
BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 52

LETO 1992 / ŠTEVILKA 1-2

**KATOLIŠKA OBNOVA
IN PROTIREFORMACIJA
V NOTRANJEAVSTRIJSKIH
DEŽELAH
1564-1628**

**ZBORNİK SLOVENSКИH
PREDAVANJ**

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI

BOGOSLOVNI VESTNIK

Izdaja Teološka fakulteta v Ljubljani, Poljanska 4,
61000 Ljubljana, Slovenija

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: Jože Kurinčič

Oprema: Tone Štrus

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4,
61000 Ljubljana

Naslov uprave: Družina—Bogoslovni vestnik, Cankar-
jevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana, Slovenija

Letna naročnina: 800 SIT, posamezna številka 200
SIT, za inozemstvo 45 USD.

Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava slovenskega
katoliškega tednika Družine — Bogoslovni vestnik,
Cankrajevo 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, Slovenija.

Tisk: Družina, Ljubljana.

EPHEMERIDES THEOLOGICAE Facultatis theologicae (catholicae) labacensis

Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Slovenija, Director res-
ponsabilis: Anton Stres, Poljanska 4, Ljubljana,
Slovenija.

Typographia: Družina, Ljubljana, SLO

**KATOLIŠKA OBNOVA
IN PROTIREFORMACIJA
V NOTRANJEAVSTRIJSKIH
DEŽELAH
1564-1628**

**ZBORNİK SLOVENSКИH
PREDAVANJ**

Uredil
Edo Škulj

Predgovor

V maju in juniju 1992 je v Ljubljani, Gorici, Celovcu in Gradcu potekal mednarodni simpozij *Katoliška obnova in protireformacija v notranjeavstrijskih deželah 1564-1628*. Na njem je s predavanji sodelovalo 54 zgodovinarjev raznih področij iz Slovenije, Italije, Avstrije in Nemčije. Vsa predavanja, ki so jih predavatelji imeli vsak v svojem jeziku, bodo v izvorni obliki objavljena v skupnem zborniku simpozija, pričujoča številka Bogoslovnega vestnika pa še posebej prinaša prispevke slovenskih udeležencev simpozija.

Pobudo in znanstveno zamisel za simpozij so dali dr. France M. Dolinar iz Arhiva Republike Slovenije, univ. prof. dr. Maximilian Liebmann z graške univerze in univ. prof. dr. Helmut Rumpler s celovške univerze, program in način njegove izvedbe pa je postopno oblikoval nekoliko širši krog sodelavcev. Poleg šestih znanstvenih ustanov iz Gradca, Celovca in Gorice so na simpoziju sodelovale tri ljubljanske znanstvene ustanove: Inštitut za zgodovino Cerkve Teološke fakultete, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete in Arhiv Republike Slovenije. Pokroviteljstvo je prevzela Rektorska konferenca DS Alpe-Jadran.

Na simpoziju so se predavanja zvrstila takole:

Ljubljana, 7. maja 1992:

GEORG HEILINGSETZER (Linz), Deželni knez in stanovi v habsburških deželah.

MAXIMILIAN GROTHAUS (Celovec), Osmanska nevarnost in njen vpliv na kulturo protireformacije v notranjeavstrijskih deželah.

FRANCE M. DOLINAR (Ljubljana), *Problem vzgoje duhovnikov kot nosilcev cerkvene obnove*.

LUIGI TAVANO (Gorica), Katoliška obnova v luči cerkvenih redov na Goriškem od leta 1591.

FRANCI PETRIČ (Ljubljana), *Ljubljanski škof Janez Tavčar in katoliška obnova*.

BOGDAN KOLAR (Ljubljana), *Ljubljanski škof Tomaž Hren in katoliška obnova*.

VINKO RAJŠP (Ljubljana), *Protireformacija na Kranjskem na primeru fare Škocjan pri Turjaku*.

Ljubljana, 8. maja 1992:

ANA LAVRIČ (Ljubljana), *Vloga ljubljanskih škofov Janeza Tavčarja in Tomaža Hrena v likovni umetnosti katoliške obnove*.

BREDA POGORELEC, *Cerkveno življenje in slovenščina v javnosti v 17. stoletju*.

EDO ŠKULJ (*Ljubljana*), *Ljubljanski škof Tomaž Hren in cerkvena glasba*.
WERNER DROBESCH (Celovec), Socialna vprašanja v zbirkah pridig protireformacije.

JOŽE POGAČNIK (*Osijek*), *Slovenska literatura v 17. stoletju*.

GERNOT HEISS (Dunaj), Pomen in vloga jezuitov v teku protireformacije v notranjeavstrijskih deželah.

KLAUS JAITNER (München), Papeška cerkvena politika od Gregorja XIII. do Gregorja XV. (1572-1623).

FRIEDRICH EDELMAYER (Dunaj), Enotnost »Casa de Austria«? Filip II. španski in Karel notranjeavstrijski.

Gorica, 9. maja 1992:

SILVANO CAVAZZA (Trst), Protireformacija v goriški grofiji (1578-1593).

GIOVANNA PAOLIN (Trst), Apostolski obisk Bartolomeja da Portia na Goriškem leta 1570.

FERRUCCIO TASSIN (Gorica), Vera in Cerkev na Goriškem v dokumentih patriarške kurije (1570-1616).

FULVIO SALIMBENI (Trst), Katoliška obnova v patriarhatu v luči dopisovanja Paola Bisantija, generalnega vikarja patriarha Grimanija.

NICOLETTA PADOANI (Pordenone), Katoliška protireformacija na Koroškem v dopisovanju beljaškega arhidiakona Tandlerja.

IRMTRAUD KOLLER-NEUMANN (Salzburg), Oglej in protireformacija na Koroškem.

MARIJA STANONIK (*Ljubljana*), *Slovstvena folklor v obdobju protireformacije in baroka pri Slovencih*.

PIETRO ZOVATTO (Trst), Potek protireformacije v Trstu.

DONATELLA PORCEDDA (Gorica), Plemstvo in stanovi goriške province v času protireformacije.

Celovec, 14. maja 1992:

GUSTAV REINGRABNER (Dunaj), Dejavniki oblikovanja konfesionalne pripadnosti v notranjeavstrijskih deželah v 17. stoletju.

JOHANN RAINER (Innsbruck), Razvoj oblikovanja škofij v notranjeavstrijskih deželah.

ALFRED KOHLER (Dunaj), Bavarska kot vzor protireformacije v notranjeavstrijskih deželah.

EVELYNE WEBERNIG (Celovec), »Velika turška vojna« (1593-1606) in njeni vplivi na Koroško.

WILHELM WADL (Celovec), Cerkevne ustanove v Brežah v času med reformacijo in protireformacijo.

THEODOR DOMEJ (Celovec), Jezikovnosociološka razmišljanja o razvoju slovenščine in protireformaciji.

ALICE MEIR (Celovec), Krška škofija v času protireformacije.

CHRISTINE TROPPER (Celovec), Ženski samostani na Koroškem v času reformacije in protireformacije.

KARL AMON (Gradec), Zapoved in milost v luči cerkvene umetnosti.

Celovec, 15. maja 1992:

ALFRED OGRIS (Celovec), Politični in kulturni pomen koroških deželnih stanov v času protireformacije.

HELMUT RUMPLER (Celovec), Sprememba v socialni strukturi celovškega meščanstva v obdobju protireformacije.

PETER TROPPER (Celovec), Obnova župnijske duhovščine na Koroškem v času protireformacije.

GIUSEPPE TREBBI (Trst), Cerkevna politika oglejskega patriarha Francesca Barbara (1546-1616).

METOD BENEDIK (Ljubljana), Kapucini v notranjeavstrijskih deželah.

EMILIJAN CEVC (Ljubljana), Oživljanje sakralne umetnosti v času politične rekatolizacije v notranjeavstrijskih deželah.

WILHELM DEUER (Celovec), Vidiki regionalne sakralne arhitekture protireformacije: preoblikovanje celovške stanovske cerkve v katoliško stolnico.

NACE ŠUMI (Ljubljana), Protireformacija in katoliška verska obnova v arhitekturi (1600-1680).

Gradec, 4. junija 1992:

JOHANN RAINER (Innsbruck), Graška nunciatura.

KARL AMON (Gradec), Obramba reformacije in poskusi rekatolizacije v času Ferdinanda I. in Karla II.

ALBRECHT LUTTENBERGER (Mainz), Notranjeavstrijske dežele in cesarstvo v času protireformacije.

WALTER BRUNNER (Gradec), Kriptoprotetantizem na Štajerskem in na Koroškem v času protireformacije.

RUDOLF HOEFER (Gradec), Sekavski knezoškof Martin Brenner kot protireformator.

JOŽE MLINARIČ (Maribor), Vizitacije škofov Martina Brennerja in Jakoba Eberleina v slovenskem delu Štajerske.

MARIJAN SMOLIK (Ljubljana), Liturgija v času katoliške obnove.

KLAUS HUBMANN (Gradec), Glasba v notranjeavstrijskih deželah v času protireformacije.

Gradec, 5. junija 1992:

MAXIMILIAN LIEBMANN (Gradec), Ustanovitev graške univerze in jezuiti.

MARIA MAIOLD (Gradec), Univerzitetna knjižnica v Gradcu v času protireformacije.

BERTHOLD SUTTER (Gradec), Johannes Kepler in vprašanje verske pripadnosti.

INGRID MATSCHINEGG (Dunaj), Izobraževanje in študij v notranjeavstrijskih deželah v času protireformacije.

HELFRIED VALENTINITSCH (Gradec), Protireformacijske zamisli v sodobnih zapisih.

THEODOR GRAFF (Gradec), Razpustitev evangeličanske ustanovne šole v Gradcu.

Kot je vidno iz razporeda predavanj, je simpozij načrtno obravnaval protireformacijo in katoliško obnovo na Koroškem, Štajerskem in Kranjskem ter v Goriški grofiji, torej v deželah, ki so takrat sestavljale politično in upravno enoto, imenovano Notranja Avstrija. Pristop k skupnemu študiju teh vprašanj sta narekovali, globalno gledano, predvsem dve dejstvi: *protireformacija in politična rekatolizacija* naj bi v teh deželah potekala pod vodstvom

graških Habsburžanov po enotnem osnovnem programu, ki so ga graški nadvojvode izdelali skupaj s Tirolsko in Bavarsko; prav tako naj bi *katoliška obnova*, kljub veliki razdeljenosti cerkvene jurisdikcije in notranjim nasprotjem, potekala po enotnih osnovnih smernicah pod nadzorom graških nuncijev. Razprave na simpoziju so pokazale, kako potrebno je za pravilno in pravično presojo dogajanj v tem času temeljito pregledati in upoštevati široka cerkvena in politična ozadja teh dogajanj, in še posebej, kako je treba za celovito in nepristransko podobo verskega in cerkvenega življenja tega časa v naših deželah soočiti in pretehtati vire izpod peresa bodisi cerkvene ali svetne gosposke, ki so dostikrat prikazovali razmere zelo osebno, politično pogojeno, pristransko ali celo krivično. Prav v tem smislu so razprave in plodne diskusije na simpoziju odkrile nove poglede na to, v zgodovino-pisju pogosto napačno in enostransko predstavljeno obdobje, obenem pa odprle številna nova vprašanja, ki se jih bo treba še lotevati, in posebno koristno bo, če jih bo spet obravnaval širši krog strokovnjakov, torej v podobnem sodelovanju, kot na tem simpoziju.

Metod Benedik,
predstojnik IZC

Franci Petrič

Ljubljanski škof Janez Tavčar

Zaradi izrednih uspehov v rekatolizaciji slovenskih dežel, ki jih je dosegel njegov naslednik Tomaž Hren, je podoba osmega ljubljanskega škofa Janeza Tavčarja v slovenskem zgodovinopisju ostala v senci. Delo, ki ga je Janez Tavčar zastavil, in vpliv, ki ga je imel v širšem slovenskem prostoru, pa sta razlog, da ga postavljamo na enako častno mesto kot Tomaža Hrena. Protireformacija in katoliška prenova izhajata iz reformacije kot zgodovinske označitve dogajanja, ki je privedlo do protestantske cerkvene in verske ločitve. Nekoliko poenostavljeno bi zato lahko z ozirom na prevladujoče elemente, ki označujejo čas, v katerem so delovali, tri najpomembnejše škofove tistega časa na ljubljanskem škofovskem sedežu označili takole: Urban Textor je škof reformacije, Janez Tavčar protireformacije in Tomaž Hren škof katoliške prenove. Celoten razvoj dogajanj na naših tleh sicer opozarja na stalno sočasno prepletanje različnih vplivov, a splošno lahko zatrdimo, da je v času Urbana Textorja na zmagovitem pohodu ne le v Ljubljani, ampak v slovenskem prostoru, reformacija. Ko nastopi svojo službo Janez Tavčar se po tridentinskem koncilu prenavlja in okrepi moč Cerkve, ki hoče skupaj z obnovljeno svetno oblastjo pridobiti izgubljeno. V času Tomaža Hrena pa se že spet razcveta katolicizem, sad protireformacijskega delovanja.

Zasnove za protireformacijo in katoliško obnovo

Ban Textor sodi med najizrazitejše osebnosti reformacijske dobe. Zasnoval je tisto, iz česar sta potem zrasli rekatolizacija in katoliška obnova. Ko je v letih 1543 do 1558 vodil ljubljansko škofijo, se je soočil s široko dejavnostjo ljubljanskih protestantov. To je bil v vesoljni Cerkvi čas zasedanja tridentinskega koncila. Prav v stališčih prvega zasedanja je Textor našel oporo za svoje odločno nasprotovanje reformaciji. Večino časa v prvih letih svojega škofovanja je Textor preživel na dvoru. Ta čas je škofijo vodil generalni vikar Škofic, ki je o vsem natančno in izčrpno poročal svojemu škofu. Textor je bil na ta način dobro obveščen o vse bolj odkritem delovanju svojega kanonika in stolnega pridigarja Primoža Trubarja in njegovega protestantskega krožka v Ljubljani. Ni se hotel prenageliti z ukrepi. Ko je zbral dovolj gradiva proti tem protestantskim duhovnikom v Ljubljani, je začel ukrepati. Leta 1547 je prejel prepis koncilskega dekreta o prvih dveh spornih členih protestantskega nauka. Takrat si je izposloval od

kralja Ferdinanda znani zaporni ukaz, da je zaprl Dragolica, Wienerja in Mertlica v Ljubljani. Trubar, ki bi ga doletela ista usoda, je pravočasno posvarjen pobegnil na Dolenjsko. Textor je dosegel, da je cerkveno sodišče Trubarju odvzelo vse službe in beneficije, svetna oblast pa ga je v odsotnosti obsodila na zaporno kazen. Najpomembnejše Textorjevo delo je bila skrb za vzgojo in šolanje. Z jezuiti se je poznal, še preden je postal ljubljanski škof. Leta 1551 je na Dunaju sprejel prve jezuite in jim poskrbel začasno domovanje. V novoustanovljenem kolegiju so se izobraževali tudi dijaki iz slovenskih dežel, med njimi tudi Janez Tavčar iz Štanjela na Krasu. Urban Textor je s svojo dejavnostjo začrtal glavne obrise protireformacije in katoliške preнове, ki so jo za njim izvajali Tavčar, Hren, Stobej, Brenner in drugi škofje v notranjeavstrijskih deželah. Pripravil je sredstva in načine (npr. prihod jezuitov, šole), ki so se izkazali za najuspešnejša.

Splošne razmere pred nastopom škofa Tavčarja

Ko je leta 1556 nadvojvoda Ferdinand po odstopu svojega brata Karla postal nemški cesar, je večinoma bival v Nemčiji. Njegovo vladanje sodi v dobo po augsburškem verskem miru (1556-1564). To je bilo obdobje čakanja in popuščanja v verskih stvareh. Sam cesar Ferdinand se je vse do smrti oklepal misli o reformi katoliške Cerkve in ponovne združitve. Ta čas se je reformacija širila in njeni pristaši so vse bolj odkrito kazali versko pripadnost. Nova vera je zajela domala vse plemstvo in večji del meščanov. Močno se je utrdila tako na Štajerskem, Koroškem kot na Kranjskem. Kranjski deželni stanovi so poklicali iz Nemčije Trubarja z nalogo, da organizira kranjsko protestantsko Cerkev in njeno šolstvo. Leta 1564 je nasledil svojega očeta Ferdinanda v notranjeavstrijskih deželah nadvojvoda Karel. Z odločnimi ukrepi je skušal zavreti rastočo reformacijo. Njegov pritisk je občutil tudi Trubar. Leta 1565 je bil izgnan. Karel je izkoristil dejstvo, da je brez njegovega dovoljenja objavil Cerkovno ordnuno. Trubar se je moral vrniti v Nemčijo. Toda zaradi stalne turške nevarnosti je bil deželni knez prisiljen popuščati stanovom, če je hotel dobiti potrditve za zvišane davke. Na graškem stanovskem zborovanju leta 1572 jim je priznal verske svoboščine. Leta 1578 so v Brucku na Muri stanovi vseh treh dežel Notranje Avstrije dosegli enake koncesije. Reformacija je v teh krajih s tem dosegla svoj višek. Po tej bruški pomiritvi je štajerska protestantska Cerkev prevzela vodstvo v protestantski cerkveni organizaciji in nadzirala koroško in kranjsko. Hkrati s svojo Cerkvijo so protestanti takrat organizirali tudi šolstvo in tiskali knjige. Prav tej veliki iznajdbi 15. stoletja se ima protestantizem zahvaliti za naglo širjenje idej in svoj veliki uspeh. Slovenci pa za začetek književnosti.

V času po smrti škofa Textorja so se na ljubljanskem škofovskem sedežu zvrstili kar trije škofi, ki pa niso bili posebno uspešni v protireformacijskih prizadevanjih. Textorjev naslednik Peter Seebach se je v Ljubljani soočil neposredno s Trubarjem. Ta se je leta 1562 z družino drugič vrnil iz Nemčije, da ustanovi slovensko protestantsko Cerkev. Seebach je pri cesarju dosegel ukaz, naj Trubarja in ostale predikante zapro. Zaradi priziva deželnih stanov so zaporni ukaz odložili. Cesar je naročil, naj Seebach Trubarja izpraša. Takrat je Trubar javno izpovedal prelom s katoliško Cerkvijo. Deželni stanovi so spet naslovili na cesarja pismo in branili Trubarja ter tožili škofa.

Na tridentinskem koncilu so mu celo nakopali osebno preiskavo. Trubar je tako ostal zmagovalec. Za Seebachom je leta 1571 postal ljubljanski škof Konrad Glušič, ki pa si ni posebno prizadeval za reforme po tridentinskem koncilu in se je izogibal sporom s protestanti. Njegov naslednik je na predlog nadvojvode Karla postal stolni dekan in generalni vikar Baltazar Radlič. Veljal je za izrednega pridigarja in pisatelja. Žal je Radliča potrditvev za škofovstvo iz Rima našla na smrtni postelji. Maja 1579 je bila škofija spet brez pastirja.

