI di Cromazio*, n. d., 135—155.
- <sup>86</sup> Glede na Trettelovo trditev prim. *Cromazio d'Aquileia, Commento*, 29—30. K temu je treba še omeniti A. Quacquarelli, *Maria nella esegesi di Cromazio di Aquileia* in A. M. Triacca, »*Ex Maria Virgine*«: *la professione di fede aquileiese e la »mens« mariana di Cromazio*, v: *La mariologia nella catechesi dei Padri (età postnicena)*, ki jo pripravlja Pontificia Università Salesiana v Rimu.
- <sup>87</sup> Chrom., *Sermo* 29, 4, v: CCL, IX A, 134: »*Et tunc venimus ad domum Mariae, ad ecclesiam Christi, ubi Maria mater Domini habitat... Venientibus ergo nobis ad domum Mariae, non nisi Rhode occurrit, id est congregatio sanctorum quae sanguine martyrum glorioso velut rosa preciosa refulget...*
- <sup>88</sup> Isti, *Sermo* 30, 1, v: CCL, IX A, 136: *Non potest ergo ecclesia nuncupari nisi fuerit ibi Maria mater Domini... Illic enim ecclesia Christi est ubi incarnatio Christi ex virgine praedicatus.*
- <sup>89</sup> Chromace d'Aquilée, *Sermons*, n. d., I, 70—72.
- <sup>90</sup> Chrom., *Sermo* 31, 4, v: CCL, IX A, 141—142.
- <sup>91</sup> Chromace d'Aquilée, *Sermons*, n. d., I, 133, št. 3; II, 152, št. 8; Lemarié opozarja, kako si pri tem Kromacij prisvaja izrazje Ciprijana iz Kartagine.
- <sup>92</sup> L. Padovese, *L'originalità cristiana. Il pensiero etico-sociale di alcuni vescovi norditaliani del IV secolo*, Roma 1983, 152 in sl.
- <sup>93</sup> C. Truzzi, *Zeo*, 186.
- <sup>94</sup> P. F. Beatrice, *La lavanda dei piedi*, 95—98.
- <sup>95</sup> S. Tavano, *Architettura aquileiese tra IV e V secolo*, v: *MSF* 50 (1970), 8.
- <sup>96</sup> Prim. C. Truzzi, *Zeno*, 310, št. 59.
- <sup>97</sup> Chromace d'Aquilée, *Sermons*, I, 49.
- <sup>98</sup> Rufin., *Apologia contra Hieronymum*, II, 26, v: CCL 20, 102. F. Thelamon, *Une oeuvre*, 264, št. 42.

Marijan Smolik

### Janez Oražem in knjižnice

Kolikor mi je znano, je bogoslovec Oražem že v ljubljanskem semenišču med leti 1930 in 1935 skrbel za čitalnico v Cirilski knjižnici ljubljanskih bogoslovcev, kjer so zbrana leposlovna in znanstvena dela ter različne revije. Takrat je skrbel, da je njegov ata (očim) Miha, ki je bil mizar na svoji kmetiji, naredil veliko črno omaro, ki je še zdaj v sobi te knjižnice v 2. nadstropju.

Med vojno in po njej je kot katehet na bežigraski gimnaziji stanoval v dijaškem zavodu Marijanišče. Takrat se je s problemom knjižničarstva srečal na povsem izreden način. V svojih Spominih to popisuje:

»Kot nekakšna vaja in sprejemni izpit za večja pospravljanja je bil menda dvojni 'ilegalni podvig', namreč reševanje knjig ravnatelju Marijanišča Jožetu Pogačniku in škofijskemu tajniku Stanku Leniču po njuni aretaciji. V sodnem procesu je bila Pogačniku zaplenjena 'vsa imovina'. Ker je bilo treba njegovo stanovanjsko sobo izprazniti, so sestre na hitro vse knjige prenesle v tako imenovano Lampetovo knjižnico v konferenčni sobi za kapelo. Od tam sem jih polagoma na biciklu zvozil v prostore Oznanila na škofiji, preden je pooblaščen organ prišel delat zapisnik o zaplenjeni imovini.

Še bolj drzno je bilo reševanje knjig škofijskega tajnika Leniča. Ob aretaciji (1947) so mu namreč stanovanje zapečatili in resno smo morali računati na zaplembo ob sodnijskem procesu. Ker sem vedel, da ima kar lepo zbirko zlasti teoloških knjig in sem pri obiskih videl, da ima njegova spalnica prehodna zaprta vrata v vogalno 'sobo prednikov' s portreti ljubljanskih škofov, sem ta zadnja vrata nekoliko nasilno odprl, dvignil police v meddurju ter se splazil v prvo sobo, kjer je imel tajnik svojo knjižno omaro. Nabral sem precej 'boljših knjig', žal pa ne kompletne 'Slovenčeve knjižnice', da ne bi bila 'tatvina' prehitro opažena. Kot župnik v Sodražici bi bil Lenič prav to zbirko najrajši imel za sposojanje faranom, teološke knjige pa so medtem že zastarele. Tako mu nisem storil posebne usluge, le 'šola' je bila dobra.

Povsem legalno pa smo preselili iz Marijanišča na škofijo tako imenovano Lampetovo knjižnico. Ob podržavljenju zavoda sta namreč predsednik in tajnik Vincencijeve družbe, ki je bila lastnik zavoda, namreč Leonid Pitamic in Franc Saleški Finžgar, dosegla, da se smejo sestre izseliti z vso svojo imovino v Repnje, knjižnica pa se lahko prepelje na škofijo. Knjižnico je selilo takrat že dobro zastavljeno OZGANILO, vodila sva selitev s prof. Jožetom Koširjem, jaz kot 'upravnik', on kot 'knjižničar' že spočete 'Škofijske pastoralne', tedaj še zgolj uredniške knjižnice. Pomagala nama je skupina dijakov kongreganistov bežigraske gimna-

zije. Na dveh ali treh kamionih smo prepeljali vse knjige in velike knjižne police, ki so zdaj deloma v Vidmarjevi knjižnici na škofiji, deloma v stolnem župnišču, ena pa v upravni sobi knjižnice teološke fakultete.«

Vomenjeni knjižnici lista Oznanilo so načrtno zbirali takratno družboslovno in leposlovno literaturo, da bi uredniki posameznih področij imeli na voljo priročno knjižnico. V letih 1946—1952 je tako nastala bogata knjižna zbirka, v katero je pozneje J. Oražem uvrstil še knjige iz zapuščin ljubljanskih škofov Jakoba Missia, Antona Bonaventura Jegliča, Gregorija Rožmana, Antona Vovka in Jožefa Pogačnika.

V »Oznanilskih letih« je bil Oražem deležen tudi »pospravljanja« Škofovih zavodov v Šentvidu. Tudi za to delo je najbolje prebrati odlomek iz njegovih Spominov:

»Znano je, da je v glavnem vsa imovina tako zavodska kakor privatna profesorjev in prefektov po nemški zasedbi (aprila 1941) morala ostati tam. Nekateri profesorji so večinoma po dobroti šentviških prijateljev kakšno stvar uspeli rešiti sebi in tudi zavodu, najbolj se je menda to posrečilo prof. Jakobu Šolarju s pravčasnim prenosom njegove bogate knjižnice. Za nadomestni zavod v Baragovem semenišču v Ljubljani je zavodski ekonom Alojzij Markež nabral ali nabavil zasilno opremo, ki pa jo je moral po prisilni oddaji vseh prostorov za 'repatriacijsko bazo' po prihodu partizanov (1945) na hitro spet izseliti. Večinoma je vse, kar je le mogel, zvozil v Bogoslovno semenišče in tam potaknil po pritličnih prostorih in na podstrešju. To je večinoma počasi prehajalo v 'semeniško last' in je tako tudi meni kot prorektorju pozneje prišlo v roke.

Bolj sem bil aktivno udeležen pri reševanju in končnem likvidiranju zavodske knjižnice. Po ukazu zasedbene nemške okupatorske oblasti so knjige vseh knjižnic na Gorenjskem morali zvoziti v 'zbirni center' v Kranj. Tam je bil menda za 'varovanje' imenovan dr. Jože Žontar. Baje si je zelo prizadeval, da bi rešil čim več knjig, da ne bi prehitro 'ušle' v Nemčijo, bodi v javne ustanove ali k privatnikom, ljubiteljem knjig. Tako se je večina zavodskih knjig rešilo. Po osvoboditvi je prof. Jakob Šolar nekako dosegel, da se smejo vse knjige, katerih lastništvo je označeno s podpisi ali žigi, izbrati in vrniti lastnikom. Veliki ljubitelj knjige prof. Šolar je takoj organiziral posebno ekipo dosegljivih šentviških profesorjev, da so z njim več dni po lastništvu sortirali knjige, posebno seveda šentviške. K temu delu je pritegnil tudi mene, da sem tam nekaj dni pregledoval ogromne kupe knjig, posebno nalogo pa sem dobil pri prevozu šentviških knjig v Ljubljano. Vozili smo jih kar na odprtih tovornjakih, 'nametane kot drva' brez zaščitne ponjave, ki bi jih varovale, da jih ne bi piš vetra z drvečega avtomobila odnesel ali poškodoval. Zato sem se navadno kar zleknil nanje in jih z rokami in nogami lovil, če je katero hotelo odnesti. Tudi svojevrstno knjižničarsko delo!

Knjige smo začasno zlagali deloma v zabojih deloma kar brez povezave najprej v tedanjo dvoranico stolne Marijine dekliške organizacije v pritličju škofije (kjer je zdaj arhiv matic). Ko so tja prisilno naselili ravnatelja Jugoslovanske tiskarne Karla Čeča z družino, je knjige v zabojih sam dal znositi na hodnik drugega nadstropja ob Vidmarjevi knjižnici, nekaj pa so jih takrat ali že takoj po prevozu v Ljubljano stlačili v 'bolniške sobe' v semenišču, kjer je zdaj del uprave trgov. Urejanje in nadaljnje preseljevanje je bilo zaupano najprej prof. Francetu Jeretu, po njegovi smrti pa prof. Jakobu Šolarju, ki sta bila drug za drugim določena za 'likvidacijo' Zavoda sv. Stanislava.«

Med rešenimi knjigami je bilo tudi precej letnikov rokopisnih Domačih vaj, ki so pred ustanovitvijo Zavodov nastajale v Alojzijevišču, po letu 1905 pa so jih nadaljevali dijaki zavodariji v Šentvidu. Posamezni letniki tega v enem izvodu lepo

pisanega in ilustriranega dijaškega lista še v zadnjih letih »prihajajo« iz različnih skrivališč, kamor so jih ljudje ob nemški okupaciji poskrili, saj so bili prepričani, da bodo Nemci vse uničili.

Po prevzemu prorektorske službe v ljubljanskem Bogoslovnem semenišču (1952) je Janez Oražem začel načrtno skrbeti za vso Semeniško knjižnico, čeprav so duhovni del prej vodili spirituali po svoji poklicni dolžnosti, Cirilsko (leposlovno) pa bogoslovci sami. V prvih povojnih letih ob drugih bolj nujnih skrbeh dolgo ni bilo nikogar, ki bi bil resno poskrbel za red v knjižnici. V stari zaščiteni dvorani s freskami je bilo spravljeno marsikaj, kar ni sodilo vanjo, podobno je bilo v duhovni, ki je bila takrat med staro knjižnico in obednico. Tam so se do Oražmovega prihoda v hišo nabrali kupi knjig, kakor smo že brali zgoraj, pa tudi iz zapuščin umrlih duhovnikov, npr. obeh Ušeničnikov (Aleša in Franceta, oba umrla 1952), nekdanjega vodja Ignacija Nadraha (1951) in spirituala Cirila Potočnika (1950).

Ko je dobil pregled nad stanjem knjižnice, je v počitniških mesecih leto za letom naprosil posamezne bogoslovce, da so po njegovih načrtih začeli urejati knjige: nove vpisovali, starejše pa preuredili. Med najbolj vnetimi pomočniki so bili že rajni Miro Perme, Mirko Sevšek in Janez Tomazin, živijo pa še Tone Bohinc, Otmar Črnilogar, Svetko Gregorič, Vinko Klemenc, France Oražem in Rudi Tršinar.

V stari knjižnici je Oražem poskrbel, da so knjige spet razvrstili po katalogu iz leta 1840, ko je bila knjižnica zadnjikrat popisana. Pri tem je odkril, da so pred desetletji, ko je zmanjkovalo prostora za teološke knjige, prenesli juridične in medicinske knjige v sobico v nadstropju, kjer jih seveda nihče ne bi iskal. Ko so jih prenašali na njihove police, je doživel tudi največje veselje, ker se je med njimi spet našla rokopisna »Turjaška« ali »Hrenova« biblija iz 13. stoletja, ki so jo po vojni imeli za izgubljeno. Zanj in za druge stare, zlasti Dolničarjeve rokopise, je iz te zgornje sobe dal prenesti v knjižnico železno blagajno, ki jo je takratni bogoslovec Pavel Pucko kot kovač znal odpreti in usposobiti za shrambo dragocenosti. Pri tem se je odkrila tudi letnica 1668, kar pomeni, da je bila skrinja (blagajna) narejena še pred ustanovitvijo knjižnice (1701).