Verska pomiritev v Brucku na Muri pa ni pomenila le viška protestantizma v Notranji Avstriji, ampak tudi začetek močnejšega prizadevanja za vzpostavitev katoliške vere. Pomembni dejavniki protireformacije so bili jezuiti, ki so leta 1573 prišli v Gradec. Tem so sledili tudi odločnejši ukrepi škofov in deželnih knezov. Oktobra 1579 so se v Münchnu sestali katoliški nadvojvode Karel (Avstrija), Ferdinand (Tirolska) in Wilhelm (Bavarska) ter izdelali program politične rekatolizacije dežel. Za izhodišče so vzeli določila iz Augsburga (1555), po katerih imajo deželni knezi pravico svobodno izbirati veroizpoved zase in jo na svojem področju zahtevati tudi od podložnikov (»cuius regio illius religio«). Nadvojvoda Karl je münchenski program v notranjeavstrijskih deželah začel takoj uresničevati.

Janez Tavčar škof v Ljubljani

V čas münchenskega političnega programa rekatolizacije¹ in njegovih prvih rezultatov (1579 - pregon protestantov z Goriškega) vstopa imenovanje mestnega župnika v Gorici Janeza Tavčarja za ljubljanskega škofa. Tavčar, rojen Kraševcevec, je izhajal iz kmečke družine. Rodil naj bi se ok. leta 1544, najverjetneje v Štanjelu na Krasu, izročilo pa njegov rojstni kraj postavlja tudi v Dutovlje oz. Kreplje. S Krasa sta prihajala dva njegova prednika: Textor in Glušič. Najbrž je tudi to vplivalo, da je bil sprejet na Dunaju 14. aprila 1562 kot Janez »de Sancto Michaele Carnus« in »Goritiensis« v jezuitski kolegij »bursa agni«,² ki je nastal prav po Textorjevi zaslugi. Tri leta zatem je dosegel bakalavreat, študije pa končal kot »magister artium liberalium« leta 1569. Takrat je dobil kanonikat, od katerega je prejemal dohodke in ni imel drugih obveznosti.³ Ko je njegov bližnji rojak Konrad Glušič leta 1571 postal ljubljanski škof, je Tavčar postal za njim župnik v Komnu na Krasu. A le za kratek čas. Že 1574 ga je nadvojvoda Karel imenoval za mestnega župnika v Gorici. Nekaj let kasneje je tam postal tudi arhidiakon. Bil je imenovan za načelnika državne reformacijske komisije na Gorenjskem. Po Radličevi smrti je nadvojvoda Tavčarja predlagal papežu za ljubljanskega škofa in tudi hitro iz Rima dobil potrditvev.⁴ V začetku avgusta 1580 ga je v Gorici v škofa posvetil oglejski generalni vikar škof Pavel Bizancij. Za škofovsko geslo si je novi škof izbral besede: »Omnia fert aetas« (vse prinaša - prenaša čas). Prvo škofovsko opravilo je imel 30. oktobra 1580 v Gornjem Gradu.

Dušnopastirsko delo

Novi škof, izšolan v jezuitskih šolah in dobro poučen v odlokih tridentinskega koncila ter obogaten z izkušnjami reformacijskega komisarja na Gorenjskem, se je lotil svojega dela takoj in temeljito. V nasprotju s

svojimi predniki je začel sistematično obiskovati župnije in cerkve ljubljanske škofije, ki je bila teritorialno izredno razdrobljena. Zato je leta 1581 najprej obiskal župnije na Koroškem, naslednje leto (1582) na Štajerskem in tretje leto (1583) na Kranjskem. Dogovoril se je z briksenškim⁵ in freisinškim škofom za skupen nastop zoper protestante, tudi na ozemlju blejskega in škofjeloškega gospostva. Že 15. maja 1581 poroča graški nuncij Malaspina v Rim o Tavčarju: »Ljubljanski škof svoje delo opravlja z veliko vnelo. Del dežele, ki spada pod njegovo oblast, je privedel v tak položaj, da je pričakovati veliko sadov, saj piše nadvojvodu, da je v kratkem času birmal okrog 4000 oseb.«⁶

Po ohranjenih vizitacijskih zapiskih vemo, da je na Koroškem gotovo obiskal štiri župnije, na Štajerskem 24, in Kranjskem 17.⁷ Večino župnij je Tavčar obiskal sam, nekajkrat pa je poklical okoliške župnike v župnijo, kjer se je nahajal, ali je pooblastil kakšnega vzornega duhovnika, da je v njegovem imenu opravil vizitacijo določene župnije. Ker podobne vizitacije že dolgo ni bilo, je birmal izredno veliko birmancev. Posvetil je več cerkva, oltarjev in zvonov. Iz zapiskov je videti, da gmotno stanje v župnijah ni bilo slabo. Glavno skrb mu je povzročalo grešno in pohujšljivo življenje duhovnikov. Ko je obiskoval mesta, je spoznal razširjenost in vpliv protestantizma v njih in si močno prizadeval za izvedbo ukrepov zoper protestantske mestne svetnike in sodnike. Pri nezglednem življenju duhovnikov je bil nepopustljiv. Kazni za konkubinatorje so bile zelo hude (odvzem beneficija, prepoved opravljanja službe, zapor).⁸ Iz vizitacijskih zapiskov je razbrati, da je za kazen zadoščal tudi že sum konkubinata. Velik problem je predstavljalo pomanjkanje primernih in dovolj izobraženih duhovnikov, ki bi jih postavil na mesto nevrednih duhovnikov. Vizitacija je po drugi strani pokazala, da se kmečko ljudstvo v glavnem zvesto drži katoliške vere, le v blejski okolici je bil protestantizem razširjen tudi med preprostim ljudstvom. Na Tavčarjevo pobudo je briksenški škof zahteval od teh podložnikov, naj se vrnejo v katoliško Cerkev ali pa zapuste svoja zemljišča, zanje pa dobijo odškodnino.⁹ Do dokončne izvršitve te zahteve je prišlo šele po šestih letih.

Kot nekdanji goriški župnik in Kraševac je dobro poznal težave, ki jih je povzročalo nasprotje med oglejskim patriarhatom in avstrijsko oblastjo v dušnem pastirstvu na župnijah v notranjeavstrijskih deželah. Skušal je ublažiti nasprotja in dosegel, da je oglejski generalni vikar Pavel Bizancij v letih 1581-1583, torej takrat kot Tavčar, opravil vizitacijo teh ozemelj.

Nadvojvodov svetovalec in namestnik

Pomembna prelomnica v Tavčarjevem škofovanju je bilo imenovanje za nadvojvodovega svetnika in deželnega namestnika v Gradcu, 24. septembra 1584. To je Tavčarjevo bivanje zunaj škofije še stopnjevalo. Takrat se je Tavčar, ki je ob vizitacijah spoznal stanje na katoliškem podeželju, posebno zavzel za pokatoličanje mest in trgov. Zato je skupaj s civilno oblastjo skušal doseči temeljito preobrazbo mestnih uprav.¹⁰ Vsi meščani, ki naj bi sprejeli upravno službo, so morali s prisego potrditi katoliško veroizpoved. Tavčar si je prizadeval, da se je to natančno izvrševalo. Tako so bili odstavljani mestni sodniki in svetovalci v Radgoni, na Ptujju, v Radovljici, Kranju. Manj uspeha je imel v Ljubljani. Še leta 1588 je pisal kanonik

Hočevar škofu v Gradec: »Naše ljubljanske zadeve so še vedno v starem položaju. Zadnji ukaz, naj se v mestni svet volijo le katoličani, ni nič zalegel. Katoliško zastopstvo se le počasi množi.«¹¹ Pomembno Tavčarjevo delo je bilo tudi njegovo prizadevanje za ustanovitev novih škofij. Oglejski patriarhat je še vedno obsegal velik del Kranjske, Štajerske, Koroške in Goriške. Bil je preobsežen, da bi patriarhi mogli v teh oddaljenih krajih vzdrževati cerkveno disciplino in uspešno skrbeti za poživljanje katolištva. Poleg oddaljenosti pa je bila pomembna ovira tudi politično nasprotje med beneško republiko in cesarstvom. Oglejski patriarhi so se seveda vsakemu poskusu preurejanja cerkvenopravnih razmer v avstrijskem delu patriarhata upirali. Že leta 1576 je propadel poskus ustanovitve škofije v Celju.¹² Devet let kasneje, 1585, sta Tavčar in nadvojvoda Karel izdelala načrt za ustanovitev dveh škofij: v Velikovcu in v Gorici. V Velikovcu je že obstajal kolegiatni kapitelj in primerna mestna cerkev. Za materialno podlago bi novi škofiji služili dohodki avguštinskega samostana v Dobrli vasi, ki ga je takrat upravljal Tavčar. Vendar je ta načrt zaradi nasprotovanja kmalu propadel. Bolje je kazalo za ustanovitev škofije v Gorici, kjer je prišlo že tako daleč, da so imeli celo izbrano hišo in so se dogovorili o kandidatu za škofa. Za načrt se je zavzel celo graški nuncij Caligari in leta 1586 potoval na Goriško, da bi se prepričal, ali so izpolnjeni vsi pogoji za to. Glavne dohodke za novo škofijo bi dobili iz kartuzije Bistra. Toda redovniki so se uprli tem načrtom. Smrt nadvojvode Karla je preprečila nadaljnje priprave. Poskus je obnovil Ferdinand II., a brez uspeha. Takrat so nasprotovali Benečani in patriarhat. Do goriške škofije, ki jo je Tavčar imel za »nujno potrebno in sveto delo«,¹³ je prišlo šele 150 let kasneje.

Skrb za duhovniško vzgojo in izobraževanje

Smrt nadvojvode Karla je bila za protestante novo upanje na razcvet. Dvanajstletni Ferdinand II. je bil premlad, da bi zavladal, zato je cesar imenoval regente. Najprej je upravo prevzel nadvojvoda Ernest, leta 1593 mu je sledil Maksimilijan. Oba, posebno pa drugi, sta bila zelo popustljiva do protestantov. Vzrok je bila odvisnost od deželnih stanov (kjer so imeli protestanti večino), ki so potrjevali povišane davke za obrambo pred Turki.¹⁴ Do nastopa Ferdinanda II. leta 1595 je tako organizacija protestantske Cerkve spet uspevala. Takrat se je zgodil temeljit preobrat. V jezuitskem duhu vzgojeni Ferdinand je podprl katoliško prenovno.

O tej drugi polovici škofovske službe Janeza Tavčarja govorita dve pomembni dejstvi: poročilo papežu Sikstu V. za obisk ad limina 17. oktobra 1589 v Rimu in ustanovitev jezuitskega kolegija v Ljubljani. Tavčarjevo poročilo o razmerah v škofiji, ki se kot prvi dokument take vrste iz Ljubljane hrani v vatikanskem arhivu, je zanimivo, ker prikazuje stanje v škofiji v tistem času. Ustanovitev kolegija pa je vrhunec Tavčarjevega prizadevanja, da poskrbi za temeljito izobrazbo duhovnikov in ljudstva. V relaciji sicer o tem še ne govori. Omenja pa zato dve svoji skrbi: reformirati duhovnike v skladu z odloki tridentinskega koncila in vzvišenostjo njihove službe ter izkoreniniti krivo vero (protestantizem) iz svoje škofije. Tudi ko se je Tavčar mudil kot nadvojvodov namestnik v Gradcu, je skrbel za redne stike z duhovniki. To so mu omogočale redne letne sinode na praznik sv. Doroteje (6. februarja) v Gornjem Gradu. Ob vizitacijah na župnijah ga je bolelo, ker

ni mogel nevrednih duhovnikov zamenjati s primernimi, saj jih je bilo premalo.¹⁵ Zato je v skladu z odloki tridentinskega koncila v Gornjem Gradu ustanovil semenišče, v katerem se je pod vodstvom šestih duhovnikov vzgajalo šestnajst semeniščnikov. Devet duhovniških kandidatov je študiralo na jezuitski univerzi v Gradcu. Obudil je tudi posebno šolo pri ljubljanski stolnici, ki jo je pod vodstvom organista in kantorja obiskovalo šest gojencev. Glavni poudarek je bil na bogoslužju. Škof je nasproti hladnemu bogoslužju protestantov postavil slovesno katoliško liturgijo.¹⁶

Tavčar je že v vizitacijskem zapisniku, pa tudi v relaciji v Rim omenjal, kako ga boli pomanjkanje primernih duhovnikov. Zato je še bolj razumljiv njegov odnos do šolstva. Prav zadnja leta svojega življenja je namenil vzgoji in šolstvu. Od leta 1573 je bil Gradec pomembno središče za izobraževanje tudi slovenskih študentov. Na tamkajšnji jezuitski šoli je bilo skoraj polovica dijakov slovenskega rodu. Tavčar ima velike zasluge, da je postala ta šola univerza.¹⁷ Kljub semenišču v Gornjem Gradu in pevski šoli pri ljubljanski stolnici pa je Tavčar vse bolj čutil nalogo, da v Ljubljani ustanovi jezuitski kolegij. V pismu papežu Klemenu I. novembra 1593 piše: »V tukajšnjih deželah javne oblasti ščitijo razširjevalce krivoverstva, katerim se na noben način ne morem ustavljati. Primanjkuje mi zlasti sposobnih mož, ki bi jih postavil nasproti sovražnikom, ki oblegajo mojo cerkev in ki bi bili moji pomočniki pri pouku ljudstva. Zato nameravam v Ljubljani, kjer so dobili krivoverci javne šole in cerkev, ustanoviti kolegij za očete jezuite...«¹⁸ Podobno je pisal regentu Maksimilijanu. Vzporedno s politično rekatolicizacijo je Tavčar hotel izvesti tudi notranjo cerkveno prenovo. Zato je hotel vključiti v cerkveno življenje oba nova redova v Cerkvi: jezuite in kapucine. Po njegovi zaslugi so začeli kapucini delovati na slovenskih tleh. Oktobra leta 1591 so odprli prvi samostan v Gorici. Za jezuitski kolegij v Ljubljani je skušal pridobiti prazen frančiškanski samostan v Ljubljani in dohodke samostana Bistra pri Vrhniki. V pismu kardinalu Aldobrandiniju, leta 1594, opisuje študij v kolegiju. Študij naj bi se končal z retoriko. Kdor bi pokazal dovolj talenta in imel možnosti za višji študij, naj bi ga nadaljeval v Gradcu. Za duhovniške kandidate naj bi pridali še enoletni tečaj, kjer bi študirali dialektiko, rimski katekizem in moralko, izredno pa tudi po eno uro na teden razlago nedeljskih beril in evanġelijev ter eno uro cerkvene obrede.¹⁹ Zopet se je stvar zapletla pri kartuzijanih, ki so se v Rimu močno potegnili za Bistro. Kljub posredovanju mladega nadvojvoda Ferdinanda II. pri papežu niso popustili. Končno je prišlo do poravnave tako, da so kartuzijani prepustili ljubljanskemu kolegiju Pleterje z vsemi zemljišči in premoženjem. 23. marca 1596 je Klemen VIII. z bulo »Ex inuncto nobis apostolicae servitutis officio« ukinil frančiškanski samostan in ustanovil jezuitski kolegij ter mu dal dohodke Pleterij.²⁰ Odlok nadvojvoda Ferdinanda je določil kolegiju za dotacijo še ubožnico pri Svetem Jakobu in dve hiši ob njej ter pristavo pod Turnom v današnjem Tivoliju, vicedomsko posest, frančiškanski samostan in Pleterje. 21. januarja je Tavčar dočakal prva jezuita, ki sta prišla v Ljubljano. To sta bila Mihael Poldt in Krištof Ziegelfest. Tema sta se v marcu pridružila še Nikolaj Koprivec in Lavrencij. Začeli so zidati kolegij na mestu ubožnice pri Svetem Jakobu. Maja 1597 so začeli tudi pouk v dveh gimnazijskih razredih. Ustanovitev jezuitskega kolegija v Ljubljani je bila zadnje veliko dejanje, s katerim je daljnoročno začrtal Janez Tavčar delo katoliške obnove. Dalj časa je že

bolehal. Iskal je zdravja v toplicah pri Padovi. V svoji bolezni je poskrbel tudi za naslednika. Že leta 1588 je postavil na nekdanje Trubarjevo mesto stolnega kanonika in pridigarja v Ljubljani Tomaža Hrena ter mu prepustil tudi druge pomembne službe v škofiji. Pred smrtjo ga je priporočil nadvojvodu Ferdinandu in s tem najbolje poskrbel za nadaljevanje začetega obnovitvenega dela. Janez Tavčar je umrl 24. avgusta 1597 v Gradcu. Balzamirano truplo so prepeljali v Gornji Grad in ga tam pokopali v grobnico. Naslednik Tomaž Hren mu je dal napraviti nagrobno ploščo.

Sklep

Tavčarja upravičeno štejemo med najpomembnejše katoliške reformatorje 16. stoletja. Vzgojen v jezuitskem duhu, dober poznavalec razmer na slovenskem ozemlju, vztrajen v izvajanju reform tridentinskega koncila, je odločno posegel v versko in javno življenje svojega časa. Njegov vpliv se ni omejil le na ljubljansko škofijo, ampak se je raztezal po vseh deželah Notranje Avstrije. Več kot deset let se ni osnovalo nobeno pomembnejše cerkveno podjetje, izšla nobena važnejša vladna odredba, pri kateri Tavčar ne bi bil sodeloval z nasvetom ali dejanjem.²¹ Kar je kasneje v nadaljevanju katoliške prenove rodilo trajne uspehe, je že vse zasnoval škof Janez Tavčar.

¹ Prim. M. Benedik, *Protireformacija in katoliška prenova, Zgodovina Cerkve na Slovenskem*, MD, Celje 1991, 121.

² Prim. *Slovenski biografski leksikon*, 12. zvezek, Ljubljana 1980, 41.

³ Prim. J. Gruden, *Zgodovina slovenskega naroda*, 5. zvezek (1915), 794.

⁴ Prim. Škofijski arhiv Ljubljana, fas. Škofje 2.

⁵ Prim. KapALj, fas. 19/2.

⁶ Prim. J. Gruden, n. d., 794.

⁷ Na Kroškem je vizitiral župnije: Črna, Pliberk - Sv. Peter, Pliberk - Sv. Mihael, Vogrče. Na Štajerskem: Braslovče, Gornji Grad, Kunšperg, Ljubno, Luče, Mozirje, Pilštajn, Prebold, Planina pri Sevnici, Podčetrtek, Podsreda, Rečica ob Savinji, Solčava, Stari trg pri Slovenj Gradcu, Št. Ilj pod Turjakom, Št. Ilj pri Velenju, Škale, Šoštanj, Št. Janž na Vinski gori, Sv. Vid na Planini pri Sevnici, Velenje, Vransko, Zagorje, Žusem. Na Kranjskem pa: Ljubljana - Sv. Nikolaj, Ljubljana - Sv. Peter, Bled, Dovje, Gorje, Jesenice, Kranj, Kranjska Gora, Lesce, Mošnja, Radovljica, Sora, Srednja vas v Bohinju, Šmartin pri Kranju, Šmartno pod Šmarno goro, Vodice, Zasip. Prim. AES 3, 49-50.

⁸ Kazni za konkubinatorje so bile zelo hude (»tam sacrorum canonum censuris, quam gravioribus poenis pecuniaribus, carceris et privationis beneficiorum«). Prim. AES 3, 55.

⁹ Prim. J. Gruden, n. d., 794.

¹⁰ »Nobiles vero, et cives fere omnes, praesertim ditiores lutheranam sequuntur haeresim suosque habent praedicantes seu concionatores...«; Prim. AES 3, 72.

¹¹ Prim. J. Gruden, n. d., 189.

¹² Leta 1576 (ko je bil Tavčar župnik v Gorici) je goriški duhovnik Kato predlagal, naj bi škofijo ustanovili v Celju; nadvojvoda Karel je 1580 ta predlog podprl ter ga posredoval papežu Gregorju XIII, vendar se je temu odločno postavil po robu oglejski patriarh, ki nikakor ni hotel, da bi se njegova oblast skrčila. Prim. M. Benedik, *Protireformacija in katoliška prenova, Zgodovina Cerkve na Slovenskem*, MD, Celje 1991, 125.

¹³ Prim. J. Gruden, n. d., 789.

¹⁴ Prim. F. M. Dolinar, *Visitationes ad limina et relationes de statu Ecclesiae ljubljanskih škofov od Tavčarja do Missie*, v BV 39, Ljubljana 1979, 203.

¹⁵ V relaciji v Rim je zapisal: »Licet nonnulli ex reliquis reformari hoc tempore non possunt, ne his sublatis haeretici eorum loca et ecclesias invadant. Qua de causa ita tolerantur, donec ex supradictis meis alumnis et aliunde sufficientes idoneique eligantur, qui cum tempore in earum loca subrogari valeant.« Prim. AES 3, 51.

¹⁶ V stolnici so imeli vsak dan dvakrat slovesno peto mašo, ob nedeljah in praznikih pa je eden izmed kanonikov tudi pridigal. Da bi se mogel pridigar kar najbolje pripraviti na svoje govore, ga je škof osebno finančno vzdrževal. Prim. BV 39, 203.

¹⁷ Prim. M. Benedik, *Protireformacija in katoliška obnova, Zgodovina Cerkve na Slovenskem*, MD, Celje 1991, 125.

¹⁸ Prim. J. Gruden, n.d., 802.

¹⁹ Prim. J. Gruden, n.d., 802.

²⁰ Prim. F.M. Dolinar, *Das Jesuitenkolleg in Laibach und die Residenz Pleterje 1597-1704*, Ljubljana 1976, 25.

²¹ Prim. J. Gruden, n.d., 804.

Literatura:

Benedik Metod, *Instrukcija papeža Klemena VIII. za obnovo katoliške vere na Štajerskem, Koroškem in Kranjskem z dne 13. aprila 1592*, v AES 1 (1979), str. 16-41.

Benedik Metod, *Iz protokolov ljubljanskih škofov*, v AES 3 (1981), str. 7-45; AES 6 (1984), str. 7-90.

Benedik Metod, *Protireformacija in katoliška prenova*, v: *Zgodovina Cerkve na Slovenskem*, MD, Celje 1991, str. 113-153.

Dolinar France M., *Das Jesuitenkolleg in Laibach und die Residenz Pleterje 1597-1704*, Ljubljana 1976.

Dolinar France M., *Visitationes ad limina et relationes de statu Ecclesiae ljubljanskih škofov od Tavčarja do Missie*, v: BV 39 (1979), str. 193-215.

Dolinar France M., *Zapisi škofa Janeza Tavčarja o stanju v Ljubljanski škofiji*, v AES 3 (1981), str. 47-79.

Gruden Josip, *Škof Janez Tavčar. Politične razemere po smrti nadvojvoda Karola. Vizitacija akvilejskega patriarha*, v: *Zgodovina slovenskega naroda*, 5. zvezek (1915), str. 791-814.

Ožinger Anton, *Reformacija na Slovenskem*, v: *Zgodovina Cerkve na Slovenskem*, MD, Celje 1991, str. 94-113.

Steska Ivan, *Galerija ljubljanskih škofov*, v: *Glasnik Srca Jezusovega* 1938, str. 89.

Bogdan Kolar

Ljubljanski škof Tomaž Hren in katoliška obnova

Redko katera zgodovinska osebnost je v slovenskem kulturnem prostoru doživela tako različne ocene kot deveti ljubljanski škof Tomaž Hren (rojen v Ljubljani 13. novembra 1560, umrl v Gornjem Gradu 10. februarja 1630).¹ Če za katoliški krog njegovega časa ali let neposredno po njem sprejmemo sodbo Janeza Vajkarda Valvasorja, »dass man in Crain dafür hält, er mögte mit allen Ehren der Crainer Apostel genannt werden«² in za protestantsko zgodovinopisje sodbo kranjskega protestantskega zgodovinarja Elzeja »Ehrgeiz und Renegateneifer in Verbindung mit angeeigneter Ueberzeugung trieben ihn, die protestantische Kirche und die aus ihr hervorgegangene slovenische Literatur zu vernichten«,³ potem je slednja v dolga desetletja edinem ortodoksnem literarnem zgodovinarju Franu Kidriču dobila svojega nadaljevalca in potrjevalca, ki je ustvarjal slovenski pogled na preteklost v našem stoletju. Zanj so bila njegova dela znamenje »Hrenove častihlepnosti«, ki se za »slovenski katoliški literarni pokret ni še prav nič brigal«. Kidrič je sprejel za svoje in postal glasnik podtikanj, ki so jih proti škofu Hrenu izoblikovali njegovi stanovski nasprotniki in tekmeci.⁴

J. Pogačnik ugotavlja, da je največjo pohvalo reformaciji in negativno oceno katoliški reformi dal Ivan Cankar, ki je v drami Hlapci po Jermanovih ustih sporočil: »Zdaj pregledujem zgodovino reformacije. Takrat so v naših krajih pobili polovico poštenih ljudi, druga polovica pa je pobegnila. Kar je ostalo je smrdljiva drhal.« Nasprotje med 'poštenimi ljudmi' in 'smrdljivo drhaljo' bi bilo po avtorju mogoče razumeti v smislu, da 'so Slovenci za časa reformacije že bili vsaj podobni narodu, ki si sam piše svojo usodo'.⁵

A. Lavrič mu je dala nezaslužen naslov 'duhovnega vodje protireformacije na Slovenskem', a istočasno zatrdila, da je »kot cerkveni dostojanstvenik v kritični dobi zapletenih duhovnih, družbenih in političnih razmer z izjemno osebno močjo tako odločujoče posegel v cerkveno, politično in kulturno življenje slovenskega naroda, da njegove zgodovinske pomembnosti kljub nasprotujočim si vrednotenjem njegovega dela nikakor ne moremo prezreti.«^{5a}

Čas, ki ga obravnavamo, je bil izredno dinamičen, v njem so si dogodki sledili hitreje kot v predhodnih obdobjih. Katoliška Cerkev, ki je na tridentinskem cerkvenem zboru (1545-1563) uredila svoje vrste in predstavila svoj nauk - res da predvsem kot odgovor na izzive, ki so prihajali iz nemških reformskih krogov in ne toliko v obliki sistematiziranega učenja - je s pomočjo ustanov, ki so zaživele v njenem okviru in novih redovnih skupnosti, ter s pomočjo vladarjev, zvestih rimski Cerkvi, prešla v aktivno obdobje ponovne afirmacije svojih stališč in nauka. Pri tem je njena pot poznala različne stopnje in intenzivnost.

Za prvo obdobje je bila v ospredju dejavnost katoliških knezov, predvsem po sestanku oktobra 1579 v Münchnu, ko so si na temelju augsburškega verskega miru načrtali program političnega dela za ponovno uveljavitev načel katoliške Cerkve. Njihovo stopnjevano delo je prineslo konec protestantskemu tisku, konec prilaščanja cerkvene posesti ter konec postavljanja protestantskih pastorjev na katoliških župnijah. Pri tem so se na pravila igre, ki so jih določili v Augsburgu, začeli sklicevati nekaj desetletij pozneje kot drugi protagonisti dogajanja. Po gledanju katoliških cerkvenih zgodovinarjev je bila do konca 16. stoletja v ospredju akcija državnih oblasti, z vodilno vlogo katoliških knezov in s sredstvi, ki so jih imele na razpolago; za ta čas bi bilo mogoče uporabiti ime 'čas protireformacije'. Od začetka 17. stoletja so vodilno vlogo prevzeli predstavniki uradne Cerkve kot papeži, škofje, redovniki in ti so ob podpori svetnih oblasti utrjevali delo, ki je že bilo opravljeno oz. so segali na področja, ki jih akcije svetnih oblasti niso pokrile.⁶ Tudi to je bilo reformno delo, ki se je v Cerkvi kazalo vsaj že stoletje in pol, a ni do takrat imelo tolikšne odločnosti in notranje moči, kot si jo je privzelo sedaj, tudi ob primerjavi z delom protestantske skupnosti. Ne zdi se zato pretirano govoriti o katoliški cerkveni reformaciji, ki je poglobljala, širila in utrjevala delo državnih oblasti.⁷

Za slovenske dežele je bil odločilnega pomena nastop nadvojvode Ferdinanda leta 1595, ki je nadaljeval delo svojega predhodnika nadvojvode Karla. Ob podpori skupine škofov ter graških nuncijev - nunciatura v Gradcu je delovala ravno v letih 1580 do 1622 - je na prelomu stoletja protireformacija prešla v zaključno stopnjo, na temelju smernic tridentinskega zbora pa je začela stopati v ospredje reforma in slednjič povsem prevladala.

Za delo nadvojvode Ferdinanda in osrednjih osebnosti katoliške prenove na Slovenskem, sekovskega škofa Martina Brennerja (1585- 1615), lavantinskega škofa Jurija Stobeja (1584-1618) ter ljubljanskega škofa Tomaža Hrena, so imele temeljni pomen smernice, ki jih je za Ferdinanda pripravil škof Stobej.⁸ Pri tem so bila najpomembnejša navodila, da je potrebno dosledno uporabljati augsburško načelo za uvajanje vere, da je potrebno nastopati postopoma in se izogibati uporabe sile (Stobej je zavrnil načrt nuncijske Portie, ki je predvideval tudi uporabo inkvizicije); za prihodnost je bila velikega pomena določba o ustanovitvi jezuitskega kolegija v Celovcu. Že pred tem je prihodnje delo načrtovalo Navodilo, kako poskrbeti za vzpostavitev katoliške vere v deželah Štajerski, Koroški in Kranjski, kjer ljudstva zahtevajo svobodo vesti in druge ugodnosti, ki jih je dal papež Klemen VIII. 13. aprila 1592 novemu nunciju Girolamu Portia.⁹ Za

usmeritev so bili ravno tako pomembni sklepi sinode, ki so jo pripravili v Vidmu leta 1596 na temelju vizitacije škofa Francesca Barbara, ki je obiskal slovenski del oglejskega patriarhata med 1593 in 1594.

Nadvojvoda Ferdinand je Stobejev načrt postavil za temelj svojega dela, vključil je, v duhu časa in v primerjanju s protestantskimi knezi, tudi uporabo sile, pri tem je uveljavljal načelo postopnosti: jeseni 1598 je prepovedal protestantsko bogoslužje in izgnal predikante; januarja 1599 je v odnosu do plemstva uveljavil augsburško versko načelo; isto leto je od meščanov zahteval, da se vrnejo v katoliško vero ali zapustijo deželo. Istočasno je za izvrševanje sklepov kot izvršne in preiskovalne organe ustanovil reformacijske komisije.¹⁰ Na njihovem čelu so bili omenjeni škofje. Tomaž Hren je bil v tem obdobju ljubljanski stolni kanonik in dekan ter bil posvečen v škofa 12. septembra 1599. Šele konec leta 1599 je začel opravljati škofovsko službo in s tem v novi službi aktivno posegal tudi na področje ponovnega uveljavljanja katoliške veroizpovedi. Na čelo protireformacijske komisije je stopil konec leta 1600, to je bilo v času, ko so ukrepi državnih oblasti že veljali in v veliki meri že uveljavili načelo augsburškega verskega miru. Sila, ki so se je pri tem posluževali, je brez dvoma neredko povzročila le zunanje prilagajanje. Od nosilcev druge stopnje prenove je bilo odvisno, ali bo zunanji pristanek pomenil tudi osebno sprejetje katoliške veroizpovedi oz. vrnitev k njej. »Lahko rečemo, da vsi ukrepi državne oblasti v notranjeavstrijskih deželah proti protestantom in ukrepi za rekatolizacijo prebivalstva ne bi imeli uspeha brez notranjega cerkvenega delovanja, brez temeljite 'katoliške prenove', katere nosilci so bili škofje in nova redova jezuiti ter kapucini.«¹¹ Bilo je torej predvsem religiozno dogajanje, vračanje h katoliškemu izročilu, ker je novo versko gibanje prav izročilo najbolj zavračalo. Pretirano zato zveni trditev, da je bil glavni cilj protireformacijskega in prenovitvenega gibanja 'restavracija srednjega veka'.¹²

Ker je škof Tomaž Hren s svojo izobrazbo, osebnimi izkušnjami ter odgovornostjo, ki jo je prevzel, ko je stopil na čelo ljubljanske škofije in pozneje tudi v državno-upravni službi, dobil v roke možnosti vplivanja na številna področja javnega življenja, zahteva obravnavanje njegovega življenja in dela interdisciplinarni pristop. Takšno obravnavanje zagotavlja kolikor mogoče verodostojen prikaz. Arhivsko gradivo, ki se je ohranilo v različnih ustanovah, nam daje zadostno gotovost, da je takšna pot mogoča.¹³ V prvi vrsti pa njegovo delo sodi na cerkveno področje. Njegovo delovanje je bilo predvsem religiozno, in iskati v njem druge motive ali cilje pomeni njegovi vlogi pripisovati pomen, ki ga ni imela. Zato nameravamo posvetiti pozornost Hrenovemu delu za katoliško obnovo.

Delo škofa Tomaža Hrena za katoliško obnovo

Kot škof in kot vodja reformacijske komisije si je Tomaž Hren za glavni cilj postavil obnovitev stanja na cerkvenem področju, kot je bilo do časa pred nastopom luteranstva. Vračanje k nekdanji cerkveni ureditvi in veroizpovedi je bilo temeljno gibalno njegovih odločitev. Pri tem se je posluževal vseh poti, ki mu jih je dovoljevala cerkvena in državna oblast ter ravnanje luteranov. Kar so si za uveljavljanje novega verskega gibanja oni dovolili, je imel za dovoljeno tudi za obnovitev katoliškega nauka in

discipline. Ob tem je nujno treba imeti pred očmi dejstvo, da je sam prešel iz protestantskega okolja ter s tem bolj radikalno gledal na delo za uveljavljanje katoliške veroizpovedi.

1. Še iz časa ustanovitve ljubljanske škofije so ostala odprta nasprotja med pristojnostmi oglejskega patriarha in deželami avstrijskega območja ter Ljubljano in sosednjimi škofijami. Velik del težav, ki jih je škof Hren srečal na začetku svojega vodstva ljubljanske škofije, razdrobljene na Kranjskem, Koroškem in Štajerskem, in nato v vodenju, je imel svoje korenine v nerešenih nasprotjih med njimi.¹⁴ Njegovemu reševanju je zato kot urejen uradnik in duhovni pastir namenil veliko pozornosti. Oglejski patriarh si je lastil jurisdikcijo nad župnijami (npr. nad Kranjem in Šalekom)¹⁵ in samostani (cistercijanski samostan v Kostanjevici in kartuzijo Bistra); samostana sta bila v župnijah Šentjernej in Vrhnika, ki sta bili sicer pod oblastjo Hrenove škofije. Spor so poravnali šele v letu 1612, ko je bil samostan v Bistri dodeljen ljubljanskemu škofu.¹⁶ Nerešena so bila tudi vprašanja razmejitve z drugimi škofijami, npr. s škofijo Freising glede pastoralnega dela v župniji Dovje ali z Brixnom glede jurisdikcije nad Bledom.¹⁷

Iz neurejenih odnosov so izvirala tudi nasprotja z nuncijem Hieronimom Porzio (nuncij v letih 1592 in 1606) ter škofom Ursinom de Berthisom. Nunciji so nasploh škofom na avstrijskem področju, to je izkusil že lavantinski škof Jurij Stobej, bolj delali težave kot pa bili v pomoč in oporo pri prenovitvenem delu. Namesto delu za prenovo so se morali škofje posvečati zavračanjem očitkov ter podtikanj, kar je negativno delovalo na cerkvene skupnosti in bilo luteranom povod za govornice in podtikanja. Iste posledice je prinašalo vmešavanje nuncijev v stroge pristojnosti škofov. Ko je škof Hren prosil papeža Pavla V. za kanonizacijo bl. Ignacija, je potožil čez »nesrečni sistem nadziranja« graških nuncijev. Niso upoštevali krajevnih, časovnih in osebnih pogojev dela škofov, prekomerno strogo so obsojali njihove odločitve in se malo zavzemali, da bi škofom pomagali pri opravljanju njihovih nalog.¹⁸ Na drugi strani je mogoče reči, da je večje razumevanje in podporo doživiljal s strani osrednjega vodstva Cerkve; le-to je tudi zmanjšalo ostrino nasprotij med nunciji in škofom.