Ob tem je prišla na dan tudi zbirka starih teoloških rokopisov, študijskih zapiskov naših operozov, članov Akademije operozov, in dragocena zbirka tiskanih opernih libretov iz 17. in 18. stoletja, ki jih je zbiral knjižničar in skladatelj Franc Jožef Thallmainer. Ko sem na pobudo glasbenega zgodovinarja dr. Dragotina Cvetka to zbirko popisal za svetovni repertorij glasbenih virov (RISM), se je J. Oražem večkrat pošalil, da ne bi imel kaj delati, če bi bil dal on to »ničvredno staro šaro« odpeljati v papirnico, saj prejšnji katalog teh tiskov ni upošteval, pa tudi prej omenjenih rokopisov ne.

V ponovno urejeni knjižnici smo 1958 lahko praznovali 250-letnico, kar so blagoslovili temeljni kamen za semenišče. Za to priložnost je prorektor Oražem dosegel tudi izselitev nekdanjega vratarja (cerberja) iz stanovanja pred knjižnico, kjer je ing. arh. Tone Bitenc ob preurejanju celotne stavbe (1957) uredil tudi lepo sprejemnico. V teh letih je duhovna knjižnica dobila nove prostore v nekdanjem spiritualovem stanovanju v I. nadstropju. Stare lepe knjižne police so zadoščale samo za dve sobi, druge pa je rektor Oražem s pomočjo bogoslovcev izdelal iz starih klopi, ki so bile dotlej v dvorani. Po njegovi zamisli so knjige razvrščene po letih izhajanja na starejši del (do 1918), ki je nadaljevanje stare baročne knjižnice, novejši del (med vojnama) in na najnovejši del (po 1945), revije pa so v eni izmed treh sob. Ob tem urejanju so nekateri izmed prej naštetih bogoslovcev vse knjige popisali v inventarni katalog in v novo kartoteko, manjkajoče knjige so nadomestili z drugimi iz zapuščin, v najnovejšem delu pa je sprva dobila prostor ciklostil-

no razmnožena literatura prvih povojnih let, polagoma pa so prihajale tudi knjige iz inozemstva, ki so jih pošiljali Oražmovi prijatelji in sošolci, nekdanji gojenci ljubljanskega bogoslovja. V teh prostorih je tudi nekaj starih kipov in slik, da bi bile spodbuda za prihodnje varuhe cerkvene umetnosti. Med staro baročno in novo knjižnico je J. Oražem v srednji sobi uredil čitalnico, ki je stalno odprta za študij bogoslovcem, komaj kdo pa more danes ugotoviti, da je velika miza preurejeni stari biljard, ki ga je iznajdljivi vodja hiše našel zavrženega na podstrešju. Pred čitalnico je v nekdanji stanovanjski sobi postavil lepe knjižne omare župnika Viktorja Kragla, zbiralca knjig in starin (umrl 1951), kjer so na ogled postavljene različne starine iz Kraglove zapuščine.

Druga polovica sobe je postala shramba za slovenske nabožne knjige, ki so bile začetek »arhivske zbirke slovenskega verskega tiska« od Trubarja do naših dni. Osnova te zbirke so bile knjige, ki jih je bogoslovec in kaplan Jernej Lenček (umrl 1861) zbiral po žirovski okolici in so bile do preureditve shranjene v Cirilski knjižnici. Veliko redkih knjig je v to zbirko prišlo iz Kraglove zapuščine, pozneje je Oražem uvrstil vanjo še zapuščino kanonika Alojzija Stroja (umrl 1957) in ustrezne knjige iz Marijaniške knjižnice. Prostor je seveda kmalu postal pretesen in je danes zbirka večinoma v sosednji sobi, kjer so vse knjige kronološko razvrščene na novih železnih policah.

Z zapuščino Viktorja Kragla je semeniška knjižnica dobila tudi nekaj drobne verske grafike — podobic, ki jo je zelo pomnožila še nabava zbirke Anteja Gabra. Po smrti umetnostnega zgodovinarja duhovnika Janeza Veidra (umrl 1964) je v Semenišče prišla tudi njegova zbirka podobic, ki se je še povečala po smrti antikvarja Šajna in se stalno dopolnjuje, zlasti z vsakoletnimi jubilejnimi, novomašnimi in drugače za slovensko zgodovino pomembnimi podobicami. Krajevno vezane podobice, npr. božjepotne, novomašne in jubilejne so vsaj deloma tudi urejene in jih radi uporabljajo različni raziskovalci in opremljevalci knjig.

Veliko dela je zahtevala tudi Cirilska knjižnica v II. nadstropju ob novem prehodu v kapelo. Oražmovo poznanstvo s takratnim upravnikom knjižnice Slovenske akademije znanosti in umetnosti prof. Primožem Ramovšem je omogočilo, da je SAZU odkupila za bogoslovce nezanimivo zbirko knjig češke akademije, ki so jih še v avstrijskih časih ljubljanski bogoslovci dobivali od svojih čeških prijateljev. Z izkupičkom je bilo mogoče preurediti stare omare in nabaviti nekaj novih za to sobo, v kateri so zdaj samo neteološke knjige in revije, slovenske in tuje, predvsem tudi leposlovje. Vključene so tudi zbirke nekdanjih krožkov Cirilskega društva, npr. socialnega. Posebej je ostala le knjižnica bogoslovskega Cecilijanskega društva, ki je zdaj shranjena na teološki fakulteti v posebni glasbeni zbirki.

V ljubljanski škofiji je navada, da duhovniki zapustijo svoje knjige škofiji, zato so se vsa leta doslej naše knjižnice bogatile zlasti z zapuščinami. Vedno je bil doslej J. Oražem tisti, ki je ob prevzemu pošiljke že skoraj na pamet vedel, kje bo kaka knjiga koristna, dal jo je v fakultetno ali semeniško knjižnico ali pa jo je obdržal v škofijski. Tam je iz različnih umetnostnozgodovinskih knjig osnoval še posebno zbirko, ki jo more uporabljati tudi vsakokratni profesor cerkvene umetnosti.

Med knjigami, ki jih nobena izmed teoloških knjižnic ni potrebovala, saj se v zapuščinah pogostoma pojavljajo iste knjige, je bilo nekaj takih, ki jih je J. Oražem dajal na voljo svojim gojencem in drugim slušateljem teološke fakultete pa tudi zunanjim iskalcem knjig. Razumljivo je, da je marsikaj nekoristnega romalo tudi za star papir. Ob takem odvažanju v prvih letih Oražmovega knjižničarskega dela se je zgodilo celo to, da so pobožne ženice, ki so pred semeniščem videle ka-



mion, na katerega so nakladali knjige, mislile, da spet brezbožniki ropajo cerkveno ustanovo in so »reševale« knjige, da ne bi prešle v skrunilske roke.

Z rektorjem Oražmom sva pred desetletji prebila tudi veliko ur v Narodni in univerzitetni knjižnici, ko so se tam odločili »razformirati« zaplenjene knjige v Federalnem zbirnem centru (FZC), med njimi tudi knjige različnih redovnih družb, samostanov in zasebnikov, katerim je bilo po vojski premoženje zaplenjeno. Takrat smo številne teološke knjige mogli prepeljati v eno ali drugo našo knjižnico.

Novejši (Oznanilski) del Škofijske knjižnice je Oražem preselil v staro Alojzijevejšče potem, ko so 1972 fakultetne predavalnice dobile nove prostore v prizidku. Takrat je intenzivno pomagal tudi pri preurejanju fakultetne knjižnice, ki je dobila novo skladišče za revije nad alojzijevejško kapelo, kjer so bili po vojni ostanki šentviške in lazarištske knjižnice. Oddelek z umetnostnimi, zgodovinskimi in filozofskimi knjigami je uredil v posebni sobi, praktični teološki del je dobil veliko novo skladišče, v upravni sobi pa je slovensko leposlovje, med njimi zapuščina Jakoba Šolarja (umrl 1968) in pisatelja Finžgarja (umrl 1962). Zanimive so knjige, ki na svojih hrbtih nosijo sledove bombardiranja Finžgarjeve hiše v Trnovem.

Leta 1977 se je J. Oražem lotil pregledovanja in urejanja stare škofijske knjižnice, ki se po škofu Jerneju Vidmarju imenuje kar Vidmarjeva knjižnica in je shranjena v lepi dvorani v II. nadstropju škofijskega dvorca. Knjige je uredil po obstoječem starem katalogu, na prazna mesta pa je uvrstil del marijaniških knjig in pa del zapuščine škofa Jegliča. Novejše izdaje so seveda našle svoj prostor v škofijski pastoralni knjižnici. V škofijski pastoralni knjižnici, sosedi fakultetne knjižnice, je naš jubilat vsak dan na voljo duhovnikom, urednikom in drugim, ki potrebujejo nasveta ali iščejo kako knjigo ali revijo. V primerih ko odpovedo katalogi, je njegov spomin mnogokrat zadnje upanje, da se bo iskano besedilo tudi našlo.

Upam, da se je vsaj nekoliko posrečilo orisati, kako je Janez Oražem od otroških let, ko so v domači hiši na Blokah prebirali knjige, pa do danes tesno povezan s knjigami in knjižnicami, kar je uspešno znal prenašati tudi na svoje mlajše sodelavce.



Jakob Lorber, **Jezusova mladost**, dSM — IZDELKI, D.O.O., Ljubljana 1990, 441 str.

Jakob Lorber, Slovenec po materi in Prešernov sodobnik, trdi o sebi, da mu je Jezus znova razodel svojo mladost. Razodel mu je vse, kar se je zgodilo potem, ko sta se njegova starša Jožef in Marija zaročila in do njegovega nastopa v javnosti. To je popisal v knjigi *Jezusova mladost*, ki jo prevajalci v slovenščino podnaslavljajo Jakobovo veliko, veselo oznanjenje. Knjigo je prevedel iz nemščine E. Tomas, s pomočjo S. Gerčar in R. Stussa in je izšla za 150-letnico »začetka delovajna tega največjega sina slovenske matere« (notranja naslovna stran). Izdalo jo je privatno podjetje dSM — IZDELKI, D.O.O., Ljubljana 1990.

Knjiga zbuja pozornost z več vidikov. Najprej zato, ker pravi Lorber, da gre za novo razodetje Jezusove mladosti, torej drugačno od starega, kakor sta ga zapisala evangelista Matej in Luka v prvih dveh poglavjih svojih evangelijev. Nadalje zbuja pozornost zato, ker gre za Jezusovo razodetje svoje mladosti, kar pomeni, da po Lorberju Jezus sam pripoveduje o svoji mladosti, medtem ko Matej in Luka pripovedujeta o Jezusovi mladosti. V naši zavesti pa ima večjo veljavo tisto, kar kdo pove sam o sebi, kot tisto, kar drugi povedo o njem. Končno knjiga zbuja pozornost tudi zato, ker jo je napisal Slovenec po rodu in ker jo dobivamo šele po sto štiridesetih letih njenega nastanka v slovenščini.

Jakob Lorber je po materi Slovenec, pisal pa je samo v nemščini. Rodil se je 22. julija 1800 v vasi Kaniža, župnija Jarenina, severno od Maribora, umrl pa 24. avgusta 1864 v Gradcu; tam je tudi pokopan. Gimnazijo je končal v Mariboru, pozneje (1829) je dosegel še diplomlo srednješolskega učitelja, vendar ni bil nikoli v učiteljski službi. Preživljal se je največ z glasbo. Po očetu je poddedoval velik glasbeni talent. Igral je violi-

no, klavir in orgle, nekaj pa je tudi komponiral. Veliko je bral, posebno rad je imel Sveto pismo. Živel je skromno in pobožno. Ker ni imel posebno visokih šol, se čudimo, odkod njemu to, kar je ustvaril s svojimi knjigami. V štirindvajsetih letih je napisal petindvajset knjig, od katerih jih ima več po 600 strani. Na to vprašanje odgovarja sam.

Ker je bil kot glasbenik znan daleč naokrog, je dobil službo kapelnika v tržaški operi. 15 marca 1840 se je nameraval odpraviti v Trst. Po jutranji molitvi pa je zaslišal pri srcu jasno in razločno glas, ki mu je velal: »Vstani, vzemi pisalo in piši!« Glas je bil tako sugestiven, da se mu ni niti poskušal upreti, temveč je vzel pero in pisal, pisal, pisal. Postal je »božji pisarski hlapec«, kakor pravi o sebi. Med drugim je napisal deset knjig razlage Janezovega evangelija, od katerih ima vsaka malo nad 500 strani, torej skupno nad 5000 strani. V njih ne posreduje toliko pozitivnega znanja, temveč globoko razmišljanje in preroško gledanje. V nemško govorečih deželah je njegov knjižni opus znan. Založba Lorber v Beitzheimu v Nemčiji je 1981 izdala že sedmi ponatis njegovih zbranih del pod geslom »novo Jezusovo razodetje po Jakobu Lorberju, možu, ki je slišal skrivnostni glas«. Mi pa šele zdaj dobivamo eno od njegovih knjig v slovenščini.