2. V času njegovega vodstva je ljubljanska škofija štela blizu 70 tisoč prebivalcev, vključenih v 61 temeljnih upravnih enot. Škofija je bila razdeljena na 2 arhidiaconata (gorenjski, dolenski) ter 5 komisariatov (Gornji Grad, Slovenj Gradec, Pilštajn, Pliberk in Vransko). Za prenavljanje škofije kot celote in vpliv na vse temeljne enote je pripravljajl vsako leto dve sinodi ali študijska srečanja, kjer so proučevali odločitve koncila iz Tridenta in jih prenašali v domače razmere. Vedno je bila tema razpravljanja tudi odnos do protestantskega gibanja. Sinoda v Gornjem Gradu je bila vsako leto 6. februarja, na praznik sv. Doroteje, za duhovnike s Štajerske in Koroške, sinoda v Ljubljani pa na drugo nedeljo po veliki noči za duhovnike s Kranjske.¹⁹ Med sinodami ima pomembno mesto sinoda leta 1604, na kateri je škof Hren objavil dekret tridentinskega cerkvenega zbora o sklepanju zakonov v latinskem, nemškem in slovenskem jeziku.²⁰ Za upravno učinkovito delo škofije je uredil vodenje pisarne v Ljubljani, zahteval je vodenje matičnih knjig, pisal je protokole ter ustanovil arhiva v Ljubljani in v Gornjem Gradu. Sam, njegov generalni vikar ali kateri od kanonikov je redno vizitiral celotno škofijo, pretežno vsako leto po eno

pokrajino. Tako je bila vsako tretje leto obiskana celotna škofija. To je bil pastoralni ukrep, ki se je v vrsti tridentinskih cerkvenih reformskih odlokov izkazal za zelo učinkovitega.²¹ Posebej je škof Hren o tem spregovoril v poročilu papežu Urbanu VIII. leta 1629. Redne vizitacije župnij in cerkva so po več kot pol stoletja ponovno postale oblika pastoralnega dela. Skrbel je tudi za ustanavljanje novih župnij. Že leta 1606 je v poročilu papežu Pavlu V. poročal o ustanovitvi župnij Petrinja, Kropa in Bela Peč.²²

3. Temeljni nosilci prenovitvenega dela so bili duhovniki, zato je škof Hren njihovemu izobraževanju in ureditvi njihovega življenja posvečal največjo skrb. Neredko so bili vzrok za sprejem nove veroizpovedi nezvesti in premalo izobraženi duhovniki, ki so vrhu vsega bili slabi oznanjevalci božje besede, zato so ljudje raje prisluhnili protestantskim predikantom. Ponovni začetek delovanja Marijanskega kolegija v Gornjem Gradu v letu 1605 ter ustanavljanje študijskih štipendij za šolanje pri jezuitih v Ljubljani, Gradcu in na Dunaju je nudilo formalni okvir za njihovo intelektualno pripravo.²³ Spoznanja na vizitacijah so mu dajala gradivo, ki so ga o stanju duhovščine obravnavali na vsakoletnih sinodah. Že omenjena sinoda iz leta 1604 je posvetila pozornost odnosu duhovnikov do posameznih zakramentov in vodstvu pisarne. Prepovedano je bilo deljenje obhajila pod obema podobama in skupna odveza. Druga določila so zadevala duhovniško vsakodnevno življenje: prepovedano jim je bilo gostilničarstvo, preganjali so konkubinatu (čeprav se je škof Hren do duhovnikov, ki so živeli v konkubinatu, zaradi pomanjkanja duhovnikov kazal tolerantnega in je raje svaril kot nastopal nepopustljivo); večjo pozornost so morali posvečati cerkvenim stavbam; zaukazan je bil katekizem 'ad parochos' in Romanum Sacerdotale; držali so se lahko rimskega ali oglejskega rituala.²⁴ Detajlno so določili potek spovedi in branje brevirja ter molitve s skupnostjo v cerkvi. (Le-te so imele tudi didaktični namen.) Vrsta določil se je nanašala na ravnanje s protestanti in predikanti. Pred posvetitvijo so morali izpovedati tridentinsko veroizpoved in opraviti izpit.²⁵ Veliko pomanjkanje duhovnikov je škofa Hrena neredko prisililo, da je posvečal tudi manj pripravljene bogoslovce. Župnikom je bila naložena skrb, da so iskali in vzdrževali dijake, ki bi bili sposobni za študij teologije. Pri tem je del duhovniških kandidatov še vedno študiral pri posameznih bolj zglednih in izobraženih župnikih. Dobro in zadosti široko zastavljen načrt izobraževanja duhovnikov je škofu Hrenu omogočil, da je v poročilu papežu leta 1628 že lahko zapisal, da mu njihovo število za potrebe škofije zadostuje.²⁶

4. Močno oporo prenovitvenemu delu so pomenile redovne skupnosti, ki so se v Ljubljano naselile že pred nastopom škofa Hrena ali v njegovem času. Zaradi izobrazbe, ki jo je pridobil v jezuitskih ustanovah, je Hren naklonjeno podpiral delo njihovih kolegijev in pri jezuitih iskal podporo za svoje načrte.²⁷ V Ljubljano so jezuiti prišli preden je Hren postal škof, leta 1597, v sosednje dežele že v njegovem času (Celovec 1604, Gorico 1615, Trst 1619). S svojimi šolami so pomagali uresničiti temeljno zahtevo tridentinskega cerkvenega zbora: nudili so dobro izobrazbo za duhovniške kandidate. Predvsem po njihovi zaslugi se je izobrazba duhovščine v prvih desetletjih 17. stoletja bistveno izboljšala. V ljubljanskem kolegiju je bila gimnazija, osnovna šola (v letih 1601-1621, ko so jo ponovno prenesli k stolnici) ter posamezni teološki tečaji.

Za vzgojo dijakov in ljudstva so se jezuiti posluževali izvernih poti: pospeševali so gledališče, bili so priljubljeni pridigarji (v slovenskem in nemškem jeziku), usmerjali so delo bratovščin in kongregacij, organizirali procesije ter vodili ljudske misijone in duhovne vaje.²⁸ Za 'svoje' je škof Hren imel tudi kapucine, saj jih je v Ljubljano povabil on sam leta 1606.²⁹ Slovci so kot dobri oznanjevalci božje besede, zato je njihova naloga bila, »da bi se krivoverci po njihovih pridigah povrnili k resnici prave katoliške vere.«³⁰ Številni samostani v večjih slovenskih krajih (Celje 1609, Maribor 1613, Radgona, Trst in Kormin 1617, Ptuj 1623, Beljak 1629) so postali žarišča, od koder so dobro pripravljene pridigarji odhajali na vse strani in nadaljevali prenovitveno delo, kateremu so bili postavljeni temelji na prelomu stoletja. Škof Hren je v poročilu papežu leta 1606 pokazal na veliko delo, ki so ga v skladu z njegovimi prenovitvenimi hotenji opravljali kapucini. »Ti patri uživajo vso mojo naklonjenost in so celemu mestu zaradi izvrstnih pridig in izredne vneme v veliko spodbudo,« je zapisal škof Hren.³¹ S postnimi pridigami in še zlasti s pasijonskimi procesijami, med temi so največji obseg imele procesije v Ljubljani, so ljudstvu približevali Kristusovo trpljenje. V pripravo in nato izvedbo so bili vključeni tudi verniki.

5. Močno sredstvo za obnovitev katoliške vere je videl v delu bratovščin. Škof Hren jih je podpiral, obnavljal stare in delal za ustanavljanje novih, tudi sam postal njihov član ter jim tako dal še večji poudarek in pomen. Katoličani so povezani z drugimi nastopali pogumneje, sodelovali v manifestativnih oblikah izpovedovanja vere in skrbeli za poglobljanje osebne vere. Bratovščine so bile izraz razgibanega verskega življenja in k temu same pomagale.

* V ljubljanski stolnici je po njegovem zavzemanju delovala Bratovščina sv. Rešnjega Telesa, ki je skrbela za krščanske pogrebe in spremljala duhovnike, ki so nosili Popotnico bolnikom. Vanjo se je vključilo več uglednih članov graškega dvora, kot poroča Dolničar.³²

* V ljubljanskem jezuitskem kolegiju je delovala Bratovščina Device Marije Vnebovzete, ki so jo jezuiti ustanovili leta 1605. Njen član je bil tudi škof Hren. Daroval ji je dragoceno vpisno knjigo, v katero je bil kot član vpisan tudi on.³³ Ob njem so postali člani še drugi ugledni predstavniki ljubljanske škofije in javnega življenja. V jezuitskem kolegiju je v letu 1624 zaživela še Bratovščina Marijinega brezmadežnega spočetja, posebna Bratovščina za plemstvo in bratovščina Marije kraljice angelov za dijake nižjih razredov.

* V Gornjem Gradu je živela Bratovščina sv. Rešnjega Telesa. Ob njih so delovale še druge bratovščine.³⁴

6. Hren je običajno predstavljen le v negativni vlogi kot tisti, ki je uničeval delo, ki so ga opravili protestanti, in kot tisti, ki je zavrnil proces, ki so ga oni začeli. Znan je kot požigalec slovenskih protestantskih knjig. Pri tem ne gre prezreti, da je nasprotoval knjigam, ki so bile krivoverske, ne glede v katerem jeziku so bile napisane, tudi v nemškem ali latinskem, ter je v skladu z mišljenjem ter ureditvijo življenja v njegovem času njihovo tiskanje in razširjanje bilo tudi protidržavno in torej kaznivo dejanje. Kot katoliški škof je preganjal knjige, ki so širile zmote.

Znano je, da je škof Hren za svoje duhovnike iz Rima leta 1602 in 1621 dosegel dovoljenje, da so lahko uporabljali Dalmatinov prevod Svetega pisma. Šmid je ugotovil, da jih je od 1500 izvodov, kolikor je štela izdaja, ostalo nad 800 na Kranjskem in da se jih je od teh le malo prodalo.³⁵ Zaloga je morala biti še zelo velika, ko je leta 1616 prešla v last ljubljanskega jezuitskega kolegija. »Pač pa moramo sklepati, da Dalmatinova biblija v rokah duhovnikov ni bila posebno redka, ako jo je škof Karel Herberstein pred letom 1780 izrecno priporočil in se je morala tudi med preprostim ljudstvom še tu in tam nahajati. Novomeški prošt Albreht se ima še okoli l. 1820 za posebno vnetega iztirjevalca Dalmatinovih Biblij.«³⁶

Po načrtih za tiskanje novih naslovov in njihovih uresničitvah je mogoče reči, da so škofu Hrenu bile za oznanjevanje pomembnejše druge oblike, bolj ustaljene v katoliški Cerkvi do takrat in da se je zavzemal v prvi vrsti za njihovo obnovitev.

7. Zapisi v protokolih in dnevnikih nam kažejo obseg del, ki jih je Hren opravil kot voditelj škofije, ki so jo dolga leta pestile nadloge tistega časa: Turca, fames, caristia, pestis, najhujše med njimi pa so bile turška nevarnost, kuga in kriva vera. V poročilu papežu iz leta 1616 je spregovoril o svojem pastoralnem delu. Posvetil je več kot 1300 klerikov in duhovnikov, torej več kot 80 na leto. Vsako leto je birmal več kot 4300 ljudi. Posvetil je 28 novih cerkva in blagoslovil 8 temeljnih kamnov za nove cerkve. Posvetil je veliko novih zvonov, kelihov in drugega liturgičnega posodja ter liturgičnih oblačil.³⁷ Uvedel je redno vsakodnevno božjo službo po vseh ljubljanskih cerkvah, kjer so bile ob nedeljah in praznikih pridige v slovenskem, nemškem in italijanskem jeziku. Ni opuščal pontifikalnih slovesnosti na zapovedane praznike. 14. avgusta 1605 je pri Novi Štifti vodil vseslovenski svetoletni shod ob izrednem svetem letu, ki ga je za začetek pontifikata razglasil papež Pavel V. Ob tem je bil globoko duhoven človek, ki je poleg marijanske pobožnosti čutil posebno povezanost s trpečim Kristusom. Izraz tega je bilo njegovo škofovsko geslo 'Terret labor, aspice praemium', emblemi na spominskih podobah in posebej oblikovani dopisi, če omenimo samo najbolj zgovorne zunanje izraze.

8. Osnovna oblika nastopov škofa Hrena in vseh velikih reformatorjev Cerkve so bile pridige. Ta oblika pastoralnega dela kaže tako govornika kot skupnost, ki ji je pridiga namenjena ter čas, v katerem je bila pripravljena. »Zato iz njih lahko spoznamo ne le pridigarja, temveč tudi potrebe in okus njegove dobe. Pomembne so za literarno in kulturno zgodovino, predvsem pa seveda za zgodovino oznanjevanja besede božje, torej za zgodovino dušnega pastirstva in notranje cerkveno življenje.«³⁸ Pridige je pripravljal za nedelje, praznike ter različne priložnosti, npr. za sprejem romarjev, ob polaganju temeljnega kamna za cerkev ali samostan, ob posebnih pobožnostih in drugo. Ljudi je nagovarjal v ljudskem jeziku, osnutke pa si je pisal v latinščini. Pomembne so tudi njegove določbe v instrukciji o pridiganju za člane gornjegrajskega marijanskega kolegija iz leta 1605. Turk jih je imenoval kar kratka Hrenova homiletika.³⁹ Vsebinski poudarki njegovih pridig so bili naslednji: »Premišljevanje, pojasnjevanje ali dokazovanje se opira na sv. pismo, na nauk Cerkve, cerkvenih očetov in teologov, na zglede iz zgodovine, zlasti Stare zaveze, in na primere iz življenja. Razpravljanje je preprosto in ne preobširno ter je bolj intelektualno kot patetično. Izmed retoričnih sredstev uporablja le

ponavljanja, naštevanja, opisujoče definicije, amplifikacije, vprašanja in vzklike. Zelo pogosta je raba zgledov, figur ali tipov in mistična razlaga in uporaba svetopisemskih tekstov.«⁴⁰ Velik del pridige je namenil soočenju s protestantizmom, učenjem njihovih pastirjev ter njihovimi deli. Z veseljem in ponosom govori o dobi katoliške restavracije. Zaveda se in opominja, da končna zmaga nad protestantizmom še ni dosežena, če katoličani ne bodo ostali stanovitni. Zato je del pridige vselej namenil spodbujanju k zvestobi. Nasplošno je naglašal, da je prava le katoliška vera ter v podrobnostih posebej naglašal tisto, kar so protestanti zavrgli. Poudarja, da je Sv. pismo za kristjane vir razodetja, ker je navdihnjeno od Sv. Duha. »Sacra Scriptura, quae ad nostram doctrinam Spiritu Sancto inspirante tradita est.«⁴¹ Toda načela »sola Scriptura« ne priznava. Naglašá tudi cerkveno izročilo in očete. Tudi on uči, da brez milosti nismo nič: »Gratia Dei, sine qua nihil sumus.«⁴² Toda z milostjo božjo lahko dosežemo pravo notranjo svetost, kakršno so dosegli svetniki, ki so kristjanom vzori. Odločno je zavračal protestantski nauk, da nas more zveličati »sola fides«: »Fides, quae non habet opera, mortua est.«⁴³ Ko je govoril o Kristusovi zapovedi o ljubezni, je zatrjeval: »Lutherani non observant hoc Christi praeceptum.«⁴⁴ Rad je govoril o Evharistiji. Zanj in za katoličane je bila pravi zakrament, v katerem je pričujoč Kristus sam. Z ozirom na njegovo pridigersko delo in merila, ki jih je postavil za pridiganje, je Hrena mogoče obravnavati kot prenovitelja cerkvenega govorništva na Slovenskem, kakor je to predvideval tridentinski cerkveni zbor. V tem smislu so bile merodajne besede vizitatorja Siksta Carcana. V poročilu papežu iz leta 1620 je zapisal, da je Hren Ljubljano vrnil na pravo pot s svojimi pridigami in da verniki njegove škofije zelo radi obiskujejo pridige.⁴⁵ J. Turk je ob proučevanju Hrenovega pridigerskega dela in cerkvenih razmer njegovega časa zaključil, da si je ljudstvo pridige želelo in če ni imelo na voljo katoliških pridigarjev, so poslušali protestantske. Zato je isti vizitator določil, da morajo duhovniki tudi pod kaznijo izobčenja odvracati vernike od obiskovanja protestantskih pridig.⁴⁶

9. Za obnovitev katoliške vere je škof Hren videl močno sredstvo v širjenju češčenja Božje Matere, kar mu je hkrati bil razpoznavni znak za distanciranje od luteranske skupnosti in njenega učenja. Ta element veroizpovedi je imel močno osebno značilnost in je bil bistveni sestavni del njegove lastne pobožnosti. Marija, ki so jo protestanti postavili v ozadje, je postala razpoznavno znamenje pravovernosti, kot pri vseh velikih nosilcih reformnega dela v Cerkvi. Izkušnja iz leta 1594, ko so protestanti v Ljubljani napadli procesijo za praznik Marijinega vnebovzetja, ki jo je v Ljubljano pripravil stiški opat Lovrenc Rainer, ter jo motili z vzkliki, »da je bila Marija prav takšna ženska kot druge«,⁴⁷ je zaznamovala njegovo poznejšo usmeritev. Škof Hren je »v češčenju Marije videl istočasno dobro sredstvo, da je krepčal in utrdil verno ljudstvo; /.../ po vsem je vedno znova hotel samo 'ristabilire la Religione Catholica'«. ⁴⁸ Cerkev v Nazarjah, ki jo je postavil po zgledu loretskega romarskega svetišča, je bila zanj kraj lastne pobožnosti, češčenja in spokornosti. Po njegovem lastnem zagotovitlu, je to cerkev postavil tudi »ad Haereticorum omnium extirpationem vel conversionem« ali »ad maiorem Dei laudem et gloriam fideique orthodoxae in immensam propagationem«. ⁴⁹ Pobožnost do Božje Matere zato ni ostajala le njegova osebna zadeva, temveč jo je želel posredovati njemu izročnemu ljudstvu. »Ni mu bilo dovolj, da je svoje ljudstvo v molitvah

priporočal Božji Materi, temveč je želel ljudstvu vtisniti živo marijansko pobožnost./.../ V njegovih protokolih je neredko mogoče najti molitve, ki jih je sestavil pri posvečevanju oltarjev, ki so po eni strani izraz njegove osebne pobožnosti in skrbi za ljudstvo, z druge strani pa so izraz skupne prošnje škofa in vernih k Bogu.⁵⁰ S posebno pobožnostjo je vsako leto obhajal praznik Marijinega Vnebovzetja. Takrat je skoraj vsako leto odšel v Novo Štifo, k svetišču, ki je bilo protestantom najbolj na poti, kjer je skupaj z ljudstvom dolgo molil, pridigal in podeljeval zakrament birme. Podobno je poudarjal pomembnost češčenja svetnikov. Po sv. Avguštinu je govoril: »Ideo colimus Beatae Virginis et sanctorum festivitates, ut imitari non pigeat, quod celebrare delectat.«⁵¹ Po njem so svetniki božji prijatelji, ki jim Bog ničesar ne odreče, ko prosijo za nas.⁵² V vrsti svetnikov so imeli izvirno mesto prenovitelji Cerkve v obdobju reformacije kot Ignacij Lojolski, Frančišek Ksaverij, Terezija, Filip Neri in drugi.⁵³

10. Kot pomembno pričevanje o delu škofa Hrena za katoliško obnovo lahko obravnavamo poročila njegovega naslednika, škofa Rinalda Scarlichija (škof 1630-1640).⁵⁴ Njegov odnos do škofa Hrena bi sicer zaslužil posebno obravnavo, v veliki meri pa je bila analiza že opravljena. Za ponazoritev njegovega odnosa naj navedemo, da škof Scarlichini ni hotel plačati pogrebnih stroškov za škofom Hrenom; prepir je trajal 178 let in prvotna vsota je na koncu od 1000 goldinarjev porasla na 8000.⁵⁵ Ko je leta 1630 škof Scarlichini nastopil službo, »je bil tako hrom, da so ga morali ob prihodu v Ljubljano na stolu nesti v cerkev«, kakor poroča J. Gruden.⁵⁶ V letu 1633 je poročal papežu, »da je našel vinograd Gospodov s trnjem in grmovjem preraščen in namesto cerkvenega reda le veliko zmedo.«⁵⁷ O luteranih je Scarlichini poročal, da se jih je v času njegovega bivanja v Ljubljani spreobrnilo 21, o drugih pa je zatrdil, da jih je le še malo in da »se še skrivajo v temi, kakor nočne sove.«⁵⁸ Zapisi o vizitaciji v letih 1631/32 pa pričajo, da je bilo stanje v škofiji neprimerno boljše. Vprašanje je tudi, kako bi mogel fizično popolnoma onemogočen škof opraviti tako veliko delo, o katerem je papežu poročal v letu 1638, ko je bil nesposoben za kakršnokoli delo. V tem poročilu je namreč papežu zagotovil, da je »iztrebil herezijo iz škofije, v celoti reformiral kler, tako da ima sedaj povsod dobre dušne pastirje, ki skrbe za razcvet pobožnosti med verniki.«⁵⁹ V pretežni meri je to bilo Hrenovo delo. Podoben dokaz je razvoj cerkve v Nazarju v Savinjski dolini. Postavil jo je škof Hren v obliki loretske hišice. Bila je izraz njegove lastne pobožnosti ter kraj ljudske pobožnosti, češčenja in spokornosti. Že leta 1633 je Scarlichini lahko o kraju poročal v Rim: »Ko je obisk ljudstva vedno bolj naraščal, sem poslal tja enega duhovnika, da bi spovedoval in opravljal božjo službo. Ker pa en sam duhovnik kmalu ni več zadostoval, sem sklenil hrib s cerkvico vred darovati frančiškanom. Zdaj jih je tam šest. Nabrali so že dovolj denarja za zidavo samostana in večje cerkve, kateri se bode kapela pridružila.«⁶⁰ V tako kratkem času se kapela ni mogla razviti v romarsko središče in je njeno uveljavitev treba pripisati škofu Hrenu in jo obravnavati kot rezultat Hrenovega obnovitvenega dela.