In kaj naj rečemo o izvoru njegovega znanja?

Popolnoma mogoče je, da Jezus komu razodene svojo mladost, čeprav Cerkev veruje, da je bilo s smrtjo zadnjega apostola razodetje končano. Tako razodetje imenujemo zasebno in je vredno samo toliko, kolikor se ujema z javnim. Prav tako je možno, da je Jakob Lorber pisal po nadnaravnem navdihnjenju, saj brez tega težko razumemo njegovo obsežno knjižno zbirko, posebno zato, ker pred odhodom v Trst ni pisal. Končno pa Lorber ni edini, ki se sklicu-

je na Jezusovo zasebno razodetje. Takih je bilo v zgodovini Cerkve veliko, do vidkinje Marije Valtorte, ki jo tudi pri nas mnogi zelo cenijo. Pojavijo se že v poapostolski dobi. Mednje sodijo zlasti tisti, ki so napisali podobne knjige, kot so navdihnjeni evangeliiji. Tak je neznan pisatelj *Jakobovega pred-evangelija (Protoevangelium Jacobi)* iz srede 3. st. po Kr. Predevangelij se imenuje zato, ker opisuje dogodke, ki so se zgodile pred dogodki, ki jih omenjajo navdihnjeni evangeliiji. Vzhodni in zahodni kristjani so ta evangelij visoko cenili. Iz njega zvmemo, da je bilo Marijinim staršem ime Joahim in Ana. Po njem imamo praznik Darovanje Device Marije v templju (21. novembra). Ta evangelij pa so pri branju tako popačili, da ga ni bilo mogoče sprejeti med navdihnjenne evangeliije, zato je Jezus njegovo vsebino znova razodel Jakobu Lorberju. Lorberjevo razodetje Jezusove mladosti je torej oživiljen *Jakobov predevangelij*, tako da ga imamo zdaj v njegovi polni obliki pred seboj, čeprav ni z njim istoveten niti po vsebini niti po obsegu, temveč ima po njem samo izposojeno ime, v resnici pa gre za novo razodetje.

V čem je to razodetje novo?

Najprej je treba povedati, da v vsej knjigi — razen če izvzamem čudežno delovanje otroka Jezusa, ki je popolnoma nasprotno s čudežnim delovanjem odraslega Jezusa — ni nič takega, kar bi bilo v nasprotju s temeljnimi resnicami Jezusove mladosti, kot jih poznamo iz Matejevega in Lukovega evangelija. Zato je popolnoma neumestna pripomba izdajateljev, da je Cerkev zahtevala od ljudi samo vero, prepovedovala pa spoznavajoče razmišljanje (zavihek naslovne strani). Lorberjeva knjiga je po njihovem zato šele zdaj lahko izšla, ker je Cerkev zgubila toliko moči v javnosti, da se lahko sliši tudi njej nasprotni glas. V resnici pa Cerkev ni nikoli ovirala spoznavajočega razmišljanja, odklanjala je le zmoto in laž.

Lorberjevo razodetje je novo predvsem v tem, da bolj podrobno opisuje dogodke iz Jezusove mladosti, kot jih opisujeta Matej in Luka. Medtem ko Matej samo pravi, da je bila Jezusova »mati Marija zaročena z Jožefom« (2,18) in nič ne pove, odkod prihajata Marija in Jožef, kdo so njuni starši, kod sta se srečala, pri kakšni starosti sta se zaročila, kako sta se spoznala, zaročila in po-

ročila, pa Lorber opisuje predvsem te podrobnosti iz njunega življenja. Matej prav tako samo kratko pravi, da je sv. Družina po odhodu modrih bežala v Egipt, nič pa ne pove, kam se je zatekla v Egiptu in kako je tam živela, Lorber pa ta beg in bivanje sv. Družine v Egiptu nadvse podrobno opisuje. Temu namenja celo največ prostora v knjigi, nad 300 strani. Lorber opisuje predvsem tisto, kar Matej in Luka ne omenjata v zvezi z Jezusovo mladostjo, pa je ljudi to vedno zanimalo in so želeli vedeti več, kot pove o tem staro razodetje. To je dejansko vsebina vse nenavdihnjene svetopisemske književosti, med katero sodijo zlasti *Jakobov predevangelij*, *Armenska knjiga detinstva* (konec 4. st.) in *Zgodbe tesarja Jožefa* (prav tako iz 4. st.).

Pa je vse to, kar pripoveduje Lorber tudi res?

Praviloma bi moralo biti, če gre za razodetje. Razodetje je tisto, kar Bog sam na neki način razkrije ali sporoča, in ker je Bog sama resnica, mora biti to, kar Bog razodene, tudi sama resnica. V Lorberjevem razodetju torej ne sme biti nič takega, kar bi nasprotovalo zgodovini ali razodetju v Svetem pismu; Bog namreč ne more nasprotovati sam sebi. Če pa njegovo knjigo pozorno beremo pa vidimo, da ni tako.

Lorber pravi, da je bil Arhelaj, sin Heroda Velikega, ki je za njim zavladal v Judeji, kralj (258,10), v resnici pa je bil samo narodni poglavar (etnarh). Tako reči je podobno napačno kot če bi rekel, da je bil pokojni Tito kralj, ko pa je bil maršal. Kdor trdi nekaj, kar je v nasprotju z zgodovino, ni res, pa četudi se sklicuje na razodetje. Za Marijo pravi Lorber, da je bila še otrok, ko je zanosila (8,24) in sama sebi pravi »dekllica«, vendar je to v popolnem nasprotju z zaročanjem deklet pri Judih. Ker je Marija spočela Jezusa, medtem ko je bila zaročena z Jožefom, je bila takrat stara približno trinajst let. To je bil normalni čas, v katerem so se judovska dekleta zaročala in leto po zaroki poročala. Katera se pri teh letih ni zaročila ali poročila, se navadno nikoli ni, zato pri teh letih dekleta niso bile več deklice, kaj šele otroci. Vedeti moramo, da deklice na Vzhodu hitreje zorijo kot pri nas, se pa tudi hitreje postarajo. Lorberjevo razodetje pa ne računa s tem, zato zanesljivo lahko rečemo: Marija ni spočela kot deklica, kaj šele kot otrok! Končno težko ver-

jamemo, da bi se Jožef na soboto odpravil s sv. Družino iz Jeruzalema, kamor je šel sedmi dan po Jezusovem rojstvu Dete obrezat, v Betlehem, ker v soboto ni bilo dovoljeno narediti daljšo pot od 2000 kormolcev, to je okrog 880 m. Težko verjame-mo, da bi se bil Jožef, ki je zvesto spolnjeval Mojzesovo postavo, tako hudo pregrešil zoper njo. Sobotni počitek in mirovanje je bil najbolj prepričljiv dokaz vestnega spoln-jevanja postave in kršitev sobotnega počitka najhujša kršitev postave.

V Lorberjevi knjigi pa je takih primerov veliko. Ker so v nasprotju z zgodovino, jih ni mogel zvedeti iz razodetja. Treba jih je enako zavreči kot bi zavrgli pričevanje ti-stega, ki bi trdil, da ve iz razodetja, da zad-njih sto let ni bilo nobene svetovne vojne. Kdo bo verjel razodetju, ki je v nasprotju z zgodovinsko resnico?

Lorber se pogosto razhaja tudi z raz-odetjem v navdihnenih evangelijih. Med-tem ko pravi Matej, da se je Gospodov an-gel samo Jožefu prikazal v sanjah in mu ve-lel, naj vzame dete in njegovo mater ter beži v Egipt (prim. 2,13), pravi Lorber, da se je prikazal tudi Mariji in ji govoril isto. Med-tem ko pravi Matej, da je Jožef takoj, »še ponoči« (2,14) vstal in se s sv. Družino umaknil v Egipt, po Lorberju odpotuje sv. Družina dolgo po odhodu modrih iz Betle-hema.

Najbolj presenetljivi pa so Jezusovi ču-deži v otroški dobi. Medtem ko je Jezus med javnim delovanjem delal čudeže v dobro bližnjih, jih je kot otrok delal v svoje dobro. Razvajenega in nagajivega dečka, ki mu je nagajal pri otroški igri, je kaznoval ta-ko, da se je pri priči za tri leta posušil do kosti in pri tem nenavadno čudno govoril nad njim: »O ti neubogljiv, bedast, hudo-ben človek! Ti, en komaj nedavno z mesom oblečeni hudič, hočeš uničiti, kar sem jaz zgradil?!« (281,11). Učitelja pa, ki ga je uda-ril s palico, ker mu ni hotel odgovarjati, je kaznoval tako, da je pri priči onemel in zno-rel (295,24).

Ob tolikih navzkrižjih Lorberjevega no-vega razodetja s starim, so imeli izdajatelji njegove knjige *Jezusova mladost* kar prav ko so knjigo podnaslovili »veliko veselo oznanilo Jakoba Lorberja«, res, oznanilo Jakoba Lorberja, ne pa Jezusa!

Francè Rozman

Celestin Tomič, **Isus iz Nazareta — Bog s nama**. Provincijalat hrvatskih franjevac konventualaca, Miškina 31, Zagreb 1990, 270.

S to knjigo Tomič nadaljuje pisanje odrešenjske zgodovine. Potem ko je v de-vetih knjigah popisal starozavežno odre-šenjsko zgodovino, začenja s to pisati no-vozavežno odrešenjsko zgodovino. O njej je že precej pisal. S knjigo *Evandjelja dje-tinjstva Isusova* (1971) je popisal Jezusovo otroštvo. S knjigo *Ivan Krstitelj* (1978) je predstavil Janeza Krstnika, s knjigo *Petar Stijena* (1980) apostola Petra in s knjigo *Savao Pavao* (1982) apostola Pavla in njegova pisma, vendar zdaj začenja znova, sistematično in celovito. To spričuje že zgradba knjige *Jezus iz Nazareta — Bog z nami*.

Tudi novozavezna odrešenjska zgodovina je zgodovina. Ta pa se godi v prostoru in času, zato Tomič najprej opisuje kraje in časovno-politične razmere, v katerih je de-loval Jezus, nato pa Jezusovo življenje in de-lovanje samo. Knjiga ima tako dva dela. V prvem, *Jezusov čas* (13—104), opisuje kra-jevne in časovno-politične razmere med Jezusovim delovanjem; v drugem, *Jezus — Emanuel* (105—153), pa Jezusovo otroš-tvo. Pred prvim delom je *predgovor* (5—12), v njem kaže, kako se tudi današnji svet za-nima za Jezusa in kaj Jezus še posebno po-meni kristjanom. V *pogovoru* (255—257) pa razmišlja o Jezusovem skritem življenju v Nazaretu in svoje razmišljanje podkrepi z govorom, ki ga je imel papež Pavel VI. pri obisku Nazareta (5. januarja 1964), v kate-rem je razkrival zgledno življenje svete na-zareške družine. Na koncu pa je izbor do-mala nepregledne književnosti o Jezuso-vem otrostvu (259—263), toda uporabljena književnost spričuje, da je Tomič od nje iz-bral najboljše. Knjiga torej sloni na najbolj-ši sodobni književnosti o Jezusovem otroš-tvu, čeprav jo je Tomič uporabil zelo prosto in samostojno. V njej so vseskozi navzoči najnovejši izsledki tovrstnih znanstvenih raziskovanj, čeprav jih Tomič nikoli dobe-sedno ne navaja. To pomeni po eni strani, da vsebuje knjiga najnovejša spoznanja glede Jezusovega otroštva, po drugi pa, da je to zbrano in napisano tako samostojno, premišljeno in usklajeno, da gre v celoti za izvirno knjigo. Tomičevo pripovedovanje je izjemno lahkotno, živahno in privlačno. Najbolj nejasne stvari zna povedati pre-

prosto in zanimivo. Namerno se izogiba učenjakarskega sloga, tako da mestoma prehaja že v leposlovje. Takšno obravnavanje svetopisemskih tém je gotovo največje jamstvo, da bo knjiga našla pot do največjega kroga ljudi.

Prvi del (13—104) je dober uvod v Jezusovo življenje. Bralca seznanja z vsem, kar mora vedeti, če hoče prav poznati Jezusa in njegov nauk.

Najprej ga seznanja z Jezusovo domovino in kraji njegovega delovanja. Poznati Jezusovo domovino, njeno razgibano ozemlje, vodovje, podnebje, živalstvo in rastlinstvo pomeni toliko kot imeti še peti evangelij. Nič manj pomembno je poznanje takratnih političnih, družbenih in verskih razmer. Tomič posebno skrbno opisuje dejavnike, ki so vplivali na javno življenje, še posebno versko. To so oblikovale verske in politične stranke: aristokratska stranka saducejev, meščanska stranka farizejev, eseni, terapevti, rekabovci, krstna občestva, bodičarji, gorečniki, herodovci. V njihovih navzkrižjih je rasla ideja mesijanizma. Tudi ta ni bila miselno enovita. Na splošno je bila politično obarvana, samo manjšina, z Jahvejevimi ubožci na čelu, je pričakovala duhovnega Mesija.