11. Izhodišče za njegovo postopanje mu je bilo ravnanje protestantov in stanje, ki je nastalo iz tega. V prvem zvezku protokola je pokazal, kako so leti ravnali⁶¹ in kako si je zamislil katoliško obnovo. V Ljubljani so porušili cerkev sv. Volbenka, Marijino cerkev v Gradišču, cerkev sv. Janeza pri Šentpeterskem mostu in cerkev sv. Martina na današnjem Kongresnem trgu.

»Restavracija pa se je izvršila takole: namesto cerkve sv. Volbenka je kartuzijanski prior iz Bistre p. Avguštin Brenz zgradil l. 1606 kapelo sv. Brunona in Hugona nad cerkvijo sv. Klemena in Fridolina na Bregu, namesto cerkve sv. Martina sta se zgradila cerkev in samostan kapucinov, namesto Marijine cerkve v Gradišču in cerkve sv. Janeza pri Šentpeterskem mostu pa Marijina kapela in kapela sv. Janeza v kapucinski cerkvi. Et sic - tako Hren zaključuje svoj zapis - restaurata sunt Labaci omnia. Restaurata zaradi tega, ker se je s tem obnovilo delo naših prednikov.«⁶² Če je Hren stopil na čelo reformacijske komisije in torej v službo države, komisija je začela delovati konec leta 1600 in končala svoje delo do konca leta 1603, potem je to delo sprejel zato, da bi do obnove stare ureditve in veroizpovedi prišlo na čimbolj nenasilen način. Držal se je te poti in izkazala se je za uspešnejšo, zlasti če gledamo na kakšen način so načelo augsburškega miru cuius regio illius et religio uresničevali protestantski knezi. Kot reformacijski komisar je moral govoriti ljudem, ki so bili poklicani pred komisijo. Ti nagovori, sam jih je imenoval 'Commissions fuertrag',⁶³ so bili v prvi vrsti sistematični pouk o verskih resnicah, ki naj bi pristaše novoverskega gibanja pripeljali nazaj v Cerkev. Kakor so bila prizadevanja protestantskih voditeljev, njihov tisk, prevajanje in pisanje knjig, pesmi in glasba usmerjena k temeljnemu cilju, »te ljudi k pravi veri pripraviti«,⁶⁴ tako so imele Hrenove dejavnosti za edini razlog vrnitev zašlih v naročje Cerkve.

12. Kot del svojega pastoralnega načrta je jemal delo za zedinjenje s pravoslavniimi Uskoki in pastoralno skrb zanje. V ta namen je sodeloval z zagrebškim škofom Petrom Domitrovićem (1618-1628) in duhovnikom Martinom Dubravićem, ki se je v Gradcu izšolal s Hrenovo pomočjo. Vključil se je v pripravo načrtov za delo med Uskoki, ki so jih pripravljale oblasti na Dunaju in v Rimu ter polagal največji pomen na izobraževanje ter vzgojo uskoških duhovniških kandidatov. Zanje je že bilo določeno semenišče v Gradcu. Hrenova smrt je tako pripravljen program za nekaj časa zaustavila.⁶⁵

13. Že kot kanonik in pridigar ter pozneje kot škof si je postavil za cilj obnavljanje starih krščanskih navad, ki so bile v času protestantizma odpravljene. Vpeljal je slovesne telovske procesije; po Ljubljani se je ponovno vila v letu 1601. Obnovil je darovanje sveč na svečnico in slovesno praznovanje sv. Jurija v kapeli na ljubljanskem gradu; to je bilo po skoraj štirih desetletjih ponovno leta 1597.⁶⁶ Poživiljal je romanja, zlasti v Marijina svetišča in v Aachen, kjer se je nahajal beneficij sv. Cirila in Metoda.

Zaključek

Kljub razgibanemu delu je velik del načrtov škofa Hrena ostal neuresničen, predvsem ko je hotel po obdobju utrjevanja temeljev verskega življenja ter ureditvi razmer med ljudstvom in duhovščino začeti izpeljevati svoj širši program - ustanovitev tiskarne in posojilnice,⁶⁷ izdajanje knjig, dvig katoliškega šolstva in verskega pouka ter drugo. Namestniška služba v Gradcu in ovire, s katerimi se je srečal v lastnem okolju, so ga pri tem onemogočile. Glede iskanja novih poti pastoralnega dela in afirmacije Cerkve je njegovo obdobje tako ostalo siromašnejše v primerjavi z delom protestantov. Ker je svoje moči zastavil predvsem za obnovo tradicionalnega nauka in struktur, ki so se v polni meri razmahnile

še le v času po njegovi smrti, je le v tem okviru mogoče ocenjevati delo škofa Tomaža Hrena. J. Gruden je v povzetku Hrenovega časa in dela zapisal: »Tako se je cerkev iz lastne moči zopet dvignila iz mrtvila in propalosti, v kateri je bila skoraj celo stoletje. Pričela se je katoliška cerkvena reforma, ki je še mnogo bolj izpodnesla tla luteranstvu, kakor so mogle to storiti vladne naredbe.«⁶⁸

¹ Od obilne literature, ki je na voljo, velja omeniti vsaj J. TURK v SBL I., 344-351; J. GRUDEN, *Zgodovina slovenskega naroda*, Celje 1910; J. TURK, *Tomaž Hren*, v BV 8(1928), 1-30; J. TURK, *Hrenove pridige*, v BV 18(1938), 40-73; J. TURK, *Breve Pavla V. Tomažu Hrenu z dne 27. 11. 1609*, Ljubljana 1931; M. BENEDIK, *Tomaž Hren, Bischof von Laibach (Ljubljana), Förderer der Marienverehrung in der nachtridentinischen Zeit*, v *De cultu Mariano saeculo XVI, Romae* 1984; F. M. DOLINAR, *Visitationes ad limina et Relationes de statu Ecclesiae ljubljanskih škofov od Tavčarja do Missie*, v BV 39(1979), 193-215; M. BENEDIK, *Protireformacija in katoliška prenova*, v *Zgodovina Cerkve na Slovenskem*, Celje 1991, 113-152; A. LAVRIČ, *Vloga ljubljanskega škofa Tomaža Hrena v slovenski likovni umetnosti*, Ljubljana 1988.

² J. V. VALVASOR, *Die Ehre des Herzogthums Krain*, VI., 350.

³ Navaja Jezičnik 1883, 25.

⁴ Prim. F. KIDRIČ, *Zgodovina slovenskega slovstva od začetkov do Zoisove smrti*, Ljubljana 1929-1938, 96-97.

⁵ Prim. J. POGAČNIK, *Starejše slovensko slovstvo*, Ljubljana 1990, 127.

^{5a} A. LAVRIČ, *Vloga ljubljanskega škofa Tomaža Hrena v slovenski likovni umetnosti*, 11.

⁶ Prim. M. BENEDIK, *Protireformacija in katoliška prenova*, 114.

⁷ Škof Hren sam je govoril o katoliški restavraciji in reformaciji; izraza so uporabljali tudi drugi avtorji. V oceni knjige J. POGAČNIKA, *Starejše slovensko slovstvo*, je I. Grdina predlagal: »Namesto o reformaciji in protireformaciji je po moji misli tudi na Slovenskem ustrežnejše govoriti o protestantski in katoliški reformaciji: katolicizem Urbana Textorja in še bolj Tomaža Hrena je nekaj drugega kot srednjeveški katolicizem, samo da je katoliška reformacija ubrala evolucijsko, protestantska pa revolucijsko pot preobrazbe starih struktur verovanja in organizacije le-tega v nove.« (*Zgodovinski časopis* 45(1991), 499).

⁸ Prim. M. BENEDIK, *Protireformacija in katoliška prenova*, 131.

⁹ Prim. M. BENEDIK, *Instrukcija papeža Klemena VIII. za obnovo katoliške vere na Štajerskem, Koroškem in Kranjskem z dne 13. aprila 1592*, v AES I., 16-41.

¹⁰ Prim. M. BENEDIK, *Protireformacija in katoliška prenova*, 133.

¹¹ Prim. M. BENEDIK, *Protireformacija in katoliška prenova*, 134.

¹² Prim. J. POGAČNIK, *Starejše slovensko slovstvo*, 208.

¹³ Za potrebe simpozija *Katoliška obnova in protireformacija v notranjeavstrijskih deželah 1564-1628* je bilo v Nadškofijskem arhivu v Ljubljani ponovno urejeno in popisano gradivo, ki sodi v obdobje delovanje škofa Hrena; zbrane so bile tudi informacije o podobnem gradivu v drugih ustanovah.

¹⁴ Prim. J. TURK, *Breve Pavla V. Tomažu Hrenu z dne 27. novembra 1609*, Ljubljana 1931, 68; NŠAL/KAL, fasc. 12/3.

¹⁵ Prim. J. BARLE, *Obseg ljubljanske škofije pod škofom Hrenom*, v *Izvestja muzejskega društva za Kranjsko* 5(1895), 113.

¹⁶ Prim. P. HITZINGER, *Archiv für die Landesgeschichte* 1854, 130; J. BARLE, *Obseg ljubljanske škofije pod škofom Hrenom*, 111.

¹⁷ Prim. F. GORNIK, *Zgodovina blejske župnije*, Celje 1990, 200-201.

¹⁸ Prim. J. TURK, *Breve Pavla V. Tomažu Hrenu z dne 27. novembra 1609*, 27.

¹⁹ Prim. F. M. DOLINAR, *Visitationes ad limina et Relationes de statu Ecclesiae ljubljanskih škofov od Tavčarja do Missie*, 213.

²⁰ Prim. sklepe sinode NŠAL/ŠAL, sinode, fasc. 1.

²¹ Prim. F. M. DOLINAR, *Visitationes ad limina*, 214.

²² Prim. NŠAL/KAL, fasc. 12/3.

²³ Prim. J. TURK, *Tomaž Hren*, v BV 8(1928), 8-9.

²⁴ Prim. prav tam.

²⁵ Prim. NŠAL/ŠAL, sinode, fasc. 1.

- ²⁶ Prim. F. M. DOLINAR, *Visitationes ad limina*, 214.
- ²⁷ Prim. celovito obravnavanje dela ljubljanskega jezuitskega kolegija v F. M. DOLINAR, *Das Jesuitenkolleg in Laibach und die Residenz Pleterje 1597-1704*, Ljubljana 1976.
- ²⁸ Prim. tudi M. BENEDIK, *Protireformacija in katoliška prenova*, 140-143.
- ²⁹ Prim. M. BENEDIK, *Die Kapuziner in Slowenien 1600-1750*, Roma 1974.
- ³⁰ M. BENEDIK, *Protireformacija in katoliška prenova*, 143.
- ³¹ Prav tam, 145.
- ³² Prim. J. G. THALNITSCHER, *Historia Cathedralis Ecclesiae Labacensis* (Koblarjeva izd. iz 1882), 96.
- ³³ Prim. A. LAVRIČ, *Yloga ljubljanskega škofa Tomaža Hrena*, 25.
- ³⁴ Prim. F. M. DOLINAR, *Das Jesuitenkolleg in Laibach und die Residenz Pleterje 1597-1704*, 76ss.; NŠAL/KAL, fasc. 57/26.
- ³⁵ Prim. ŠMID, *Ueber Entstehung und Herausgabe der Bibel Dalmatins*, v *Mittheilungen des Musealvereines für Krain* 1914, 72ss.
- ³⁶ J. GRUDEN, *K drugemu slovenskemu prevodu sv. pisma*, v *Carniola* 7(1916), 93.
- ³⁷ Prim. F. M. DOLINAR, *Visitationes ad limina*, 213.
- ³⁸ Celovito razpravo o škofu Tomažu Hrenu kot pridigarju je napisal J. TURK ter v njej analiziral rokopis Hrenovih pridig, ki se nahaja v ljubljanskem škofijskem arhivu, to je 58 osnutkov in zapiskov pridig. Razpravo je objavil pod naslovom *Hrenove pridige*. (*De concionibus Thomae Hren, episcopi Labacensis 1597- 1630*), v *BV* 18(1938), 40-73; navedek je na str. 40.
- ³⁹ Prim. prav tam, 50.
- ⁴⁰ Prav tam, 52.
- ⁴¹ NŠAL/KAL, fasc. 98/1, pridiga L.
- ⁴² NŠAL/KAL, fasc. 98/1, pridiga XLIX.
- ⁴³ NŠAL/KAL, fasc. 98/1, pridiga LVI.
- ⁴⁴ Prav tam.
- ⁴⁵ Prim. J. TURK, *Hrenove pridige*, 63.
- ⁴⁶ Prim. *Acta Visitationis apostolicae...* a.1620.
- ⁴⁷ J. TURK, *Hrenove pridige*, 47.
- ⁴⁸ M. BENEDIK, *Tomaž Hren, Bischof von Laibach (Ljubljana), Förderer der Marienverehrung in der nachtridentinischen Zeit*, v *De cultu Mariano saeculo XVI*, 429.
- ⁴⁹ NŠAL/ŠAL, protokoli II., 352.
- ⁵⁰ M. BENEDIK, *Tomaž Hren, Bischof von Laibach*, 431.
- ⁵¹ NŠAL/KAL, fasc. 98/1, pridiga XVIII.
- ⁵² NŠAL/KAL, fasc. 98/1, pridiga IV.
- ⁵³ Prim. NŠAL/ŠAL, protokol II., 278.
- ⁵⁴ Prim. A. LAVRIČ, *Ljubljanska škofija v vizitacijah Rinalda Scarlichija 1631-1632*, Ljubljana 1990.
- ⁵⁵ Prim. NŠAL/ŠAL, spisi škofa Hrena.
- ⁵⁶ J. GRUDEN, *Zgodovina slovenskega naroda*, 956.
- ⁵⁷ Prav tam.
- ⁵⁸ Prav tam.
- ⁵⁹ F. M. DOLINAR, *Podoba ljubljanske škofije v rimskih poročilih škofov Rinalda Scarlichija in Otona Friderika Buchheima*, v *BV* 40(1980), 27.
- ⁶⁰ J. GRUDEN, o.d., 956.
- ⁶¹ O oblikah in izbruhih protestantskega sovraštva do katoličanov gl. J. GRUDEN, *Zgodovina slovenskega naroda*, 822- 823.
- ⁶² Navaja J. TURK, *Hrenove pridige*, 55.
- ⁶³ Prim. Hrenov koledar za leto 1601, 12. marec.
- ⁶⁴ Prim. J. POGAČNIK, *Starejše slovensko slovstvo*, 204.
- ⁶⁵ Prim. J. TURK, *Tomaž Hren*, v *BV* 8(1928), 16; F. M. DOLINAR, *Prizadevanje ljubljanskega škofa T. Hrena za zedinjenje s pravoslavnimi Uskoki*, v *BV* 41(1981).
- ⁶⁶ Prim. J. GRUDEN, *Zgodovina slovenskega naroda*, 820; Hrenov koledar 1597, 2. febr. in 24. apr.
- ⁶⁷ Prim. NŠAL/KAL, fasc. 4/20.
- ⁶⁸ J. GRUDEN, *Zgodovina slovenskega naroda*, 792.

Kapucini v notranjeavstrijskih deželah

Kapucinski red šteje med najpomembnejše nosilce katoliške pre-nove po tridentinskem koncilu. Vendar pa nastanka tega reda, še enega od redov sv. Frančiška Asiškega, niso spodbudile širše cerkvene razmere v 16. stoletju - sam po sebi ni katoliški odmev na protestantsko gibanje, ki se je prav v času njegovega nastanka močno razživelo in tudi še po ustanovitvi vrsto desetletij ni imel praktično nikakršne zveze s tem gibanjem - pač pa je sad prizadevanja Mateja iz Bascia (provinca Marche) in nekaj njegovih somišljenikov iz vrst observantske veje reda manjših bratov, da bi kar najpristneje živeli po vodilu in oporoki Frančiška Asiškega; s tem namenom so se ločili od observantov in izoblikovali novo redovno skupnost. Značilno je prvotno ime te redovne skupnosti, ki jo je potrdil papež Klemen VIII. leta 1528: Frančiškovi manjši bratje puščavniki. Prve konstitucije iz leta 1529 so predvsem poudarjale skrajno uboštvo, veliko molitve in kontemplacijo, o pridiganju pa so spregovorile le bolj obrobno ter to dejavnost priporočale samo zunaj samostanov.