Končno govori še o virih za Jezusovo življenje: poganskih, judovskih in svetopisemskih, od katerih so najvažnejši evangeliji. Tu se sooča z vprašanjem zgodovinskega Jezusa. Kako je mogoče iz evangelijev, ki so napisani v luči vere v Jezusovo vstajenje, priti do zgodovinskega Jezusa, to se pravi do tega, kar je Jezus res bil v zemeljskem življenju in kar je on v resnici povedal in ne, kakor so evangelisti v luči vere v Jezusovo vstajenje to zapisali. Gre torej za zgodovinsko verodostojnost evangelijev. Tomič nas o njej overja tako, da natančno razčlenjuje predzgodovino napisanih evangelijev. Ti so dejansko zapis verskega prepričanja prvih krščanskih občestev in kakor teh ni mogoče izničiti, tako ni mogoče tudi njihovega prepričanja. Evangeliji imajo smisel samo v oznanilu Cerkve. Brez oznanjevanja Cerkve — začelo se je že s Petrovo pridigo na binkošti — so evangeliji mrtva knjiga, kakor bi bilo tudi oznanjevanje evangelija brez Jezusa samo neučinkovita ideologija. Resničnost evangelijev in z njo resničnost zgodovinskega Jezusa je sa-

mo v neprestanem oznanjevanju evangelija, od binkošti do danes.

Tomič pripoveduje zelo zgoščeno. Opisovanje Jezusove domovine in njenih časovno-zgodovinskih ter verskih razmer ni nobeno razčlenjeno in poglobljeno pripovedovanje, kakor ta področja raziskujejo biblična arheologija, geografija, etnografija, zgodovina, temveč bolj povzemanje sadov iz znanstvenih izsledkov teh ved. V njegovem pripovedovanju je izjemno veliko podatkov, ugotovitev, dejstev. Nikdar se ne zgublja v podrobnostih, vsa spoznanja pa povezuje tako, da je knjiga nekakšen povzetek, pregled ali repertorij ustreznih ved. Na splošno to ustreza, včasih pa bi le bilo prav, da bi trditev bolj utemeljil. Tako na primer samo pravi, da je Dionizij Mali uvedel krščansko štetje let (103), ne pove pa, čemu se je za to odločil, kako je to izvedel in kako se je moglo njegovo štetje takoj uveljaviti, če pa je bilo v navadi drugačno. Takšna podrobnost bi bila tu na mestu, ker gre za ukrep, ki je v celoti vezan na Jezusa in je Jezus postal po njem prelom v štetju let od stvarjenja sveta.

Knjiga bo kot povzetek dognanj številnih bibličnih ved zelo dobrodošla teologom, katehetom in drugim pastoralnim delavcem, manj pa takim, ki o Svetem pismu še nič ne vedo. Takim bo problematika o zgodovinski verodostojnosti evangelijev manj razumljiva; ker pa zna Tomič tudi najbolj problematične stvari povedati preprosto in nazorno, jim tudi ta problematika ne bo nerazumljiva.

Drugi del (105—253) je Jezusovo otroštvo kakor ga opisujeta Matej in Luka v prvih dveh poglavjih svojih evangelijev. Čeprav je o tem Tomič že pisal v knjigi *Evangelij Jezusovega otroštva* (1971), vendar tega zdaj preprosto ne ponavlja. Nekaj stavkov se res glasi dobesedno enako, vendar je vsaka téma zdaj močno razširjena in poglobljena. Vse je na novo preštudiral in uskladiel z dognanji najnovejše biblične znanosti, ki je prav na tem področju naredila velik korak naprej, saj je za 180 vrstic evangeljskega poročila Jezusovega otroštva domala nepregledna kopica znanstvenih in poljudno znanstvenih razprav, študij, monografij in knjig. Tomič izbira znanstveno najbolj zanesljive izsledke in jih spretno vključuje v svoje razpravljanje, tako da je njegova knji-

ga v tem pogledu verodostojen odsev tovrstnih znanstvenih dosežkov.

Knjigo razširja tudi tako, da ji dodaja nove teme. Tako samo v poglavju Jezusovo rojstvo (174—194) dodaja glede na *Evangelij Jezusovega otroštva* sestavke: *Devica je spočela in Devica je ostala* (181—182), *Jezusov rojstni dan in začetek krščanske ere* (190—192), *Jaslice* (190—194).

Posebno dragoceno in polno najnovejših spoznanj je njegovo razpravljanje o zvezdi, ki se je prikazala modrim (209-215), zlasti o različnih tolmačenjih te zvezde v zgodovini in njenem dejanskem pomenu; o judovskem bogoslužju in obhajanju verskih praznikov (234), o judovskem molitvenem življenju (241—246) ter judovski vzgoji (246—250).

Tu ni samo polno novih spoznanj, temveč je vse tako povedano, da nevsiljivo vabi, poučuje in bogati. Knjiga je tako napisana, da je vsakemu jasno, da Jezus ni samo zgodovina, temveč tudi resnica, ki danes prav tako osvaja, kot je osvajala ko je bila prvič izgovorjena. Po njej je Jezus tudi naša zgodovina.

Francè Rozman

Edward Peters, **Inquisition**, The Free Press, New York 1988. 362 str.

Pred seboj imamo knjigo medievista Petersa, ki je profesor na pennsylvanijski univerzi v Združenih državah in že poznan po knjigi *Tortura*. Ker kot Američan v svojih spisih obravnava predvsem evropsko problematiko, kot sta inkvizicija ali čarovniški procesi, pomenijo ti zanimivo dopolnitev že stereotipnih sodb, močno pogojenih z evropskimi miselnimi smermi in ideologijami.

Knjiga o inkviziciji je pravzaprav trojna zgodovina v eni. Sledi pot legalnih postopkov, osebja in ustanov, ki so oblikovale inkvizicijska sodišča na začetkih moderne Evrope. V prvem stoletju pr. Kr. je rimska civilna zakonodaja sprejela kot način zasliševanja postopek, ki je v 17. in 18. stoletju postal svarilen zgled za versko nestrpnost in nenaravno uporabo sile na področju vesti. Inkvizicijski postopki so torej obstajali v rimski in cerkveni zakonodaji veliko prej, kot so se pojavili inkvizitorji. Sprejela ga je

latinska Cerkev, da bi pred heretiki branila pravovernost svojih članov. Od 13. do 15. stoletja so papeži določali posameznike, ki so jim v posameznih primerih zaupali naloge inkvizitorjev, šele od konca 15. stoletja so zaživele inkvizicije kot ustanove za obrambo vere in cerkvene discipline v več delih katoliške Evrope, predvsem v romanskih deželah. V večini so bile odpravljene med leti 1798 in 1820. »Razen v polemikah in fikciji ni nikoli obstajala 'inkvizicija', strašno in vsemogočno sodišče, katerega predstavniki so bili navzoči povsod, da bi onemogočali verske resnice, intelektualno svobodo in politično prostost, dokler niso nekje v 19. stoletju zrušili 'inkvizicijo' sodobne folklore« (str. 3).

Drugi del je zgodovina mita 'inkvizicija', od časov, ko so ga izoblikovali borci proti Španiji in verski reformatorji od 16. do 20. stoletja. Takrat je ta ustanova postala sinonim sovražnikov politične svobode, če gledamo na primera Giordana Bruna in Galilea, tudi svobode filozofskega razmišljanja in raziskovalnega dela, simbol nenaravne zveze med prestolom in oltarjem, splošne uporabe takšne vsebine v vrsti umetniških del, ki so nastala v 18. in v preteklem stoletju. Kaže, kako je odmevala v likovnih, glasbenih in literarnih delih od Moratina in Goya, Schillerja in Verdija do Dostojevskega in Zamjatina. Mit je zaživel predvsem v zahodni Evropi in v Novem svetu. Čeprav je inkvizicija že izginila, je 'inkvizicija' živeča še naprej.

Zadnji del analizira, kako je zgodovina inkvizicije, ki je navadno predmet njenega negativnega vrednotenja v zgodovini Cerkev, nastala predvsem iz mita 'inkvizicije'. Peters opozarja na delo, ki ga je ob koncu preteklega stoletja opravil Henry Charles Lea, ameriški zgodovinar, ki je zahteval, da je treba razumeti inkvizicijo v njenem zgodovinskem kontekstu, da je treba ločiti njeno prvo obdobje od zadnjih stoletij ter da je cerkvena nekaj drugega kot španska državna inkvizicija (za obe področji je objavil več temeljitih del). In čeprav je delo zgodovinarjev s konca preteklega in začetka tega stoletja v veliki meri nadomestilo konfesionalno in ideološko mitologijo 'inkvizicije' s pravo zgodovino, je bila ideja vendarle še naprej zelo privlačna. Če je prej služila za označevanje ancien régimea, je tako v dvajsetih in tridesetih letih našega

stoletja s svojo simboliko in asociacijami ponovno postala pripravna sintagma za označevanje novih ideologij. Mit 'inkvizicije' je živel še naprej v totalitarnih državah (fašističnih, nacističnih in komunističnih), kjer je posameznika in njegovo vest napolnjeval z grozo. Miti tekmujejo z zgodovino, imajo lastne zgodovine in zgodovina kakega mita je pomemben del zgodovine, pravi avtor.

Integralni del besedila so likovne upodobitve postopkov, ki so jih izvajali inkvizitorji, in so nastale v stoletjih; bogata inkvizicijska ikonografija je bila v službi obeh gledanj ter je nastajala tako na strani njenih podpornikov kot nasprotnikov postopka in Cerkve v celoti.

Dobrodošlo dopolnilo razpravi je bibliografski pregled objavljenih del na temo inkvizicije. Prevladujejo naslovi z angleškega in francoskega govornega področja in manj z nemškega. Pregled bo pomoč vsem, ki bodo želeli poglobiti posamezne vidike sicer kompleksnega vprašanja.

*Bogdan Kolar*

#### **Internationale katholische Zeitschrift — Communio** 19 (1990) 1.

Prva številka mednarodne teološke revije *Communio* je v letu 1990 uglasena na temo vstajenje »mesa« (resurrectio carnis). V uvodnem članku z naslovom *In Beseda je meso postala...* (str. 1-3) karmeličan Antonio Sicari, profesor Svetega pisma v Brescii, osvetljuje pomen besede »meso« v celotni odrešenjski skrivnosti. Eksistenca človeštva v »mesu« razodeva njegovo padlost zaradi nepravčnosti (prim. Rim 1,18), zasuznjenost grehu (prim. Rim 3,19) in dejstvo, da je njegova modrost nasprotna božji (prim. Rim 8,7). Apostol Janez je s svojo formulacijo zajel soteriologijo izvirnega greha in v ponižanju Besede pokazal soudeležnost vseh treh oseb presvete Trojice. V božji načrt odrešenja je bistveno pritegnjena Devica Marija. Dogma o njenem brezmadežnem spočetju kaže na vnaprejšnji učinek milosti, ki jo je pridobila Jezusova smrt na križu. V Mariji se najbolj popolno srečujeta spočetje in odrešenje. Po njej je Beseda mogla postati »meso«, da bi »meso« odrešila. Zato jo je Dante upraviče-

no imenoval »hčerko svojega Sina«. Enoto kristološke skrivnosti, ki jo konstituirata učlovečenje in vstajenje, je potrebno presojati z vidika »človekovega mesa« oziroma z Marijinega vidika. Skrivnost vstajenja moramo pravilno razumeti le v luči prikazane učlovečenja. Bistvo tega sveta je v njegovi odcepitvi in zaprtosti do svete Trojice. Učlovečenje je prvo okno ali odprtost do Boga. Svet se je moral soočiti s trajnim zgodovinskim dejstvom, da je Bog postal »meso«, ki ga sedaj predstavlja Cerkve. Drugo okno ali odprtost je vstajenje. V najglobljo zgodovino človeštva se je vtisnilo to, da je poveličano Kristusovo telo po vnebohodu stopilo v resničnost življenja svete Trojice. Bog je postal »meso« in »meso« je bilo po božanstveno. Skrivnost učlovečenja in vstajenja enakovredno odzvanjata v marijanskih skrivnostih brezmadežnega spočetja in vnebovzeta. Kristusov misterij je tesno povezan z Marijinim. Božja Mati je postala »podoba in začetek« Cerkve. Vrh vseh štirih temeljnih skrivnosti predstavljata Jezusovo trpljenje in smrt. Avtor ugotavlja, da je zgodovinsko dejstvo vstajenja v današnji teologiji in katehezi premalo poudarjeno. Odnos Cerkve do vstalega Kristusa se je poistovetil z odnosom Cerkve do Svetega Duha. Takšno pojmovanje je vzrok nekaterih zmot in omejenih gledanj: zveza med vstalim Jezusovim telesom in izlitjem Svetega Duha postane nerazumljiva. Odnos med Jezusovim poveličanim telesom in telesom Cerkve (sveta) ni več dovolj poudarjen. Prav tako je preveč zabrisan odnos med delovanjem Svetega Duha in telesom Cerkve ter njeno resničnostjo. V današnjem času učlovečenje in vstajenje nista več zgodovinski dejstva, ki v vsej globini in polnosti uvajata božje v zemeljsko, temveč sta le dve okni v sfero duhovnosti. Za mnoge omenjeni skrivnosti ne pomenita popolnega sprejetja in prešinjania človeške zgodovine. Predstavniki takšnega mišljenja se ne zavedajo, da s tem Cerkvi na svetu dajejo vedno bolj idealizirano in simbolično mesto. Polno upoštevanje skrivnosti učlovečenja in vstajenja bo šele ustvarilo tisto ozračje, v katerem bo mogoče spet zajeti sveži zrak odrešenja.