Novo podobo in nadaljnjo usmerjenost so redu vtisnile konstitucije iz leta 1536; poleg prejšnjih prvin so posebej izpostavile pridigarsko dejavnost in njej ustrezen biblični študij. Red, ki je že v tem času, vsega osem let po nastanku, štel okoli 500 članov, se je v Italiji naglo uveljavil predvsem zaradi svojih izvrstnih pridigarjev. Kljub težkemu udarcu, ki ga je doživel leta 1542 - takrat je generalni vikar Bernardin Ochino, sicer slaven pridigar ter izvrsten poznavalec Svetega pisma, prestopil v protestantizem in je redu trenutno celo grozila razpustitev, ostala pa je začasna prepoved širjenja izven Italije - se je red krepil v svoji rasti in dejavnosti. Na tridentinskem koncilu (1545-1563) je sodelovalo osem kapucinov teologov. Konstitucije iz leta 1575 so zahtevale, da v prid poudarjeni pridigarski dejavnosti vsaka provinca ustanovi posebno študijsko hišo, koder naj bi poleg filozofije in teologije poučevali tudi svetne znanosti, kolikor so potrebne za širšo teološko izobrazbo. Leta 1575 je papež Gregor XIII. odpravil prepoved širjenja reda izven Italije. Istega leta so kapucini prišli v Francijo, 1578 v Španijo, 1581 v Švico, 1593 na Tirolsko, 1599 v Prago, 1600 v München, na Dunaj in v Gradec. Ko je red 1619 dosegel popolno pravno samostojnost - dotelej je bil vsaj formalno podvržen generalnemu ministru minoritov - je štel 40 redovnih provinc s 14846 člani.¹

Zunanja rast

Na ozemlju Notranjeavstrijskih dežel so se kapucini najprej naselili v GORICI. Po doslej znanih podatkih naj bi kot prvi kapucin tod deloval p. Rafael d'Arco iz beneške province, ki je leta 1583 v Gorici imel postne pridige. Oglejski vikar Pavel Bizancij je patriarhu zagotavljal, da »il frate cappuccino d'Arco, che predica in Gorizia, con la gratia di Dio fa frutto ed e visto assai bene e tenuto per huomo di Dio«.² Za njim so kot postni in adventni pridigarji prihajali še drugi, dokler ni med Goričani dozorela misel, naj bi se kapucini za stalno naselili v mestu. Gotovo je pri tem imel precejšnjo vlogo ljubljanski škof Janez Tavčar (1580-1597), ki je kot nekdanji župnik v Gorici (1574) in arhidiakon oglejskega patriarha (1577) dobro poznal tamkajšnje razmere in potrebe. Pred deželnimi stanovi je zadevo sprožil deželni namestnik Jožef Rabatta. Dne 22. aprila 1591 je predlagal »di fondare nei pressi di Gorizia un convento di Cappuccini, ordine veramente esemplare ed accetto a Dio, affinche la contea la havesse per tutto l'anno i suoi predicatori«, da bi tako Goričani mogli »udire la parola di Dio, oltre che in quaresima, anche ogni domenica e festa«.³ Na ta predlog so pristali tudi beneški kapucini. Dne 20. oktobra 1591 so položili temeljni kamen za gradnjo samostana, 4. septembra 1596 pa je patriarh Francesco Barbaro posvetil cerkev v čast Mariji vnebovzeti. Za prvega predstojnika tega samostana je bil imenovan p. Hieronim iz Šibenika, ki si je kasneje, leta 1608, veliko prizadeval za ponatis glagolskega misala in brevirja v Benetkah. Goriški samostan je od začetka spadal pod beneško provinco, leta 1609 pa so ga priključili štajerski provinci; v njenih okvirih je ostal do njene ukinitve leta 1921. Nadvojvoda Ferdinand je namreč obenem z dovoljenjem za gradnjo samostana postavil pogoj: če se kdaj v prihodnosti kapucini naselijo v deželah Notranje Avstrije, je goriški samostan treba priključiti tej provinci. P. Janez iz Benetk, ki je 1591 kot beneški provincial izposloval dovoljenje za gradnjo samostana in je seveda to klavzulo dobro poznal, si je kot predstojnik češko-avstrijsko-štajerskega komisariata (1605-1607) prizadeval, da bi se ta pogoj uresničil. V njegovem času se to ni zgodilo. Ko pa je bil ponovno izvoljen za beneškega provinciala (1607-1610), se je prenosu samostana v štajerski komisariat močno upiral; šele po večkratnem posredovanju graškega nuncija Salvaga v Rimu se je volji nadvojvode uklonil.⁴

Sicer pa je prihod kapucinov v dežele Notranje Avstrije tesno povezan z misijonskim poslanstvom sv. Lovrenca Brindiškega v Prago. Zaradi husitskega gibanja in vdora protestantizma na Češko se je število katoličanov v tem mestu zmanjšalo na tretjino prebivalstva. Leta 1556 so v Prago prišli jezuiti, leta 1561 je mesto po 40-letni sedisvakanci spet dobilo nadškofa, Antona Brusa, sklepe tridentinskega koncila so lahko razglasili šele na sinodi 1605. Nadškof Brus je želel vključiti v delo katoliške preнове tudi kapucine in je prosil za posredovanje milanskega škofa Karla Boromejskega, vendar ta prošnja ni obrodila sadov. Drugi Brusov naslednik Zbynek Berka (1593-1606) se je obrnil neposredno na generalnega ministra kapucinskega reda in se obenem priporočil kardinalu Paraviciniju. Maja 1599 so se kapucini zbrali na generalni kapitelj v Rimu, v posebno avdienco pa jih je sprejel tudi papež Klemen VIII. Dne 7. julija je kardinal Aldobrandini sporočil praškemu nadškofu, da je »de mandato Sanctissimi Domini nostri« že do-

ločeno dvanajst kapucinov, ki bodo pod vodstvom generalnega definitorja Lovrenca Brindiškega odpotovali v Prago.⁵ Ta skupina, ki jo je najvišja katoliška hierarhija načrtno vključila v delo katoliške prenove, je postala izhodišče za širjenje in s tem tudi za dejavnost kapucinskega reda v srednjeevropskem prostoru. Patri so najprej ustanovili češko-avstrijsko-štajerski komisariat, ki pa se je prav kmalu zaradi svoje obširnosti in nagle številčne rasti samostanov in redovnikov razdelil v več provinc. Neposredno z njihovimi imeni so povezani začetki najstarejših samostanov na tem širokem področju in tako tudi nekdanja štajerska kapucinska provinca predstavlja le eno od vej daljnosežno zastavljenega misijonskega poslanstva Lovrenca Brindiškega.

V začetkih kapucinskega reda v notranjeavstrijskih deželah je po raznih samostanskih, provincijskih in generalnem arhivu v Rimu ohranjenih kar nekaj virov, ki jih seveda dobro dopolnjujejo viri iz drugih arhivov, za poslanstvo sv. Lovrenca v Prago in s tem za najzgodnejše obdobje kapucinov v deželah Notranje Avstrije pa je kot najneposrednejši vir treba izpostaviti *Liber capitularis*, manjši kodeks, ki ga hrani kapucinski provincijski arhiv na Dunaju.⁶ Lovrenc je leta 1600 ustanovil samostana v Pragi in na Dunaju. Potem piše *Liber capitularis*: »V istem letu 1600 se je p. Lovrenc napotil v GRADEC, kamor ga je poklical presvetli nadvojvoda Ferdinand, kjer je v navzočnosti presvetlega nadvojvode izbral prostor in kraj, primeren za gradnjo samostana. Na praznik sv. mučenca Lovrenca, dne 10. avgusta, je presvetli in prečastiti gospod Hieronim grof Portia, škof Adrije in apostolski nuncij pri presvetlem nadvojvodi, na tem kraju s slovesnim obredom postavil križ in položil ter blagoslovil temeljni kamen. Slovesnosti je prisostvoval sam presvetli nadvojvoda skupaj s svojo materjo, brati in sestrami, z mnogimi plemiči in veliko množico vernikov. Za voditelja gradnje samostana je p. Lovrenc tod pustil p. Viktorja iz Vicolija (Toscana) in še nekaj drugih bratov.«⁷

Leta 1604 so se kapucini naselili tudi v Brnu, 9. maja 1606 pa so se zbrali na svojem prvem provincijskem kapitlju na Dunaju. Ta čas je češko-avstrijsko-štajerski komisariat štel 4 samostane, 33 patrov, 17 klerikov, 19 bratov laikov in 8 novincev. Zdaj je lahko na vrsto prišla tudi LJUBLJANA. Škof Tomaž Hren, ki je bil z življenjem v Gradcu stalno dovolj povezan, se je v letih, odkar so kapucini bivali v Gradcu, lahko dodobra seznanil z njihovo uspešno dejavnostjo, ki je bila usmerjena predvsem v katoliško prenovo. Prav ta dejavnost je narekovala, naj bi se kapucini naselili še po drugih mestih Notranje Avstrije.⁸ Tako se je Hren obrnil na njihovo vodstvo s prošnjo, naj bi prišli tudi v Ljubljano.⁹ *Liber capitularis* piše: »Na tem kapitlju (9. 5. 1606) je bilo sklenjeno, da sprejmemo še dva samostana: enega v Linzu v Zgornji Avstriji in drugega v Ljubljani na Kranjskem. Za voditelja gradnje v Linzu je določen p. Ludvik iz Verone, pridigar, za voditelja gradnje v Ljubljani pa p. Damascen iz Benetk, pridigar.«¹⁰ Dokument dalje pravi (Nr. 29), da je skupaj s p. Damascenom šel v Ljubljano tudi p. Bertrand iz Vidma (Udine), ki je bil 1599 eden od sodelavcev Lovrenca Brindiškega v praški misiji, da sta izbrala zemljišče, ki ga je za gradnjo samostana poklonil nadvojvoda Ferdinand (današnja Zvezda) in da je ljubljanski škof dne 25. aprila 1607 tod postavil križ in blagoslovil temeljni kamen ob veliki slovesnosti in pridigi »cum magna populi laetitia et applausu«.¹¹ Cerkev in samostan so ob pomoči in številnih darovih - deželni stanovi so v ta namen

prispevali 1500 goldinarjev, kar je bilo razmeroma zelo malo - zgradili res hitro. Že naslednje leto, 31. avgusta, je škof Hren cerkev lahko posvetil. Sam je ob tej priložnosti zapisal, da se je k slovesnosti zbralo okoli 20.000 ljudi s 600 zastavami; prišli so iz več kot 25 župnij iz vseh treh dežel, posebno številni verniki so pod vodstvom župnika Janeza Friderika Klemena prišli iz Kranja. Gotovo tudi tako organizirana in številna udeležba kaže na pomen, ki ga je Hren pripisoval prihodu kapucinov na Slovensko. Sam je posebej poudaril, da se »tako v Ljubljani počasi obnavlja, kar je protestantizem hotel uničiti«.¹²

Generalni kapitelj reda v Rimu leta 1608 je obsežni češko-avstrijsko-štajerski komisariat razdelil na dva dela. Samostani na Koroškem, Štajerskem in Kranjskem ter v Goriški grofiji so odslej sestavljali štajerski komisariat, ki mu je bil prvi predstojnik p. Fortunat iz Verone (1608-1613). V dobrem desetletju se je komisariat toliko okrepil, da mu je generalni kapitelj 1618 lahko podelil status samostojne štajerske province.

Razen v omenjenih krajih - Gradcu, Ljubljani in Gorici so v naslednjih letih dobila kapucinske samostane, ki so sestavljali štajersko provinco, še naslednja mesta: 1607 Bruck an der Mur, 1609 Celje in Reka, 1613 Maribor, 1617 Radgona (Radkersburg), Krmin (Cormons) in Trst, 1618 Zagreb, 1623 Ptuj, 1629 Beljak (Villach), 1634 Wolfsberg, 1637 Vipavski križ, 1639 Lipnica (Leibniz), 1640 Krško in Kranj, 1644 Tamsweg, 1645 Murau, 1646 Celovec (Klagenfurt), 1648 Gradec (drugi samostan »extra muros«), 1650 Gradišče ob Soči (Gradisca), 1654 Hartberg, 1658 Novo mesto, 1667 Mureck, 1690 Leoben, 1701 Varaždin, 1705 Knittelfeld, 1707 Škofja Loka, 1708 Schwanberg, 1710 Karlobag, 1711 Irdning in 1721 še hospic v Gospiću v Liki.

V celoti je štajerska provinca štela 33 samostanov in en hospic. Po številu samostanov in redovnikov so bili kapucini v 17. in prvi polovici 18. stoletja najštevilnejša redovna skupnost v deželah Notranje Avstrije. Tako nagla zunanja rast in z njo povezana geografska razprostranjenost, ki je ni beležila nobena druga redovna skupnost, ob tem pa tudi številčna moč redovnikov, je že eden od podatkov, ki kaže, da je prisotnost kapucinov morala dokaj močno vplivati na narod, na njegovo mišljenje in predvsem na njegovo vernost.

Pridigarska dejavnost

Če govorimo o kapucinih kot o redovni skupnosti, ki je imela viden delež pri katoliški obnovi v notranjeavstrijskih deželah, je treba v prvi vrsti predstaviti njihovo poglavitno dejavnost, pridiganje. Kapucine so v posamezne dežele poklicali predvsem kot pridigarje in prav to je bil tudi vzrok za njihov prihod v dežele Notranje Avstrije. Pobude za ustanovitev goriškega samostana so prišle potem, ko je nekaj let zapored imel v mestu postne govore p. Rafael iz beneške province, in kot je zapisal kronist, »fece grandissimo frutto in poco tempo. Convertite a Dio molti principali signori di quella terra e hora sono buonissimi cattolici; onde tutti l'avevano in gran veneratione e lo tenivano per un altro S. Paulo«.¹³

Tudi v Gradcu so kapucine poznali že pred ustanovitvijo samostana. Na povabilo nadvojvode Ferdinanda in po posredovanju nuncija Portie je julija 1599 prišel v mesto p. Ludvik iz Saške. Izhajal je iz protestantske družine v Dresdenu, po študiju prava v Bologni pa je sprejel katoliško vero in vstopil

v kapucinski red. Nekaj let je kot pridigar zelo uspešno deloval v Švici, koder si je z neumornim oznanjevanjem prislužil častni naslov »apostol Appenzella«, od leta 1595 pa je bil v Innsbrucku pridigar in obenem spovednik nadvojvodinje Ane. Ni znano, koliko časa je p. Ludvik ostal v Gradcu, vsekakor pa je po pričevanju nuncijske Portie njegovo pridiganje v mestni župnijski cerkvi bilo zelo zapaženo in uspešno.¹⁴ Nedvomno so prav njegove pridige spodbudile nadvojvodo, da je naslednje leto povabil v Gradec Lovrenca Brindiškega in njegove sobrate, da so tu ustanovili stalno kapucinsko naselbino.

Ljubljanski škof Hren, ki je kapucine povabil v svoje mesto kot pridigarje, si je očitno prizadeval, da bi jim to dejavnost čim bolj omogočil in olajšal. V zvezi s tem je zanimiva knjiga z naslovom *De cruce Christi* - zdaj se nahaja v stari knjižnici škofjeloškega samostana - ki ima na naslovni strani pripis s pojasnilom, da je to knjigo Hren podaril ljubljanskim kapucinom dne 23. januarja 1607, torej tri mesece prej, preden je blagoslovil temeljni kamen za njihovo cerkev. Redovniki naj bi v mestu res takoj začeli oznanjati božjo besedo. Ni znano, ali je leta 1602 pridobljeno in za pridigarje zelo pomembno dovoljenje, da smejo njegovi duhovniki brati in uporabljati protestantske knjige, Hren prenesel tudi na vsaj posamezne kapucinske pridigarje, znano pa je, da je tako dovoljenje za celo štajersko kapucinsko provinco izposloval leta 1613 tedanji predstojnik p. Fortunat iz Verone, kar je za samo pridiganje kot tudi za zbliževanje z narodom bilo izrednega pomena.¹⁵ Šlo je seveda za slovenske protestantske knjige. Spet imamo tu zanimiv konkreten podatek, da so ljubljanski kapucini najbrž takoj po prihodu v mesto dobili v roke najpomembnejši pridigarski priročnik, pravzaprav osnovo - Sveto pismo v slovenskem jeziku; Dalmatinova Biblija (1584) s podpisom Primoža Trubarja, zdaj shranjena v frančiškanski knjižnici v Ljubljani, je bila vse do razpustitve kapucinskega samostana pod Francozi 1809 last kapucinov, kar spričuje razločen napis na naslovni strani. Najbrž lahko domnevamo, da gre za izvod, ki ga je Hren našel v cerkvi sv. Elizabete v Ljubljani (središču slovenske protestantske Cerkve z bogato knjižnico), ki jo je 1. novembra 1600 vzel protestantom in jo rekonsekriral, Biblijo (in nedvomno tudi številne druge knjige) pa shranil in jo potem izročil kapucinom, ki so po prihodu v Ljubljano bivali pri tej cerkvi, dokler niso zgradili svojega samostana.

Tudi pri ustanavljanju vseh ostalih samostanov, ki so si zelo hitro sledili, je bila kot vzrok navedena potreba po dobrih pridigarjih. Pomenljive so opombe, na katere ob ustanovitvenih dokumentih večkrat naletimo, da namreč neposredna pobuda za ustanovitev nekaterih samostanov ni prišla od kakega cerkvenega ali svetnega oblastnika, ampak od meščanov, ki so te pridigarje želeli imeti stalno v svoji sredi. Tako npr. o ustanovitvi samostana v Škofiji Loki beremo, da so tja najprej hodili pridigat kapucini iz Ljubljane, po letu 1640 iz Kranja - ti so zadnja desetletja 17. stoletja vsako leto imeli v Loki adventne in postne govore - ob vsem tem pa je, kot ja zapisal kronist, »navdušenje Ločanov za kapucine tako naraslo, da so jim želeli zgraditi samostan, da bi jih imeli vedno pri sebi«. ¹⁶ Zanimivo je in za pridigarsko dejavnost seveda temeljnega pomena, da so ti samostani kar hitro v svoje knjižnice uvrstili slovensko sveto pismo. Znano je, da so v krškem samostanu imeli dva izvoda Dalmatinove Biblije. Stari katalog škofjeloške samostanske knjižnice ima vpisana dva izvoda Dalmatinove

Biblije in šest izvodov Evangelia schlavonica (Hrenova izdaja Evangelija inu listuvi iz leta 1613), ohranjeni katalog ukinjenega samostana v Kranju pa celo tri izvide Dalmatinove Biblije ter Evangelium carniolicum v šestih izvodih.

Kakšna je pravzaprav bila kapucinska pridiga, v čem je bila njena privlačna moč? Škofje so jih poklicali v naše dežele, »da bi s svojim pridiganjem in zgledom redovnega življenja krivoverce privedli nazaj v katoliško vero«, kot je zapisal *Liber capitularis*.¹⁷ Naš zgodovinar Maks Miklavčič je zapisal, da so v času, ko je »vernost spet vzplamtela, kapucini s preprosto ljudsko pridigo kazali predvsem lepoto in prisrčnost Kristusovega nauka«.¹⁸

Zapisanih pridigarskih besedil ali vsaj osnutkov iz prvih desetletij bivanja kapucinov v notranjeavstrijskih deželah nimamo ohranjenih, srečamo jih šele proti koncu 17. stoletja, pač pa si lahko ustvarimo dokaj različno podobo njihove pridige ob soočenju s pridigarskim programom reda. Prav v tem času namreč, ko je bila ustanovljena štajerska provinca, je kapucinski red že teoretično in praktično izdelal svoj pridigarski program. Da so se tega programa tudi držali, so odločno poskrbeli energični možje v provinci, med njimi posebno tretji provincijski predstojnik p. Just (1613-1619).¹⁹ Nedvomno pa je pred vsemi pridigarji kot imperativ stal lik ustanovitelja in prvega predstojnika province, slovitega pridigarja in cerkvenega učitelja sv. Lovrenca Brindiškega. »Apostolski učitelj«, kot ga je imenoval papež Janez XXIII., ko ga je leta 1959 razglasil za cerkvenega učitelja, je »svoje razlage, vsa svoja dogmatična in moralna razglabljanja in sploh vse svoje misli gradil na Svetem pismu, ki je v resnici pomenilo vezno tkivo vseh njegovih govorov, bilo je duša in življenje njegovega govorništva«.²⁰ Nadvomno je na način kapucinske pridige posebno v prvih desetletjih 17. stoletja vidno vplival tudi njegov spis *Tractatus de modo concionandi, quo instruuntur novi concionatores*. Za pridigarski program kapucinov so bila odločilna določila konstitucij iz leta 1536, ki so odločno zavrnila vse zlorabe takratne homiletične prakse in zahtevala »evangeljsko pridigo«, oznanjevanje v Svetem pismu zapisane božje besede.

Ob ustanovitvi reda sicer med kapucini ni bilo čutiti kakšnega posebnega prizadevanja za izboljšanje tedanje pridige ali posvečanja tovrstni dejavnosti - prve redovne konstitucije iz leta 1529 so poudarjale predvsem prvotne Frančiškove ideale, uboštvo, evangeljsko preprostost v osebnem življenju, molitev in meditacijo - toda pod vplivom Pavla iz Chioggie, odličnega pridigarja, ki je iz vrst observantov prišel med kapucine, so vendar tudi že v te konstitucije vključili osnovna navodila za kasnejši pridigarski apostolat. Razložno so hkrati povedali, da dejavnost reda ni omejena zgolj na spokorno pridigo, ampak so jo takoj razširili na vsesplošno oznanjevanje evangelija.

Novе redovne konstitucije iz leta 1536 so dale mnogo širše in temeljitejše smernice za pridigarsko dejavnost; zanje lahko rečemo, da so ostale odločilne vse do najnovejših časov. V njih najdemo besede o pomenu oznanjevanja božje besede, posebej pa tudi poudarjajo, iz kakšnih virov naj pridigarji zajemajo. Znova in znova zahtevajo, naj nihče ne oznanja svetne, človeške modrosti, ampak izključno božjo besedo, povzeto v Svetem pismu, ki sloni na Kristusovi avtoriteti. V členu 117 pišejo: »Da bi se pridigarjem še globlje in nepozabno vtisnilo v srce, česa naj se držijo, da bi mogli dostojno oznanjati križanega Kristusa, govoriti o božjem kraljestvu ter

tako posredovati odrešenje, ponovno opozarjamo, jih rotimo in obvezujemo, da za svoje pridige uporabljajo Sveto pismo, predvsem Novo zavezo, še posebej pa evangelij, da bi tako bili res 'evangeljski' pridigarji, po katerih bi tudi ljudje in narodi postali 'evangeljski'.²¹ Dalje opozarjajo, naj se v pridigah izogibajo brezkoristnih razpravljanj in nejasnih teoloških razmišljanj, pač pa naj po zgledu Janeza Krstnika in apostolov ter po naročilu Jezusa Kristusa spregovore o božjem kraljestvu, o pokori in spreobrnjenju in naj ne iščejo ničesar drugega kot božjo slavo in zveličanje duš.

Konstitucije niso nehale opozarjati na stalno pripravo na pridiganje, ki so jo videle predvsem v tem, da pridigar z molitvijo in meditacijo v sebi nenehno krepi evangeljskega duha. Vir, gonilna sila in vsebina oznanjevanja mora biti Kristus, zato je tako potrebno, da bratje pridigarji večkrat po svojih pridigarjskih potovanjih odhajajo v samoto, da bi se, kot pravijo konstitucije, »povzpeli na goro molitve in meditacije, da bi se ob Kristusu ogreli v božji ljubezni in potem z njo mogli ogreti tudi druge«.²²

Razumljivo je, da so konstitucije v zvezi s pridigarjsko dejavnostjo, ki naj sloni predvsem na evangeliju, dokaj močno poudarjale tudi temeljito intelektualno pripravo pridigarjev, ki naj bo predvsem v spoznavanju Svetega pisma, ob tem pa spet opozarjajo, da tudi ta sveti študij ne sme človeka tako prevzeti, da bi v njem ugašal duha molitve.

Med prvimi kapucini, ki so prišli v dežele Notranje Avstrije, jih je večina izhajala iz beneške province, koder so imeli študij že dobro vpeljan. Kot vodilno osebnost na tem področju je spet treba najprej omeniti Lovrenca Brindiškega, ki je bil že pred prihodom v Prago znan kot lektor teologije in pisatelj vrste teoloških spisov, predvsem razlage svetega pisma. Pomenljivo je, da sta poleg Lovrenca bila v praški misiji še dva patra, ki ju *Liber capitularis imenuje* »theologiae lector«. Prav tako so v misiji bili trije kleriki, ki so takoj po prihodu v Prago nadaljevali svoj študij. Poučeval jih je p. Ambrož iz Urbina, »uno dei piu celebri teologi di tutto 'Ordine, fatto lettore perche' in un medesimo tempo ammaestrava i giovani nelle scienze filosofiche e teologiche, e nello spirito; fece molti predicatori, i quali furono utilissimi alla Religione e tutta la Chiesa«.²³ O trajanju in predvsem o vsebini študija prvih kapucinov na našem področju nam viri ne povedo kaj natančnejšega. Pomembna dopolnila v tej smeri je dal generalni kapitelj reda leta 1613. Določil je, da morajo kleriki študirati logiko s filozofijo tri leta, nato pa še teologijo štiri leta. Tak študijski red je ostal v veljavi še skozi celo 18. stoletje. Iz tega časa so med kapucini, ki so delovali v notranjeavstrijskih deželah, znani nekateri lektorji filozofije in teologije. P. Just iz province Marche, v letih 1613-1619 predstojnik štajerskega komisariata, je bil priznan lektor, obenem pa znan tudi kot mož, ki je določila generalnih kapiteljev jemal zelo resno. P. Bazilij iz Vicenze, lektor v domači beneški provinci, je 1617 prišel za provinciala in lektorja v češko-avstrijsko provinco. Tod je imel dovolj priložnosti, da je svoje globoko teološko znanje izkazal kot lektor in posebej v teoloških disputah s protestanti. Službo provinciala in obenem lektorja je opravljal v letih 1621-1625 tudi v štajerski provinci. Njegov sodobnik je o njem zapisal: »Fu mandato in Germania, dove lesse filosofia et theologia molti anni, possedendo queste scienze fondatamente tanto nella scuola di S. Tommaso di cui fu devotissimo quanto nella scuola di Scoto, del che se ne vide piu e piu volte l'esperienza, dovendo spesse volte disputare contro gli eretici.«²⁴ V drugi polovici 17. stoletja se je kot

lektor v štajerski provinci posebej uveljavil p. Marijan iz Gradca, ki je vodil več septenijev filozofije in teologije. Kot gojenec graškega jezuitskega kolegija je bil učenec uglednega jezuitskega profesorja p. Pavla Rosmerja. Pri njem je doktoriral, potem pa 1650 vstopil v kapucinski red. Že v njegovem prvem septeniju so mu predstojniki zaupali 15 študentov, kasneje se jih je v njegovi šoli zvrstilo še več.

Svoje študijske hiše - poudariti je treba, da je vedno šlo zgolj za interni študij - so kapucini imeli v različnih samostanih štajerske province. Tako je npr. leta 1649 bil študij filozofije na Ptuju, študij teologije v Radgoni in študij moralne teologije v Vipavskem Križu. Leta 1652 so imeli študij filozofije v Brucku an der Mur, študij teologije v Gradcu in še posebej študij *casuum conscientiae* v Ljubljani. Kakor je število članov province raslo, se je večalo tudi število študijskih hiš. Najbolj stalni študijski hiši sta bila samostana v Gradcu in Ljubljani.

Pridigarji za ljudstvo

Kakšne kroge prebivalstva in katere sloje v notranjeavstrijskih deželah je dosegla kapucinska pridigarska dejavnost? Po navodilih konstitucij iz leta 1536 so kapucini gradili manjše, preproste in skromne cerkve, kar spričujejo še danes mnoge v prvotni obliki ohranjene cerkve tega reda. Niso namreč želeli, da bi sami ustvarjali izrazitejša duhovna središča, ampak naj bi raje več pridigali drugod, kamor jih pač pokličejo.

Ohranjeni viri nam kljub svoji skromnosti nudijo glede tega kar precej pestro podobo in predstavijo razsežnost kapucinske pridigarske dejavnosti. Škof Hren v svojih poročilih nekajkrat pravi, da so se kapucini takoj po svojem prihodu v Ljubljano uveljavili kot dobri pridigarji, ki so jih ljudje prav radi poslušali. Za leto 1616 je navedeno, da so ob nedeljah in praznikih redno pridigali slovensko in nemško. Podobno piše o kapucinih škof Scarlich leta 1633.²⁵ V Gradcu so kapucini kot redni pridigarji bili znani od leta 1600. Kot po nekaterih drugih mestih so se tod posvečali tudi posameznim manjšim skupnostim v mestu. Tako je po posredovanju nuncijske Paravicinija leta 1615 že omenjeni p. Just v avguštinski cerkvi pridigal graški italijanski skupnosti. Podobno so na Reki uvedli redne pridige v nemškem jeziku za vojake, ki so bivali v mestu.²⁶ Prakso, ki so jo uvedli v Celovcu, predstavlja mlajši dokument (iz leta 1726) takole: »Naš najpomembnejši kraj pridiganja je mestna župnijska cerkev. Po starem dogovoru, ki ga je potrdil škof, naši patri, ki jih za to določi kapitelj, tod pridigajo vse nedelje in praznike v letu, v postnem času pa še trikrat med tednom; obisk pri teh pridigah je zelo dober.«²⁷

V vsakem samostanu je bilo nekaj »rednih pridigarjev« (concionatores ordinarii), ki so redno pridigali v samostanskih in mestnih župnijskih cerkvah; take najdemo v Kranju, Celovcu, Škofji Loki, Novem mestu, Beljaku, Gradcu in še drugod. V mestih z večjim številom cerkva je teh pridigarjev bilo več; tako je npr. po letu 1700 vsakokratni provincijski kapitelj določil za Ljubljano »štiri redne pridigarje, ki so pridigali v drugih mestnih cerkvah, predvsem ob določenih dnevih v stolnici«. Sploh so se med ljubljanskimi stolnimi pridigarji dokaj pogosto pojavljali kapucini, predvsem kot postni pridigarji. Kot tak se je zadnja leta 17. stoletja posebej uveljavil p. Placid iz Ilza. V Trstu je med leti 1625 in 1750 bilo šestnajst kapucinov stolnih pridi-

garjev, nekateri pa so to službo opravljali po več trienijev. Ti pridigarji so morali večkrat opraviti še kakšne posebne naloge. Tako je npr. leta 1680 ob smrti grofa Leopolda Blagaja redni ljubljanski stolni pridigar p. Amand iz Gradca pred številno plemiško publiko imel slovesno poslovilno pridigo, ki so jo ob tej priložnosti tudi natisnili.²⁸

Še značilnejša pa je za kapucine vedno bila pridigarska dejavnost na podeželju. Prav vsak samostan je imel široko zaledje svoje dejavnosti, tako npr. Gorica celo Posočje, Trst široko zaledje do Kopra, Vipavski Križ področje Vipavske doline vse do Idrije. Kroniki krškega in škofjeloškega samostana spričujejo, da so patri pogosto šli pridigat na okoliške župnije, kamor so jih povabili župniki, več pa je tudi primerov, ko so se posamezni župniki kar za stalno dogovorili s samostanom, za katere praznike ali druge določene dni pride pater kapucin pridigat. Samostani so navadno imeli sezname, kjer so bile vpisane vse te obveznosti, na pomoč pa so največ hodili patri, ki so sicer imeli službo »prazničnega pridigarja« (concionatores festivi).

Kakšna je bila kapucinska pridiga v tem času po vsebini in obliki? V odgovoru na to vprašanje se je spet treba najprej ustaviti pri sv. Lovrencu Brindiškem, vsestranskem učitelju in zgledu prvih kapucinov v notranjeavstrijskih deželah. Njegovi redovni sobratje so po njegovi smrti v tisku objavili naslednja njegova pridigarska dela: *Quadragesimale primum, secundum, tertium et quartum, Adventus, Dominicalia, Mariale* in končno še *Sanctorale*. Vsa ta dela so skupaj z drugimi Lovrenčevimi teološkimi spisi objavljena v njegovih *Opera omnia*, poleg tega pa poznamo celo vrsto študij o avtorju.²⁹

Dne 9. decembra 1694 je v Gradcu umrl odličen teolog in pridigar, p. Marijan iz Gradca. Poleg nekaterih teoloških spisov je zapustil tudi nekaj knjig tiskanih pridig: *Tuba evangelica oder Evangelischer Posaunenschall*, potem *Sonntäglicher Evangelist*, das ist lehr-und geistreiche Predigten auf sonntägliche Evangelien in še *Festtäglicher Evangelist*. Vse je izšlo v Celovcu pri tiskarju Matiji Kleinmayerju. Že naslovi pridigarskih del so zelo zgovorni; vedno znova stopa v ospredje evangelij. Če upoštevamo še to, da je bil p. Marijan dolga leta lektor filozofije in teologije redovnim bogoslovcem; lahko domnevamo, da je svoj evangeljski način oznanjevanja prenesel na svoje številne slušatelje, bodoče pridigarje.³⁰

P. Amand iz Gradca je stopil v kapucinski red leta 1653 ter se kmalu uveljavil kot izvrsten pridigar. Deloval je v Gradcu, Celovcu in Ljubljani, kjer je bil vrsto let »concionator ordinarius« v stolnici. Ko je leta 1695 v Celovcu izšla knjiga njegovih pridig z naslovom *Seelen-Wayde der Christlichen Schäßflen*, je v uvodu med drugim poudaril namen svojega dela: »... da bi se poslušalci učili, kako naj delajo dobro, kako naj se varujejo hudega, kako vsak v svojem stanu, službi in poklicu, kamor ga je pač Bog postavil, lahko živi za zveličanje svoje duše.«³¹

V semeniški knjižnici v Ljubljani je ohranjena njegova pridiga - bila je posebej tiskana - ki jo je kot redni stolni pridigar imel 31. marca 1680 v ljubljanski stolnici pri maši zadušnici za pokojnega grofa Eberharda Leopolda Blagaja.³² Gre za značilen primer pridige, ki je v celoti grajena na enem stavku iz Svetega pisma, torej za obliko pridige, ki je bila takrat pri kapucinih zelo pogosta. Za osnovo je vzel stavek iz Lukovega evangelija: »Neki človek plemenitega rodu je šel v daljno deželo, da bi zase pridobil kraljevsko oblast« (Lk 19, 12). Dokaj širok uvod o smrti kristjana je povzel z mislijo:

»dragocena je v Gospodovih očeh smrt njegovih svetih« (Ps 116, 14). Po ponovni predstavitvi osnovne teme je za prvo točko pridige iz nje vzel pojem 'človek'. Spregovoril je o rodbini grofov Blagajev, o slavnih možeh in ženah te rodovine in nazadnje o pokojnem - tudi človek, ki je na visokih položajih, »vzcvete kakor cvetlica in ovne, beži kakor senca in ne ostaja«; (Job 14, 2); v pripoved o pokojnem, o 'človeku' je slikovito vpletel vrtnico, ki so jo Blagaji imeli v grbu: »Vse meso je trava, vsa njegova milina kot cvetlica na polju. Trava se posuši, cvetlica ovne« (Iz 40, 6. 7). V drugi točki je razčlenil nadaljnje besede iz osnove 'je šel'; odšel je, poslovil se je od svojih sorodnikov, od svojega imetja, odšel je v čisto drugačen svet. Sledila je še tretja točka: »da bi zase pridobil kraljevsko oblast«, ki jo je pridigar oprl na besede apostola Pavla: »Vsi se moramo prikazati pred Kristusovim sodnim stolom, da sleherni prejme po tem, kar je v telesu delal, dobro ali hudo« (2Kor 5, 10) ter na Kristusovo zagotovilo: »Kdor spolnjuje voljo mojega Očeta, ki je v nebesih, ta pojde v nebeško kraljestvo« (Mt 7, 21). Pridigar je predstavil pokojnikova dobra dela, zvestobo katoliški veri, njegov reden obisk božje službe, prejetje zakramentov, velikodušnost do revežev in njegovo prizadevanje za pravičnost - »kateri se drže svetih postav, bodo veljali za svete« (Modr 6, 10). Po krajšem povzetku je pridigo sklenil z evangelijskimi besedami: »Pridite, blagoslovljeni mojega Očeta, prejmite kraljestvo« (Mt 25, 34).