Drugo razpravo z naslovom *Vera* v vstajenje v stari zavezi (4-12) je napisal Adalbert Rebić, profesor za eksegezo Stare zaveze v Zagrebu. *Vera* v vstajenje mesa oziroma v



življenje z Bogom je v Stari zavezi zorela postopoma in počasi. Peteroknjžje nam o tem ne ve povedati ničesar. Preroki to resničnost malokrat spominjajo. Razodeta misel je močneje usmerjena v onstranstvo šele v 2. stoletju pred Kr. Nekateri menijo, da se je ta tema pojavila šele po eksilu in da so nanjo močneje vplivali preganjanje pod Antiohom IV., apokaliptična literatura ter helenistični vpliv. Pri oblikovanju starozaveznega pogleda na usodo človekovega življenja po smrti so pomembna štiri dejstva. 1. Biblično pojmovanje smrti. Za starozavezne pisatelje je smrt kot posledica greha skrivnosten in negativen pojav. Šeol, kamor gredo ljudje po zemeljskem življenju, ni pravo življenje. To miselnost izrazito posreduje Pridigar. V nasprotju z onstranskim življenjem je pravo življenje le na zemlji. 2. Starozavezna vera v Boga Stvarnika. Je temeljnega pomena za razvoj bibličnega nauka o vstajenju. Pri vsem tem igra bistveno vlogo zgodovinsko izkustvo božje zvišenosti in mogočnih božjih delih, ki jih najbolj opevajo psalmi. 3. Biblična antropologija. Stara zaveza v nasprotju z grško miselnostjo gleda na človeka kot psihosomatsko enoto. Da bi duša mogla eksistirati, mora postati telo. V tej luči se življenje s smrtjo konča. V šeolu, kjer je tema in od koder ni povratka, ljudje bivajo tudi s svojimi telesi. Nauk o neumrljivosti duše ni jasno izdelan. Ideja o vstajenju je prikazana kot ozdravljenje od hude bolezni. V obsegu splošnega starozaveznega prepričanja so tudi svetle izjeme (prim. Ps 139, 7 ss.; Mdr 16,13 ss.; 2 Mkb 6,26 ss. 7,23 ss.; Ps 139,8; Job 26,6). Vrh starozaveznega verovanja v življenje z Bogom po smrti izraža Knjiga modrosti: »Pravičnih duše so v božji roki« (Mdr 3,1). V sintezi s helenizmom je razodetje tik pred Kristusovim prihodom posredovalo nauk o neumrljivosti človeške duše. 4. Nebiblični vplivi. Izrael je živel v tesni povezanosti s sosednjimi ljudstvi, ki so bili na visoki kulturni ravni. Vpliva kanaanske mitologije in kulta plodnosti ne moremo zabrisati. Vendar je treba poudariti, da je razodetje te vplive vedno predelalo in jih podredilo jahvističnemu izročilu. Pisec v nadaljevanju navaja izrazitejše primere vere v vstajenje. Močno vlogo pri porajanju misli na življenje po smrti z Bogom ima odhod Henoha in preroka Elija. V 8. stoletju je prerok Ozej (prim. Oz 6,1-3) že jasno izpovedoval vero v

vstajenje. Posebno pozornost zaslužijo štiri temeljni starozavezni teksti (prim. Job 19,25-27; Iz 26,19; Dan 12,1-3; 2 Mkb 7,9-36), ki izrazito govorijo o življenju po smrti in v katerih je mogoče zaznati razvoj razodete misli, ki doseže svoj višek v učenju o vstajenju mesa. Kljub majhnemu poudarku, ki ga Stara zaveza daje vstajenju od mrtvih, je potrebno poudariti, da je bilo v Izraelu vedno močno jedro, ki je živo verovalo in upalo v polnost življenja z Bogom tudi po smrti.

Dominikanec Christoph Schönborn je v tretji študiji z naslovom Vstajenje mesa v veri Cerkve (13-29) skušal prikazati člen veroizpovedi »Verujem v vstajenje mesa« v celoti krščanske vere. Vera v vstajenje mrtvih je bistvena sestavina krščanskega oznanila. Zavest prvih krščanskih stoletij o tem vprašanju je odlično podal Tertulijan: *Fiducia christianorum resurrectio mortuorum; illam credentes, sumus* (Upanje kristjanov je vstajenje od mrtvih. Če verujemo vanj, smo v polnosti kristjani. De resurrectione carnis 1: PL 2,795 B). Na temelju analize pomembnejših pavlovskih tekstov avtor posreduje nekatera spoznanja. Kristus, ki je prvorojeni, je temelj vstajenja od mrtvih. Z njim se je pričela polnost časov, ki se bo dokončno razodela ob koncu sveta. Kristusovo delo odrešenja je prineslo medsebojno povezanost vseh dogodkov in notranjo dinamiko razvoja. V zvezi z Jezusovim vstajenjem je potrebno upoštevati štiri dejstva. 1. Pomembna je formulacija umrl je, bil pokopan, vstal je. 2. Jezusovo zemeljsko telo je identično z vstalim telesom. 3. Razlikovati moramo med duhovnim in duševnim telesom. 4. Učlovečenje Besede je najgloblji razlog vstajenja mesa. Najpomembnejša avtorjeva ugotovitev je, da je »Bog v mesu« najtrdnjša obljuba, da bo »meso« živel v Bogu. Vse stvarstvo v bistvu hrepeni po ohranitvi in prenovitvi. Cerkev je razpeta med Kristusovim vstajenjem in vstajenjem od mrtvih. Ta napetost vmesnega stanja je veliko pričakovanje zgodovine po razodetju Kristusovega kraljestva.

Četrti prispevek z naslovom Anima separata — temeljni kamen teološkega nauka o človeku (30-36) je priobčil palotinec Markus Schulze, spiritual v cistercijskem samostanu Magdenau v Švici. Teološki termin »anima separata« je rezultat dolgotrajnega razmišljanja o človekovem bivanju

po smrti in je bistveni sestavni del zahodne krščanske antropologije. Pisec želi ugotoviti, ali je ta model v skladu z ugotovitvami razodetja, teološkega in filozofskega razmisleka ter z dognanji naravoslovnih znanosti. Opustitev te formulacije, ki določa način človekovega bivanja po smrti v onstranstvu, bi pomenilo nevarno poseganje v bistveno skrivnost človekovega zemeljskega bivanja. V današnjem času prevladuje enovit pogled na človeka. V preteklosti je bil v ospredju dualistični pogled, ki je pod vplivom Platona, Descartesa in Leibniza človeka predstavljal kot bitje iz dveh delov. Dualizem med seboj kvalitativno različnih substanc ni pojmoval kot notranjo in konstitutivno enoto, temveč kot zunanjo zvezo dveh samostojnih enot. Platon je trdil, da sta duša in telo v takšnem razmerju kot mornar in čoln. V skladu s takšnim pogledom pomeni smrt olajšanje za dušo (telo je ječa duše), ki se preseli na bistveno višjo raven bivanja. Telo torej ni konstitutivni del človeka, temveč realnost, katere se mora duša osvoboditi. Novejši čas si prizadeva za celosten pogled na človeka, ki je bistveno psihosomatska enota. V skladu s tem pojmovanjem smrt prizadene tako dušo kakor telo, ker grobo poseže v temeljno sestavo človekovega bitja. Potrebno je poudariti, da monističnega nauka v svoji ekstremni obliki prikazovanja človeka kot monopolarnega bitja ne moremo uskladiti s krščansko antropologijo. V tem sistemu je človek zgolj živo telo, ki s smrtjo preneha eksistirati. Avtor zagovarja bipolarno enoto, v kateri ima duša relativno samostojnost. Dokaz za takšno trditev je človekova zmožnost refleksivnega mišljenja. Nauk o človeku kot monopolarni enoti ne more razrešiti problema subjekta kot nosilca mišljenja. Kljub nekaterim nevarnostim je potrebno zagovarjati enovit pogled na človeka. V enoti duše in telesa človeka ne smemo pojmovati dualistično. Duša je središče in temelj lastne relativne samostojnosti, ki vpliva na sestavo in delovanje telesa. Duša se v svoji relativni samostojnosti uresniči le, če se udejanja v telesu in vzpostavi odnos do materialnega sveta, kateremu po telesu pripada. Nauk o človeku kot bipolarni enoti ne nasprotuje teološki postavki »anima separata«. V bistvu se oba pogleda dopolnjujeta, ker v antropološkem konceptu o bipolarni enoti vstajenje

teles ni zgolj duhovna spekulacija, temveč celostna in eshatološka dopolnitev človekovega duhovno-telesnega bitja. Tomažev katoliško učenje o »anima separata« ne nasprotuje niti eksistencialnemu izkustvu niti filozofskim raziskavam o bitju in tudi ne danostim razodetja.

Horst Bürkle, ki je leta 1987 konvertiral iz protestantske v katoliško Cerkev, je pripeljal peto razpravo z naslovom Ali je nadaljevanje življenja v ponavljajočih se ciklikih v skladu z večnimi zakoni? (37-46). (Razprava je predelano predavanje na temo Reinkarnacija ali vstajenje?, ki ga je imel 28. januarja 1989 na visoki teološki šoli Vallendar). Avtor ugotavlja, da je živo zanimanje za reinkarnacijo v današnjem času izraz hrepenenja sodobnega človeka po nesmrtnosti na povsem sekularizirani ravni. Reinkarnacija ni nič novega, saj najdemo njene prvine tako v verstvih starih Egipčanov, Grkov in Rimljanov kakor tudi v vzhodnih religijah. Vzhodna verstva so tipično naravne religije, kjer je narava merilo vsega. »Ciklus večnega vračanja« je temeljni zakon, kateremu sta podrejena čas in prihodnost. Krščanstvo bistveno drugače gleda na čas. Učlovečenje božjega Sina pomeni vdor večnosti v čas, ki odtlej ne kroži več sam v sebi, temveč se je usmeril k drugemu Kristusovemu prihodu. Krščanska vera pozna začetek in konec časa. Zaradi svoje transcendentnosti odpira čas v obzorje večnosti. Današnji človek je izgubil Boga in s tem tudi krščanski čas. Čas brez Boga je padel v prostor in postal ubog. Človek se počuti utesnjenega v prostor brez izhoda. Odtod izhaja občutek »angina pectoris« in potreba po oddihu, potovanju, iskanju novega. Človekova presežna duhovna narava išče iz zaprtega tehničnega sveta rešitev. Reinkarnacija je torej neke vrste religiozni darvinizem, ki je dobil manjkajočo osebnostno in kozmično razsežnost. Nasploh je takšna predstava o človekovem nadaljnjem eksistiranju po meri sodobnega človeka, ki hoče biti avtonomen ter sam krojiti svojo usodo. Tovrstni val je posledica vdora ateizma in pesimizma v evropsko filozofsko misel. Zavrnitev krščanstva pri Nietzscheju, Schopenhauerju in drugih je filozofe obrnila k vzhodnim religijam. Usmeritev sodobnega človeka v reinkarnacijo, ki je v bistvu izraz njegovega strahu pred smrtjo, je glede na krščanstvo veliko nazadovanje. V hinduiz-

mu je ponovno ciklično rojevanje očiščevanje, ki pa lahko vodi navzgor ali navzdol in je zato tudi povezano s strahom. Kritiko reinkarnacije je izrekel že Buda, ki ni učil večnega kroženja, temveč nirvano kot končni človekov cilj. Krščanstvo z reinkarnacijo nima nič skupnega. Pisec ugotavlja, da nas je Kristus odrešil tudi od cikličnega rojevanja, ki je v bistvu stanje neodrešenosti (prim. 1 Kor 15, 27; Gal 5, 1.13). Kristusovo vstajenje je temelj bistvenega predruženja smrti. Vodi nas v dokončno odrešeno stanje, ki je večno življenje z Bogom. Krščanski misterij zajema ne samo odnos jaz — Bog, temveč tudi jaz — Cerkev. Kot ud Kristusovega telesa imam trdno upanje, da bom tudi sam dosegel delež pri njegovem vstajenju. »Prišli smo namreč do sodbe: če je eden umrl za vse, so torej vsi umrli; in za vse je umrl, da bi tisti, ki žive, ne živeli več sami sebi, ampak njemu, ki je zanje umrl in vstal« (2 Kor 5, 14.15).

Stefaan van Calster, profesor pastoralne teologije in homiletike v nadškofijskem semenišču Mechelen-Brüssel ter v semenišču Janeza XXIII. v Löwenu, je prispeval šesti članek z naslovom Ob smrti ljubljenega človeka (47-55). Avtor je najprej kratko analiziral vstajenje od mrtvih in molitev za rajne v Svetem pismu. Pri predstavitvi krščanskega pogrebne obreda je poudaril molitveno vigilijo ob umrlem, »absolutio« in mašo za umrle. V sklepu razprave je ugotovil, da se danes pojavlja tendenca privatizacije smrti, ki se manifestira v pogrebih v družinskem krogu. V tem vidi negativen pojav, ker prizadeti, namesto da bi po obredu za umrle v povezanosti z drugimi verniki javno izrazili in s tem prenesli tudi na druge svoja čustva žalosti, jih nasprotno potiskajo vase. Pogrebni obred, ki žalujoče skuša povezati z drugimi ljudmi in jim vliti upanje v vstajenje od mrtvih, s privatizacijo smrti ne doseže svojega učinka.

V rubriki Kritika in poročilo je na prvem mestu predavanje kardinala Josepha Ratzingerja Jezus Kristus danes (56-70), ki ga je imel 7. julija 1989 na poletnem tečaju univerze Universidad Complutense v Escorialu pri Madridu. Prvo poglavje ima naslov *Sedanost, preteklost in večnost*. »Jezus Kristus včeraj in danes, isti tudi na veke« (Heb 13,8) je vodilna misel izvrstnega razmišljanja. Apostoli so nam predstavili takšnega Jezusa Kristusa, kot so ga sami spoz-

nali. Če hočemo spoznati pravega Kristusa, moramo upoštevati njegovo podobo v preteklosti. Temeljito poznavanje njegove zemeljske eksistence nam omogoča pravo spoznanje njegove osebe, ki bo premagalo naše osebne želje in predstave. Srečanje s stvarnostjo terja askezo resnice, ponižnosti, poslušanja in opazovanja. Nevarnost moderne teologije je v tem, da ne upošteva zadosti zgodovinskega Kristusa. Že Luter je rekel, da si je Cerkev prisvojila Sveto pismo in zato ne oznanja več pravega Kristusa oziroma je postala celo sama Kristus. Le zgodovinski Kristus je pravi Kristus, vse drugo je fantazija. Ljudje spoznavajo Kristusa danes. Vendar se je za spoznanje njegove prave podobe treba ozreti v preteklost, predvsem v poročila Svetega pisma. Videti ga moramo prihajati iz večnosti, ki obsega preteklost, sedanost in prihodnost, ter se s takšnim srečati v sedanem trenutku. V zgodovini se je zvrstilo več podob božjega Sina. Prva stoletja poznajo Kristusa kot dobrega pastirja z ovco na rami. V tem je vsak videl sebe in v težkem položaju je vedel, kdo ga bo rešil. Na Vzhodu je prevladovala podoba Kristusa Pantokratorja. Ljudje so se po vidni ikoni skušali povzpeti do Odrešenikovega večnega obraza. V romaniki prevladuje podoba Križanega na prestolu. Križ je zmagovito žezlo, ker vodi v poveljanje. Gotika je močno poudarila grozoto trpljenja božjega Sina na križu. Bog, ki je na sebi izkusil vso grozoto trpljenja, je bil tolažnik vsem trpečim. Novo dobo zaznamuje pietà. Bog je mrtev v materinem naročju. Zdi se, da je v tej dobi Bog umrl. Vendar se v daljavi svetlika velikonočno jutro. Preteklost nam daje veliko podob o Jezusu, v njih pa se že kaže tudi rešitev za današnji čas. Zaradi povezanosti sedanosti in preteklosti se je kardinal Ratzinger odločil za teološko metodo, ki pričena svoje razmišljanje v sedanji aktualni problematiki. V nadaljevanju to nasloni na Sv. pismo in ga osvetljuje še z zgodovinsko in večnostno perspektivo. Le tako je mogoče priti do prave Kristusove podobe v sedanjem trenutku zgodovine. 2. poglavje ima naslov *Kristus pot — exodus in osvoboditev*. Avtor se vprašuje, kakšna je Kristusova podoba danes? Odgovor dobiva v Jezusovih besedah »Jaz sem pot in resnica in življenje« (In 14, 6). Kristus nam sije predvsem kot pot v vsestransko osvoboditev. Beseda exodus

je v evangelijih navedena le enkrat. Ko se je Jezus na gori ob navzočnosti Petra, Jakoba in Janeza v spremenjenem stanju pogovarjal z Mojzesom in Elijem o svoji smrti, jo je imenoval exodus, izhod (prim. Lk 9,31). Ta dogodek je potrebno primerjati z Mojzesovim vzponom na goro Sinaj in njegovo spremenitvijo na njej. Kristusovo spremenjenje na gori kaže na njegovo trpljenje in vstajenje, s katerima je odprl pot v pravo svobodo za vse človeštvo (prim. Heb 10,20). Vstop v svetišče, ki ni narejeno z rokami (prim. Heb 9,24), je edina prava smer človeštva. Sedeti na božji desnici (prim. Mk 12,36; Apd 2,33; Rim 8,34) je izraz hrepenenja najglobljega človekovega jedra, ki je ustvarjeno po božji podobi. Doseči živega Kristusa je prava svoboda in osvoboditev. K Očetovi desnici peljeta dve poti. Prva je pot kače, druga je Jezusova pot (prim. Mt 25,31-40; Mr 10,35-40). Jezusova ostra obsodba Petra »pojdi od mene, satan« (prim. Mt 16, 23) je zavrnitev exodusa brez križa in vstajenja. V tem se zrcali skušnjava, da bi osvoboditev skrčili na zemeljski oziroma empirični cilj. Proti tej zmoti Jezus postavlja temeljno zahtevo: Hodi za menoj. Program celotne nove zaveze je hoja za Kristusom. Vendar moramo vedeti, da pot, ki vodi za Jezusom, ne pomeni posnemati le človeka temveč tudi Boga (prim. Ef 5,1). Slediti Jezusu je v bistvu hoditi po poti, »ki nam jo je odprl skozi zagrinjalo, to je skozi svoje telo« (Heb 10,20). Najpomembneje je, da je Kristus sam odprl to novo pot in nam omogočil, da moremo hoditi po njej. Pogoj »če hoče kdo iti za menoj, naj se sam sebi odpove« (Mr 8,34) ni mazohizem, marveč usmeritev k vstajenju. Izguba življenja zaradi evangelija je v bistvu šele pot k pravemu življenju. Novo življenje se rojeva le s smrtjo starega. Podobe krsta, keliha in ljubezni so odlične podobe hoje za Kristusom. H krščanskemu exodusu spadata spreobrnjenje in sprejetje Kristusa v vsej njegovi polnosti. Velikonočno skrivnost v kristjanovem življenju je lepo izrazil sv. Avguštín, ko je razlagal 119. psalm. »Z žebli tvoje jeze predri moje meso« (Ps 119,120). Žebli so zapovedi pravičnosti. Gospodova jeza nas s temi trdno pribija na križ kot njemu prijetno daritev« (Sv. Avguštín, S. 205,1: PL 38,1039). V luči tega izkustva večno življenje ni daleč od nas, temveč je med nami in nam kaže izhod. Naslov tretjega poglavja je *Kri-*

*stus resnica - resnica, svoboda in uboštvo*. Pisec ugotavlja, da moramo poleg poti upoštevati tudi resnico in življenje. V današnjem času vlada pilatovska skepsa. Resnica je bistveno povezana s svobodo. Svoboda pa prihaja iz vednosti, da nas je Bog napravil za svoje prijatelje (prim. Jn 15,15). Ljudje danes navadno pojmujejo vednost kot čisto človeško spoznanje. Prevladuje vednost kot umetnost upravljanja s stvarmi, kjer Bog ni pomemben. Urejanje življenja brez Boga je postalo stil današnjega človeka. Človeštvo se je sprijaznilo s podobo Deus otiosus. Bog se ne zanima za ljudi in ljudje ga ne morejo spoznati. Takšno pojmovanje Boga ne vodi v pravo svobodo. V takšnem svetu je človek le del sistema nujnosti, v katerem hrepenenje po svobodi ni izpolnjeno. Današnja situacija je zelo podobna tisti v Arijevem času. Arij je pod vplivom grške filozofije trdil, da se najvišji Bog ne more skloniti k zemlji. Bog je ujetnik svoje vzvišenosti in človek je prav tako zaprt v svoj lastni sistem. V tem konstruktju je človek le služabnik. Jezus uči drugače. »Kdor vidi mene, vidi Očeta« (Jn 14,9). Ikone kažejo na človekovo zmožnost, da sprejme Boga. V tem se kaže njegova potreba po svobodi. V učlovečenju moramo spoznati pomemben princip vzpenjanja k nevidnemu po vidni človeški naravi. Kristusove vidne podobe ne smemo pojmovati statično in enodimenzionalno. V njej je potrebno videti exodus, ki po spremenjenju na gori vodi v vstajenje. Ciril Aleksandrijski (njegova učiteljica sta bila Atanazij in Gregor Niški) je zelo globoko pokazal bistvo pravega spoznanja. Ponižanje Boga v podobi človeka odkriva Očetovo ljubezen. Križani je »podoba nevidnega Boga« (Kol 1,15). Maksim Spoznavalec je to teologijo pripeljal do vrha. Križ je tisti exodus, ki vodi k pravi osvoboditvi. Gre za osvoboditev od zaprtosti vase k odprtju za božjo ljubezen. Človeška narava v Kristusu je postala sposobna sprejeti božjo ljubezen. Ljubezen je podoba Boga. Križ je torej razodetje sv. Trojice, ki sebe podarja v ljubezni, da bi bili svobodni. K. Rahner in J. A. Jungmann sta v svojem času govorila o nevarnosti monofizitizma. Danes smo nasprotno v veliki nevarnosti novega arianizma oziroma nestorianizma. Zelo pomembno je, da v Jezusu človeku gledamo Očeta (Maksim Spoznavalec). V današnjem času je tudi prisotna

skušnjava, da resnico pojmuje kot sredstvo za navlado. Takšno pojmovanje je povsem nasprotno z razodetjem božje ljubezni. Bog se je razodel kot slaboten. Križ je prava podoba resnice. Povišanje križa je razodetje moči v uboštvo. Ponižanje Boga — to so vrata resnice v svet. Tako je resnica postala pot. Križ je vedno odločilno znamenje. Naslov 4. poglavja je *Kristus življenje — 'proeksistenca' in ljubezen*. Jezus je življenje. Fanatičen pohlep po življenju je povzročil antikulturo smrti, ki vedno bolj postaja fiziognomija današnjega časa. Vedno bolj se razodeva nesveta trojica: sprostitve seksualnih poželenj, mamila, trgovina z orožjem. Splav, samomor in kolektivno nasilje so zgovorni parametri smrti. AIDS je zunanje znamenje notranje bolezni naše kulture. Pozitivistična inteligenca, za katero sta Bog in duša brez vrednosti, ne nudi nobenih etičnih imunoloških moči za naše duše. Odsotnost duhovnih vrednot je najgloblja bolezen družbe. Reševanje današnjih problemov z marksistično idejo je nesmiselno in anahronistično. Satansko trojico: seks, drogo in kolektivno nasilje more premagati le ozdravitev duš. Danes je znova potrebno odkriti krščanski realizem ter pravo podobo Jezusa Kristusa (pot, resnica in življenje). Bistvena lastnost današnjega sveta je, da taji božjo ljubezen, iz tega pa izvira beg v laž. Odtod se rojeva napačna podoba o Bogu. Posledica je usodno češčenje idolov. Današnji človek hoče postati Bog, zato doživlja pravega Boga kot konkurenta. V tem je jedro bolezni sodobnega človeka. Le v križu se razodeva prava podoba Boga. Zdravilo za današnjo družbo vidi kardinal Ratzinger v Jezusovih besedah: »To pa je večno življenje, da poznajo tebe, edinega pravega Boga, in katerega si poslal, Jezusa Kristusa« (Jn 17,3). Človeštvo bo ozdravelo, če bo Boga spet priznalo kot bistvenega za svoj obstoj in pilo iz neizčrpnega vira vode božjega spoznanja. Stopiti v skrivnost odrešenja, v skrivnost vode in krvi je radikalni odgovor na poželenje, ker je privolitev v ljubezen in vstop v resnico, ki vodita v pravo življenje.

Sledi prispevek *Schola catholica* v procesu sekularizacije (70-79), ki ga je napisal Paul Ludwig Weinacht, dekan filozofske fakultete III v Würzburgu, ob šestdesetletnici okrožnice *Divini illius Magistri*. Članek ima štiri poglavja. V prvem je oris zgodovinskih

okoliščin, v katerih je okrožnica nastala. Papež Pij XI. jo je izdal 29. decembra 1929. Prvenstveno je usmerjena proti naraščajočemu fašizmu in je hkrati tudi Magna Charta katoliške pedagogike. Drugo poglavje podaja zgradbo dokumenta in njegovo vsebino. Bistveni nauk cerkvenega učiteljstva je v trditvi, da je vzgoja otrok zaupana dvema naravnima (družina, država) in eni nadnaravni instituciji (Cerkev). V tretjem poglavju avtor ugotavlja, da je okrožnica sistematični prikaz katoliške pedagogike in je usmerjena tako zoper naturalistične in liberalistične zmote kakor tudi zoper tendence etatiističnih in totalitarnih sistemov (fašizem, komunizem). V četrtem poglavju pisec ugotavlja, kakšne so vrednosti dokumenta v sedanjem času. Brez dvoma vsebuje trajne vrednote glede sekularizacije. Glede na gledanje na »katoliško šolo« jo je potrebno korigirati s spoznanji 2. vatikanskega koncila. Domena sedanjega časa ni več katoliška šola v nasprotju z drugimi šolami, temveč spoznanje, da Zahod temelji na krščanstvu.

Stanislav Opiela, provincial varšavske province družbe Jezusove, je prispeval članek *Od Manage do Talina* (79-84), ki obravnava socialno poslanstvo Cerkev v komunističnih deželah. V prvi vrsti ima avtor pred očmi poljsko situacijo. Prepričan je, da je temelj prave gospodarske, politične, socialne in materialne prenove poglobljena analiza konkretnega položaja. Naloga laikov in duhovnikov je v dejavnem prispevku k razvoju demokratičnega državnega sistema. Naloge Cerkev so velike, ker je komunizem zapustil zelo velike probleme, kot so nezadostna delovna morala, slaba organizacija dela, lenoba, kraja, pesimizem itd. Vsekakor mora Cerkev ostati nadstrankarska, da bi mogla pozitivno usmerjati prizadevanje vseh strank za vsestransko prenovno osiromašenih držav. Pasivnost in minimalizem duhovnikov pri tem ne bosta v veliko pomoč. Potrebna so torej konkretna dejanja.

Balduin Schwarz, nemški filozof, predaval na Fordham University v New Yorku in na univerzi v Salzburgu, od leta 1972 upokojen, je predstavil (84-94) pestro življenjsko pot in temeljno sporočilo katoliškega filozofa Dietricha von Hildebranda (1889-1977). Mesto Dunaj se je 12. oktobra 1989 oddolžilo spominu filozofa ob stoletnici njegovega rojstva s spominsko ploščo. Fi-

lozof, ki je že v mladosti odkril velikanski pomen »žeje po resnici«, je leta 1914 postal katoličan. Husserlov učenec se je poglobljaj v vprašanje pomena vrednot v filozofiji. V odvrnitvi od idealizma je poudarjal povratek k stvarnosti. Človeška oseba je središčna realnost njegove filozofije, ki bi jo mogli označiti kot naravno metafiziko.

V rubriki Stališča Franz Lüttgen (str. 95) posreduje svoje misli ob članku Cerkev in vrednote francoske revolucije, ki ga je v reviji *Communio* (5/89) priobčil jezuit M. Chappin.

*Silvo Novak*

### Forum Katholische Theologie 6(1990), 3

Tretja številka letnika 1990 je sistematično urejena in posvečena izzivom krščanstva v krizi modernega časa. Trije glavni prispevki poskušajo podati diagnozo današnje krize, diagnozo, ki je hkrati poziv k premagovanju vzrokov in s tem premagovanju pesimizma.

Avtor prvega prispevka je Rupert Hofmann iz Münchna in obravnava utopično upanje, ki korenini v zahodni kulturni revoluciji šestdesetih let (166—178). Analizira dva predstavnika, in sicer Ernsta Blocha, ki je imel močan vpliv na politično teologijo, ter Herberta Marcusa, ki je v nekem pogledu duhovni oče gibanja new-age. Gre skratka za vpliv neomarksizma na teologijo in na krščanstvo po vsebini tuje duhovno gibanje.

Ernst Bloch govori veliko o upanju. Poudarja človekovo zmožnost za transcendo, prizadeva si, da bi medsebojno spravil teologijo in materializem, a pri vsem tem ostaja na izrazito materialističnih pozicijah, saj moremo pri njem govoriti le o mesijanskem božjem kraljestvu brez Boga. Uporablja krščanske pojme, a jih popolnoma razkristjani in tako more priti celo do trditve: Samo ateist more biti dober kristjan, samo kristjan more biti dober ateist. Po Blochu se je novo kraljestvo začelo z Leninom (ubi Lenin, ibi Jerusalem). Blochov utopizem so postopoma sprejeli tudi nekateri teologi. Zanje je krščansko upanje samo osvoboditev od zla tega sveta. Uresničenje božjega kraljestva je po njihovem možno samo znotraj zgodovine, hkrati pa zahtevajo, da se ob politični zavzetosti

ustvari svet brez revščine. Kot predstavnik takšne teologije osvoboditve našteva avtor sestavka Leonarda Boffa, Gustava Gutiérreza ter nemško protestantsko teologijo Dorothee Sölle, ki je popolnoma gotova, da bi Kristus sam, če bi prišel danes, bil ateist (170).

Marksizem Marcusa, njegov »romantični anarhizem«, pa je vplival na mistični utopizem gibanja new-age. Gre za popolno individualno avtonomijo, ko naj bi vsakdo izbral, kar mu najbolj ustreza. Objektivna resnica in objektivne npravne norme ne obvezujejo. Odločilna je subjektivna želja. Do takšne revolucionarne zavesti naj bi prišlo s pomočjo meditacije, treninga zena, joge in drugih tehnik. Namen gibanja new-age je predružačiti vrednote. New-age si utira pot v feminizmu, gibanju za zdravo okolje ter v mirovnem gibanju. Marcusa je na duhovno področje prenesel zlasti Fritjof Capra. Ob koncu sestavka Rupert Hofmann meni, da bi se kristjani morali končno že enkrat distancirati od takšnih stvari in namesto »mi tudi« izreči jasno svoj »mi ne«.

Burkhard Haneke iz Regensburga v drugem prispevku podrobneje obdela gibanje new-age (179—191). Gibanje new-age je v neki meri reakcija zoper racionalizem, reakcija, ki se je sprožila najprej v ZDA. Atomski fizik Fritjof Capra govori o nekakšnem stapljanju z vesoljem, o neke vrsti resonanci s celotnim vesoljstvom. Človek je po omenjenem fiziku neke vrste mikrokozmično ogledalo makrokozmičnih planetarnih sprememb. Navzoča je težnja po ezoteričnosti, okultizmu, povezovanje z vzhodnimi verstvi ter mitično-astrološka naravnost. Pojavljajo se neke vrste ezoterični sejmi, »city religion«, kjer so predstavljene najrazličnejše ponudbe z duhovnega področja in si more vsakdo za ustrezno plačilo izbrati po svojem okusu, ne da bi ga to kakorkoli obvezovalo in more nato tudi poljudno menjati. Gre torej samo za zadovoljevanje verskih potreb v slabem pomenu besede. Bog, človek in svet so umevani kot kozmična enota. To monistično pojmovanje pa vodi končno v uničenje osebne svobode, avtonomne subjektivnosti in s tem tudi v uničenje osebne odgovornosti. Vse to je izziv nam kristjanom. Avtor končuje z mislijo Reinharta Hummela: »Morda bi bili religiozni ljudje bolj krščanski, če bi bili kristjani bolj religiozni.«

Hugo Staudinger iz Paderborna pa obravnava odnos med krščanstvom in razsvetljenstvom (192—206). Avtor začenja z antiko. Predsokratiki so začeli kritično gledati na antropomorfno, to je preveč človeško pojmovanje bogov. To je bilo v prvi stopnji pozitivno. Tako se je Ksenofon dokopal do spoznanja, da je samo en Bog med bogovi, ki po obliki ni enak niti umrljivim bitjem niti idejam. Vendar je šla ta kritika dalje in učinki so bili negativni. Protogora že odgovarja na vprašanje sofistov ali sploh so bogovi: »Glede bogov se ne ve, ali so ali niso.« To prvo zahodnjaško razsvetljenstvo je vodilo v splošno versko skepso. Izhod je podal Sokrat, ki nasproti sofistom zatrjuje, da so objektivna merila za pravno presojanje in ravnanje. Govori o idejah. To sta dalje razvijala Platon in Aristotel. Razvila sta metafiziko, ki jo je sprejel Tomaž Akvinski v teologijo. Pri Tomažu negibljivo gibalno pomeni Stvarnika nebes in zemlje.

Novodobni humanizem je vse bolj začel prehajati v pozitivizem, kjer ima vse bolj odločilno vlogo samo tisto, kar je oprijemljivo pozitivnim naravnim znanostim. Tudi pri novodobnem razsvetljenstvu se kaže dvojno učinkovanje, podobno kakor je bilo to v antiki. Po eni strani pozitivno očičuje napačnih predstav, po drugi strani pa negativno oddaljuje od razodetja. Odgovor na današnji položaj bi morala biti trinitarično zasnovana metafizika.

Med prispevki Adolf Kolping najprej obsežneje predstavlja knjigo Hansa Kunga *Theologie im Aufbruch* in nato kritično zavrne različne trditve (207—222). Zanimiva je krajša predstavitev mednarodnega simpozija na teološki fakulteti univerze Navarra, ki je bil od 18. do 20. aprila 1990 in je obravnaval duhovništvo pod različnimi vidiki. Želel je biti nekakšna priprava na škofovsko sinodo. Predstavljen pa je tudi simpozij, katerega je ob stoti obletnici smrti Johna Henryja Newmana pripravila mednarodna skupnost Dela v Rimu od 26. do 28. aprila.

Sledijo še recenzije s filozofskega, dogmatičnega, cerkvenopravnega in socialnega področja.

*Andrej Pirš*

V tej številki najprej Joseph Schumacher iz Freiburga dogmatično utemeljuje naslov Regina Martyrum — Kraljica mučencev (245-259). Avtor najprej obdela krščansko pojmovanje mučeništva. Kot mučenca označujemo nekoga, ki je zaradi vere pretrpel mučeniško smrt. V Novi zavezi je mučeništvo izrazito naravnano na Kristusa: »Če s Kristusom umremo, bomo z njim tudi zaživel« (2 Tim 2,11). Najprej so kot svetnike častili samo mučence, kmalu pa tudi device; s tem so hoteli poudariti ljubezen do Kristusa, ki je nagibala tako mučence kot device. Mučeništvo je na poseben način povezano s krepostjo srčnosti. Srčen človek se ne odloči za smrt zaradi smrti, pač pa zaradi višje dobrine in zaradi upanja v vrednejše življenje. Ljubi življenje in se boji smrti, a zaradi zvestobe Kristusu je pripravljen tudi umreti. Terezija Avilska poudarja, da je mučeništvo duše bolj boleče in bolj mučno kakor mučeništvo telesa. Ob tej misli preide avtor na obravnavo Marije kot mučenke, Marije, ki telesnega mučeništva ni pretrpela. L. 609 so rimski Panteon spremenili v cerkev in papež Bonifacij IV. jo je posvetil Mariji, kraljici mučencev.

Od 5. stol. naprej se je začela vedno bolj širiti zavest o Marijinem trpljenju. V srednjem veku se je razširilo zlasti češčenje žalostne Matere božje (Mater dolorosa). K temu je pripomogel še posebej red servitov, ki je bil ustanovljen l. 1240. Bonaventura (+ 1274) je sestavil oficij na čast trpljenja preblažene device Marije. Tudi liturgično so začeli praznovati žalostno Mater božjo, in sicer kar dvakrat: 15. septembra, dan po povišanju sv. križa in na petek pred cvetno nedeljo. Serviti so celo širili poseben rožni venec sedmerih bolečin. Ob širjenju pobožnosti žalostne matere božje so se sklicevali zlasti na Marijin »fiat« pri oznanjenju, na Simeonovo prerokbo in na Marijino navzočnost pod križem. V kasnem srednjem veku postane ena najbolj priljubljenih upodobitev pietà (sočutna). To so imenovali tudi večerna podoba, ker je Marija sprejela mrtvega Jezusa v naročje v petek zvečer in ker so imeli to podobo pogosto ob molitvi večernic.

V tretjem poglavju piše avtor o Marijinem kraljevanju, o Mariji kot kraljici. V okrožnici *Ad coeli Reginam* je Pij XII. 1954 zelo jasno povezal Marijino kraljevanje s

kraljevanjem njenega sina Kristusa kralja. Marijino kraljevanje izvira in je naravnano samo na Kristusovo kraljevanje. 2. vaticanski koncil Marijino središtvost povezuje z njenim duhovnim materinstvom (C 60). Sicer pa se je že v 2. stol. pojavila tipologija Adam — Kristus ter vzporedno Eva — Marija. Marijino soodrešeniško trpljenje jo povezuje po eni strani s Kristusom, po drugi strani pa s celotnim človeštvom in stvarstvom. Cerkev Marijine vloge preprosto ne more zaobiti. V srednjem veku praktično ni bilo pomembnejšega pisatelja, ki Mariji ne bi bil prideval naslova kraljica. Zasedimo ga v nekaterih najbolj znanih njej posvečenih himnah: *Salve Regina*, *Ave Regina caelorum*, *Regina coeli*, *laetare*. Najstarejša upodobitev Marije kot kraljice sega že v drugo stoletje. V 16. stol. so začeli ta naslov napadati Erazem Rotterdamski (+ 1536), Martin Luter (+ 1546), Kalvin (+ 1564), na vso moč pa ga je branil Peter Kanizij (+ 1597). Pij XII. je 1954 določil, da se liturgično obhaja Marija kraljica vesoljstva 31. maja, po koncilu pa je to preneseno na osmino po vnebovzetju, tj. na 22. avgust.

Marijino kraljestvo so začeli pripisovati kmalu različnim skupinam ali stanovom, kot npr. kraljica devic, kraljica apostolov, kraljica mučencev. Ker je Marija na poseben način v odrešenijski zgodovini povezana s Kristusom kraljem, je prav na osnovi tega upravičeno kraljica mučencev. Češčenje kraljice mučencev nas spominja na to, da je pripravljenost na mučeništvo, pa naj bo to telesno ali duhovno, v nadnaravnem odrešenijskem redu temeljnega pomena. Kraljica mučencev nas vodi h Kristusu, kralju mučencev.

Alberto Viciano iz Navarre ima krajši prispevek o vzgoji za duhovnike v kasni antiki (260—266). Nazorno zavrača neutemeljeno trditve, da so semenišča nastala šele s tridentinskim koncilom ali kvečjemu v 14. oziroma 15. stoletju. V 5. in 6. stoletju so se za duhovniški naraščaj zavzemali zlasti samostani in so v marsičem prevzeli razporeditev in vsebino študija iz antike, a so dali poseben poudarek vzgoji in uvajanju v kršćanske kreposti.

Zanimiva je daljša razprava Josepha Overatha o veselju pri sv. Frančišku Asiškem (267—281). Avtor zavrača različne oblike posvetnega veselja kot nepopolne in ob zgledu sv. Frančiška Asiškega kaže, kako je

pri njem veselje povezano z globokim kršćanskim življenjem, povezanostjo s križanim Kristusom, zagledanostjo v večnost.

Sledijo prispevki. Značilen je že naslov prvega, glasi se *Stalna kritika ubija veselje do vere* (277—281). Spisal ga je Anton Rauscher. Nazorno kaže, kako neargumentirana je bila v nemških sredstvih javnega obveščanja zavrnitev instrukcije o kršćanski poklicanosti teologov, ki jo je 27. junija 1990 izdala kongregacija za nauk vere. Že na dan objave je bila cela vrsta negativnih kritik; to kaže, da je v ozadju določena politika, ne pa resno prizadevanje za objektivni prikaz. Avtor ob koncu zatrjuje, da neprestana kritika preprosto ubija veselje do vere in veselje do pripadnosti Cerki. Bolj koristno se mu zdi, da bi namesto trošenja energij za neprestano kritiziranje Cerkve ter njenega učiteljstva svojo energijo rajši uporabili za neokrnjeno oznanjevanje evangelija.

Bolj pastoralno je obarvan prispevek Johannes Spölgena o teologiji družine (282—289). Avtor skuša podati pozitiven odgovor, kako naj bi družina v sedanjih razmerah skušala bolj zaživeti kot domača Cerkev.

Sledijo še recenzije knjig iz različnih področij.

*Andrej Pirš*

## POPRAVEK

V bibliografiji prof. dr. Vekoslava Grmiča, objavljeni v Zborniku ob sedemdesetletnici Teološke fakultete v Ljubljani 1919—1989, BV 50(1990) 80—81, je nastalo nekaj neljubih napak, za katere se avtorju opravičujemo. Tu objavljamo popravke, kakor jih je zahteval avtor:

V odstavku *Dela*:

J. Rajhman, *Teologija v službi človeka*.

**Pravilno:** V. Grmič — J. Rajhman, *Teologija v službi človeka*.

J. Rajhman, *Vprašanja našega časa v luči teologije*. **Pravilno:** J. Rajhman — V. Grmič, *Vprašanja našega časa v luči teologije*.

V odstavku *Razprave*, članki in drugo:

Ostali članki, ocene, prikazi itn. **Pravilno:** Znanstvene razprave: v slovenščini 150, v nemščini 38, v srbohrvaščini 7. Ostali članki, ocene, prikazi itn.

Uredništvo



## Bogoslovni vestnik 50 (1990)

### RAZPRAVE

#### **Cuscito Giuseppe**

Kulturno in versko okolje Kromacijeve dobe v luči najnovejšega zgodovinopisja ..... 443

#### **Janežič Stanko**

Duh krščanske edinosti v reviji Voditelj v bogoslovnih vedah (1898—1916) ..... 217

#### **Krašovec Jože**

Prelomitev in obnova zaveze v 2 Mz 32—34 ..... 197  
Samoobtožba Jeruzalema v Žalostinkah ..... 357

#### **Ocvirk Drago**

Kristjani ter francoska revolucija takrat in danes ..... 399

#### **Rozman Francè**

Prevajanje Svetega pisma na Slovenskem ..... 427

#### **Sorč Ciril**

Krst kot novo rojstvo ..... 367

#### **Štrukelj Anton**

Poslanstvo redovnikov v spremenjenih razmerah in možnosti za vrnitev k prvotni karizmi ustanoviteljev ..... 413

#### **Valenčič Rafko**

Človek — pot Cerkve ..... 385

### REFERATI — KOREFERATI

#### **Dolenc Bogdan**

Krščanski družbeni nauk v Cerkvi ..... 281

#### **Juhant Janez**

Krščanstvo in narod(nost) ..... 277

#### **Kovač Edvard**

Temelji krščanskega socialnega nauka ..... 225

#### **Kovačič Matija**

Osnovne zakonitosti ekonomije ..... 269

#### **Mlinar Anton**

Politika in morala ..... 235

<b>Ocvirk Drago</b>	
Od negativne laičnosti k pozitivni .....	293
<b>Potočnik Vinko</b>	
Župnija, skupine in družbena dejavnost .....	287
<b>Štuhec Ivan</b>	
Laiki — nosilci družbenega življenja .....	257

#### PREGLEDI IN POROČILA

<b>Pojavnik Ivan</b>	
Navodilo Kongregacije za katoliško vzgojo glede študija cerkvenih očetov	309
<b>Smolik Marijan</b>	
Janez Oražem in knjižnice .....	455
<b>Štrukelj Anton</b>	
Bibliografija nadškofa dr. Alojzija Šuštarja .....	301

#### PREVODI

<b>Seigfried Adam</b>	
Spravna narava zakramenta pokore .....	317

#### OCENE IN PREDSTAVITVE

Beinert Wolfgang, <b>Unsere Liebe Frau und die Frauen</b> (V. Dermota) .....	340
Ganoczy Alexandre, <b>Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen.</b>	
<b>Grundriss der Gnadenlehre</b> (C. Sorč) .....	340
Lorber Jakob, <b>Jezusova mladost</b> (F. Rozman) .....	461
Peters Edward, <b>Inquisition</b> (B. Kolar) .....	465
Tomić Celestin, <b>Isus iz Nazareta — Bog s nama</b> (F. Rozman) .....	463
<b>Mahničev simpozij v Rimu</b> (J. Juhant) .....	335
<b>Lexikon des Mittelalters I—IV</b> (M. Smolik) .....	336
<b>Internationale katholische Zeitschrift — Communio</b> 19(1990), 1 (S. Novak)	466
<b>Forum Katholische Theologie</b> 5(1989), 2 (A. Pirš) .....	347
<b>Forum Katholische Theologie</b> 6(1990), 2 (A. Pirš) .....	348
<b>Forum Katholische Theologie</b> 6(1990), 3 (A. Pirš) .....	472
<b>Forum Katholische Theologie</b> 6(1990), 4 (A. Pirš) .....	473

#### ZBORNİK OB SEDEMDESETLETNICI TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI 1919—1989

##### UVODNIK

<b>Valenčič Rafko</b>	
Ob 70-letnici Teološke fakultete v Ljubljani .....	3

##### SPLOŠNI IN ZGODOVINSKI PODATKI

<b>Perko France</b>	
Teološka fakulteta v službi naroda in Cerkve .....	5
<b>Benedik Metod</b>	
Teološki študij na Slovenskem .....	9

<b>Smolik Marijan</b>	
Ljubljanska Teološka fakulteta za Slovence v begustvu (1945—1959) . . . .	23
<b>Ojnik Stanko</b>	
Mariborski oddelek . . . . .	25
<b>Krašovec Jože</b>	
Sodelovanje Teološke fakultete z drugimi univerzami — fakultetami doma in v tujini . . . . .	27
<b>Kobal Matej</b>	
Delo slovenskih študentov teologije od konca vojne do danes . . . . .	35
<b>Oražem Janez</b>	
Prostori Teološke fakultete v Ljubljani . . . . .	41
<b>KATEDRE</b>	
Katedre — Kratice . . . . .	45
<b>Juhant Janez</b>	
Katedra za filozofijo . . . . .	46
<b>Rozman France</b>	
Katedra za biblične vede . . . . .	54
<b>Ocvirk Drago — Dolenc Bogdan</b>	
Katedra za osnovno teologijo . . . . .	63
<b>Pojavnik Ivan</b>	
Katedra za zgodovino krščanske literature in nauka . . . . .	73
<b>Strle Anton</b>	
Katedra za dogmatiko . . . . .	77
<b>Oražem France</b>	
Katedra za moralno teologijo . . . . .	84
<b>Ojnik Stanko</b>	
Katedra za cerkveno pravo . . . . .	91
<b>Snoj Alojzij Slavko</b>	
Katedra za oznanjevalno teologijo . . . . .	97
<b>Smolik Marijan</b>	
Katedra za liturgiko . . . . .	104
<b>Valenčič Rafko</b>	
Katedra za pastoralno teologijo . . . . .	110
<b>Benedik Metod</b>	
Katedra za cerkveno zgodovino . . . . .	119
<b>Perko France</b>	
Katedra za dialog . . . . .	126
<b>INSTITUTI IN USTANOVE</b>	
<b>Dolinar France Martin</b>	
Institut za zgodovino Cerkve . . . . .	129
<b>Stres Anton</b>	
Institut za filozofijo . . . . .	133

<b>Potočnik Vinko</b>	
Pastoralni institut .....	135
<b>Smolik Marijan</b>	
Knjižnica Teološke fakultete .....	137
<b>Planteu France</b>	
Škofijska teološka knjižnica Maribor .....	141
<b>Dolenc Bogdan</b>	
Bogoslovni vestnik .....	143
<b>Ocvirk Drago</b>	
Velikonočni teološki tečaj .....	147
<b>Milavec France</b>	
Slovenska bogoslovna enciklopedija .....	149
<b>Ocepek Karmen — Nežič Julka</b>	
Teološko-pastoralni tečaj .....	151
<b>Trošt Jože — Kobal Lojze — Potočnik Marijan</b>	
Orglarski tečaj .....	155
<b>PREGLEDI</b>	
Rektorji Univerze v Ljubljani .....	159
Dekani Teološke fakultete v Ljubljani .....	161
Doktorji teologije .....	163
Magistri teologije .....	167
Diplomirani teologi .....	169
Vpis študentov .....	177
Uslužbenci .....	179
Akademsko leto 1989/90 .....	181
Imensko kazalo biografij .....	185
Summary .....	187
Kazalo .....	189





# VSEBINA

(Table of Contents)

## RAZPRAVE (Articles)

**Jože Krašovec**

Samoobtožba Jeruzalema v Žalostinkah ..... 357  
*Self-Accusation of Jerusalem in Lamentations*

**Ciril Sorč**

Krst kot novo rojstvo ..... 367  
*Baptism as New Birth*

**Rafko Valenčič**

Človek — pot Cerkve ..... 385  
*Man — Path of the Church*

**Drago Ocvirk**

Kristjani ter francoska revolucija takrat in danes ..... 399  
*Christians and the French Revolution Then and Today*

**Anton Štrukelj**

Poslanstvo redovnikov v spremenjenih razmerah in možnosti za vrnitev k prvotni karizmi ustanoviteljev ..... 413  
*The Mission of Religious Orders in Changed Conditions and the Possibilities of a Return to the original Charisma of their Founders*

**Francè Rozman**

Prevajanje Svetega pisma na Slovenskem ..... 427  
*Translating the Bible in Slovenia*

**Giuseppe Cuscito**

Kulturno in versko okolje Kromacijeve dobe v luči najnovejšega zgodovinskega ..... 443  
*Cultural and Religious Environment of Cromatius' Age in the Light of Recent Historiography*

## POROČILA (Reports)

**Marijan Smolik**

Janez Oražem in knjižnice ..... 455

## OCENE IN PREDSTAVITVE (Book Reviews)

Jakob Lorber, *Jezusova mladost* (F. Rozman) ..... 461

Celestin Tomić, *Isus iz Nazareta — Bog s nama* (F. Rozman) ..... 463

Edward Peters, *Inquisition* (B. Kolar) ..... 465

*Internationale katholische Zeitschrift — Communio* 19(1990), 1 (S. Novak) ..... 466

*Forum Katholische Theologie* 6(1990), 3 (A. Pirš) ..... 472

*Forum katholische Theologie* 6(1990), 4 (A. Pirš) ..... 473