Amandov mlajši rojak p. Emilijan iz Gradca - filozofijo in teologijo je študiral pod vodstvom večkrat omenjenega p. Marijana, tako vplivnega in vsestranskega učitelja - je leta 1712 izdal zbirko pridig pod naslovom *Göttlicher Gold-Gruben*. V uvodu se je še posebej skliceval na zahtevo tridentinskega koncila, ki poudarja oznanjevanje krščanskih skrivnosti na temelju božje besede, povzete v Svetem pismu. Omenil je, da koncil opozarja dušne pastirje, kako naj goreče oznanjajo krščanski nauk ter uče ljudi, kako naj bi se varovali greha in se vadili v krepostih. Pomenljivo je, da oba pridigarja v uvodih skoraj dobesedno ponavljata Frančiškov pridigarski program iz devetega poglavja redovnega Vodila.³³

Med slovenskimi kapucinskimi pridigarji sta najbolj znana p. Janez Svetokriški in p. Rogerij iz Ljubljane. Oba bolj poznamo po literarni plati, manj sta obdelana s teološkega vidika.³⁴ Dober poznavalec starejšega slovenskega slovstva o Svetokriškem pravi: »Dosedanje analize pridig o. Janeza Svetokriškega so pokazale, da je dosledno gradil besedila svojih cerkvenih govorov po preprostem in preskušnem kompozicijskem obrazcu. Za temo, ki jo posebej navaja in iz katere izvaja svoj govor, vzame citat iz evangelijev v latinščini in v slovenskem prevodu. V uvodu navadno razprede domislek, ki mu potem služi za snovni temelj pridige, nakar ga poveže s temo in preide k osrednjemu delu pridige. Ta je praviloma razvejan, izprepleten s številnimi citati in zgledi (eksempli), razpreden s številnimi variantami neke trditve ali domislice, poživljen z nagovori in vzkliki, vsebinsko razpet med polarne skrajnosti, preskakujoč iz svarečega moraliziranja v ljubeznivo prepričevanje, iz vzbujanja groze v sproščujoč humor ter iz antične topike v krščansko simboliko. Pridigo zaključi včasih s sumaričnim povzetkom vsebine, včasih pa presenetljivo kratko in odsekano.«³⁵ Prav tako še vedno drži mnenje starejšega slovenskega literarnega zgodovinarja, ki je zapisal, da je »Svetokriški sestavljal svoje govore po načinu tedanje frančiškanske pridige« ter da je »vsebina njegovih pridig tradicionalna:

povsod obravnava čednost in greh, zveličanje in pogubljenje«. ³⁶ Tudi Svetokriškemu je izhodišče oznanjevanja Sveto pismo. V eni od pridig v petem zvezku (*Sacrum Promptuarium* je izšel v letih 1691-1707 v petih zvezkih) sam poudarja, da je duhovnik poklican, da oznanja resnico, ki izhaja iz božje besede, ne pa kakršnekoli človeške modrosti. Vernikom pravi: »Če hočete vaše kužne duše ozdravit, pojte poslušat taiste pridigarje, kateri s to gorečo resnico arcnujejo inu nikar taiste, kateri fabele vam pravio. Taiste pridigarje pošlušajte, kateri bugajo S. Pavla, kateri tako vuči pridigvat: praedica verbum, insta opportune...«, mašnikom pa naroča: »Pridigvaj božjo besedo, ne boj se resnico govorit, stonovitno svari, kregaj, prosi te grešne, de se bodo pobulšali, inu perloži uržoh«. ³⁷

Pridigo na praznik sv. Frančiška Asiškega je Svetokriški začel z izhodiščno temo: »Jest tebe zhastim Ozha, inu Gospud Nebes inu Semle, de si ti letu skril pred modrimi, inu sastopnimi, inu si je tem majhinim resodel« (Mt 11, 25). Po daljšem razglabljanju o Frančišku ob tej evangeljski misli pridigar zastavlja vprašanje, zakaj je Frančišek tako velik pred Bogom in pred ljudmi. Morda se zdi presenetljivo, da svetnikovo veličino predstavlja ob razlagi evangeljskih blagrov, ki so po mnenju modernih razlagalcev »magna carta božjega kraljestva«. ³⁸ Frančišek je bil po njegovem mnenju človek, ki je s svojim življenjem v največji meri izpolnil tisto, v čemer Kristus blagruje človeka.

Mlajši sobrat Svetokriškega, p. Rogerij iz Ljubljane (1667-1728), je večji del svojega redovniškega življenja posvetil študiju, pridiganju in pisanju. Po njegovi smrti so kapucini izdali njegove pridige v dveh zvezkih pod naslovom *Palmarium Empyreum*. V načinu izvajanj, v obliki pridige in v govorici se je v marsičem razlikoval od Svetokriškega, ko pa gre za osrednje vprašanje pri oznanjevanju, za odnos do Svetega pisma, za upoštevanje Svetega pisma v pridiganju, pa spet ugotavljamo, da je tudi njemu bilo redno izhodišče in stalna opora.

Oglejmo si značilen primer pridige, ki jo je gradil na vzporednih mislih iz Svetega pisma stare in nove zaveze. Za temo pridige na veliki petek je vzela besede iz Lukovega evangelija: »Poglejte inu pousdignite gori vashe glave« (Lk 21, 28). Misel je povzel v Sapopadik: »Sa vol svojga Folka grejnov / V martre, u Krishu, dosti slegou / Jesus je Dusho pustyl«. Poglavitni vzporedni citati iz obeh zavez so naslednji: mnogo je psov, ki me obdajajo, drhal hudobnežev me obkroža (Ps 22, 17)... tedaj so ga vsi zapustili in zbežali (Mr 14, 50)... od podplatov do glave ni nič zdravega na njem, tvori, podplutbe in nove rane (Iz 1, 6)... šel je malo dalje, padel na zemljo in molil (Mr 14, 35)... Gospod pa je naložil nanj vseh nas pregrehe (Iz 53, 6)... vsi, ki me vidijo, me zasmehujejo (Ps 22, 8)... ko bi (božjo modrost) spoznali, bi Gospoda veličastva ne bili križali (1Kor 2, 8)... žene, ki so žalovale in jokale nad njim (Lk 23, 27)... pred vašimi očmi je bil Jezus Kristus poprej naslikan kot med vami križani (Gal 3, 1)... ozrite se kvišku in vzdignite glave, zakaj vaše odrešenje se približuje (Lk 21, 28). ³⁹

Poleg omenjenih pridigarjev, katerih pridige so izšle v tisku, so v nekaterih samostanskih knjižnicah in arhivih, npr. v Škofji Loki, ohranjene še številne pridige v slovenskem in nemškem jeziku. Večina teh še čaka raziskovalce, teologe, zgodovinarje, jezikoslovce in druge. Ene in druge, tiskane in rokopisne, sicer ne izvirajo iz najzgodnejših let kapucinskega reda v deželah Notranje Avstrije, lahko pa gotovo zatrdimo, da se v njih nadaljuje

pridigarstvo izročilo Lovrenca Brindiškega in prvih kapucinov v teh deželah, ki je temeljilo na redovnih konstitucijah, posebno onih iz leta 1536, in je vedno znova zahtevalo, da mora pridiganje izhajati iz Svetega pisma in da mora ostati izključno oznanjevanje božje besede.

Še druge dejavnosti

V tem kratkem sestavku teče beseda predvsem o pridigarstvu kot poglobitvi dejavnosti kapucinov. Zgolj bežen pregled tovrstnega delovanja, načina in vsebine pridiganja, področij, okolij in družbenih slojev poslušalstva, viden poseg kapucinskih pridigarjev v slovstveno in kulturno zgodovino ljudstev v notranjeavstrijskih deželah in še kaj drugega naj bi nekoliko presegel tiste pavšalne ocene iz še ne tako oddaljenega zgodovinskega, ki je kapucine postavljalo na podeželje med neuko ljudstvo in mu zaradi tega pripisovalo naziv »ljudski red«. Zgolj pogled v pridigarstvo, da ne govorimo še o drugih dejavnostih, kaže, da so kapucini delovali med vsemi sloji vernikov, od podeželskega kmečkega prebivalstva preko meščanov do plemstva, da so se ne le 'seznanili' z vsemi sloji, ampak jim z govorjeno in pisano besedo postali res 'bližnji' - od tod res lahko rečemo: *ljudski red*.

Še beseda o spovedovanju. Zgodovinarji, ki govorijo in pišejo o kapucinih v deželah Notranje Avstrije, radi poudarjajo, da so ti redovniki bili tudi pravi ljudski spovedniki. Za obdobje zadnjih desetletij 17. stoletja in potem vse naprej to res drži, v prvih desetletjih kapucinov v teh deželah pa je ta veja dušnopastirskega dela izgledala precej drugače. Spovedovanje so prvotno v kapucinskem redu pojmovali popolnoma drugače kot pridiganje. Medtem ko so v konstitucijah oznanjevanje božje besede vedno priporočali, so pa svetne ljudi smeli spovedovati samo tisti patri, ki so imeli za to posebno dovoljenje generalnega predstojnika reda. Vzrok za tako zadržanje je bila predvsem bojazen, da bi spovedovanje škodilo njihovemu osebnemu duhovnemu življenju. Posamezniki - največkrat gre za kakšne znane dobrotnike reda iz višjih slojev - so preko graških nuncijev skušali izposlovati privilegij, da bi se lahko spovedovali pri kapucinih. Graški nunciji so v teh zadevah dostikrat posredovali, kot spričujejo dokumenti, ki so jih pošiljali v Rim.⁴⁰

Bistvene spremembe v spovedovanje je vnesel provincijski kapitelj, ki je zasedal v Ljubljani maja 1658. Določil je, da je spovedovanje prav tako kot pridiganje vsesplošna dušnopastirska dejavnost. Vsekakor je ta odločitev imela daljnosežne posledice: dejavnost kapucinov se je poglobila in močno razširila. Oznanjevanju božje besede so pridružili podeljevanje zakramenta sprave; eno povezano z drugim jih je povsod, v mestu in na deželi povezovalo tudi z ljudstvom, z vsemi sloji prebivalstva v naših deželah.

Svojevrstno dopolnjujejo podobo kapucinov v naših deželah še številne študije o pasijonskih procesijah, s katerimi so kapucini poglobljali versko življenje, posegli pa tudi na literarno in kulturno področje, ne gre pa končno prezreti cele vrste dejavnosti, ki jih danes štejemo med kategorialno pastoralno. Gotovo je, da so kapucini bili pomemben dejavnik v oblikovanju duhovne podobe ljudstva naših dežel v 17. in 18. stoletju.

¹ Nekaj temeljnih del o zgodovini kapucinskega reda: L. IRIARTE, *Storia del Francescanesimo*, Napoli 1982; MELCHIOR A POBLADURA, *Historia generalis Ordinis Fratrum Minorum Capucinatorum*, Roma I 1947, II/1 II/2 1948; G. SCHNURER, *Katholische Kirche und Kultur in der Barockzeit*, Paderborn, Wien, Zürich 1937; M. TERAŠ, *Iz zgodovine, življenja in delovanja kapucinov*, Celje 1929; J. WIDLOECHEHER-CUTHBERT, *Die Kapuziner, ein Geschichtsbild aus Renaissance und Restauration*, München 1931; MELCHIOR A POBLADURA, *Litterae circulares superiorum generalium Ordinis Fratrum Minorum Capucinatorum (1548-1803)*, Romae 1960; *Lexicon capuccinum*, Promptuarium historico-bibliographicum Ordinis Fratrum Minorum Capucinatorum, Romae 1980; METODIO DA NEMBRO, *Quattrocento scrittori spirituali*, Roma 1972.

² Biblioteca Arcivesovile, Udine, Ms. 105, f. 187, cit. v: P. DAVIDE DA PORTOGRUARO, *I cappuccini veneti a Gorizia 1591-1610*, Gorizia 1954.

³ Archivio degli Stati Provinciali, Gorizia, Vol. 33, f. 123 sl., cit. v: DAVIDE DA PORTOGRUARO, n. d. 11.

⁴ Nuncij Salvago je poslal državnemu tajniku kardinalu Borghese o tej zadevi več pisem. Dne 30. marca 1609 je pisal: »Quando S. A. si compiacque di far fabricare il convento de Capuccini di Goritia, per quello, che mi vien supposto, vi fu una conditione, che se mai si erigesse Provintia in queste parti, quel convento, dovesse essergli sottoposto. Di gia sono in piedi tre conventi in Gratz, a Lubiana et a Pruch, et hora se ne fabricara uno a Cilla, et un altro a Fiume, epercio sono stati fatti duoi commissarii, uno a Praga et altro a Gratz havendo distinte queste due Provintie. Il P. Commissario predecessore di questo in tempo del suo uffitio, fece quanto puote, perche si sottomettesse quel convento di Goritia, ma essendo poi stato fatto Provinciale di Venetia, ha mutato parere.« (Archivio Segreto Vaticano, Borgh. II, 192, f. 171). Kopije dokumentov o prenosu samostana iz beneške v štajersko provinco se nahajajo v: *Libellus foundationum, consecrationum, dierum, annorum, anniversariorum ecclesiarum Capucinatorum provinciae Styriae* (libellus je bil napisan leta 1654 in ga hrani arhiv kapucinskega samostana v Škofji Loki).

⁵ Kardinal Aldobrandini 7. julija 1599 praškemu nadškofu Zbyneku Berki: »De introducendis in istam civitatem Pragensem Religionis illis viris, qui Ordinem et institutum, quod vulgo Capucinatorum dicitur, profitentur, assequetur propediem Reverendissima Dominatio Vestra superis bene faventibus id, quod pie admodum visa est hactenus expetere. Si quidem de mandato Sanctissimi Domini nostri iamiam itineri se accingunt ex ea familia selecti patres duodecim, ut se ad Vos recipient, Vobiscumque morentur. Hos igitur charitati Vestrae magnopere commendat Sua Sanctitas.« (Bullarium Ordinis FF. MM. S. P. Francisci Capucinatorum, ed. a P. F. MICHAELE Helveto-Tugiensi, Roma IV 1746, 177).

⁶ Archiv der Wiener Kapuzinerprovinz, Wien, *Liber capitularis provinciae Bohemiae*, Ms. Ta rokopis in številne druge vire, ki govore o začetkih kapucinskega reda v deželah Notranje Avstrije in na Češkem, objavlja P. ARTURO DA CARMIGNANO, *San Lorenzo da Brindisi*, IV Documenti, parte prima, parte seconda, Padova 1963. V provinciškem arhivu Slovenske kapucinske province v Ljubljani: *Notae pro chronica Provinciae Styriae 1600-1700*; *Materiale pro chronica Provinciae Styriae 1700-1800*; *Acta Originis ac Fundationis Provinciae Styriae 1600-1679*; *Ordnungen, Provinzial Constitutionen der steirischen Ordensprovinz*; *Acta Conventus Rudolfswertensis 1658-1786*; *Notae pro chronica Conventus PP. Capucinatorum Celeiae*. V samostanskem arhivu v Škofji Loki: *Libellus foundationum, consecrationum, dierum, annorum, anniversariorum ecclesiarum Capucinatorum provinciae Styriae* iz leta 1654; *Acta fundationis*; za samo Škofjo Loko je posebej dragocena samostanska kronika v več zvezkih, kot tudi katalog stare samostanske knjižnice. Zgovoren je tudi *Catalogus bibliothecae sublati monasterii Capucinatorum Crainburgensis*. V krškem samostanu: *Archivum loci PP. FF. Capucinatorum Gurgfeldi*; *Catalogus librorum bibliothecae Capucinatorum monasterii Gurgfeldensis*; *Codicillus PP. FF. Capucinatorum familiae Gurgfeldensis*. Več pomembnih dokumentov se nahaja tudi v generalnem arhivu kapucinskega reda v Rimu, med njimi je posebej zanimiv: *Aegidius Graecensis, Ingressus ad relationes de Origine, fundatione, statu et adjectentibus omnium conventuum FF. MM. Capucinatorum Provinciae Styriae*, 1726. In še nekaj literature: M. BENEDIK, *Die Kapuziner in Slowenien 1600-1750*, Dissertationsarbeit, Roma 1973; CASSIAN VON OBERLEUTASCH, *Die Kapuziner in Oesterreich*, v: *Collectanea Franciscana* 20(1950)219-333; E. KUSIN, *Die Kapuziner in Oesterreich*, v: *Collectanea Franciscana* 40(1970)272-288; O. KOCJAN, *Origo et vicissitudines Almae Ord. Cap. Provinciae Styriae*, Gorica 1908.

⁷ *Prim. Liber capitularis*, n. d. Nr. 7.

⁸ Dne 12. februarja 1607 je nuncij Salvago iz Gradca sporočal kardinalu Borghese: »L'esempio che i reverendi padri cappuccini con la bonta della vita loro apportano in queste parti, non solo a catolici, ma ancora a gli heretici, et il frutto, ch'indi ne segue, e tale et tanto che la ertitione de monasteri per essi padri deve esser procurata et abbracciata con ogni studio da chiunque desidera la promotione del bene publico et della catolica religione.« (ASV, Borgh. II, 197-198, f. 73).

⁹ »Illustrissimus ac Reverendissimus Dominus Thomas, celeberrimus illius Dioecesis episcopus, merito 'Malleus haereticorum Carniolae' dictus, audita bona fama capuccinorum, fructuose iam Graecii in vinea Domini laborantium, ipsos etiam Labacum advocare decrevit, qui verbo et exemplo ad religionem catholicam hoc quoque in terra per exitialem haeresim Lutheri misere collapsam, suis humeris sustentandam concurrerent.« (O. KOCJAN, n. d. 14).

¹⁰ Prim. *Liber capitularis*, n. d. Nr. 26.

¹¹ Med pridigami, ki jih je Hren lastnoročno napisal in jih hrani NŠAL/KAL fasc. 98, je tudi pridiga, ki jo je imel ob blagoslovitvi temeljnega kamna za kapucinsko cerkev v Ljubljani. Te pridige je obdelal in predstavil J. TURK, *Hrenove pridige* (De concionibus Thomae Hren, episcopi Labacensis 1597-1630), v: BV 18(1938)40-73.

¹² Prim. M. BENEDIK, *Iz Protokolov ljubljanskih škofov*, v: AES 10(1988)18, 72 sl.

¹³ Kroniko iz beneškega provincijskega arhiva citira DAVIDE DA PORTOGRUARO, n. d. 9.

¹⁴ Bavarskemu vojvodi Maksimilijanu je nuncij Portia 20. julija 1599 pisal: »Habbiamo qui il padre Lodovico di Sassonia cappuccino che soleva habitare in Ispruch, il quale predica nella parochiale chiesa con grandissimo concorso di gente, et si spera gran profitto spirituale.« Prim. P. ARTURO DA CARMIGNANO, n. d. IV/1 123, dok. 121.

¹⁵ V generalnem arhivu kapucinskega reda v Rimu, AGC, QD 7, se nahaja dokument: *Facultas legendi libros prohibitos et haereticos, conversos absolvendi*, data per Illustrissimos Cardinales Congregationis S. Officii P. Fortunato Veronensi Provinciali Styriae et aliis ab eo deputatis, Romae die 30. Maii 1613.

¹⁶ Mitteilungen des historischen Vereins fuer Krain 1859, 37.

¹⁷ Prim. *Liber capitularis*, n. d. Nr. 1.

¹⁸ M. MIKLAVČIČ, *Marija Mati naše vernosti*, Ljubljana 1962, 66.

¹⁹ Kot odločnega predstojnika in odličnega pridigarja ga v nekaterih pismih apostolskemu sedežu omenja graški nuncij Erasmus Paravicini (1613-1622); prim. ASV, Borgh. II, 193-194, f. 158; II, 213, f. 59.

²⁰ Prim. P. ARTURO DA CARMIGNANO, n. d. I, 150.

²¹ *Constitutiones ordinis fratrum minorum capuccinorum* (1529- 1643), Roma 1980, 65.

²² *Ibid.* 64.

²³ Prim. Z. BOVERIUS, *Annalium seu sacrarum historiarum Ordinis Minorum S. Francisci qui Capucini nuncupantur*, tom. II, Lugduni 1639, 302.

²⁴ Archivum Generale Capuccinorum, Roma, *Acta Provinciae Styriae, Historica*, Styria 13.

²⁵ Prim. M. BENEDIK, *Die Kapuziner...* n. d. 223.

²⁶ *Ibid.* 226.

²⁷ Archivum Generale Capuccinorum, Roma, *Ingressus ad relationes...* n. d. 80.

²⁸ Prim. M. BENEDIK, *Die Kapuziner...* n. d. 226 sl.

²⁹ S. Laurentii a Brundusio *Opera omnia* I-IX, Padova 1928-1944; prim. METODIO DA NEMBRO, *Quattrocento scrittori spirituali*, Roma 1972, 55 sl. Obširna bibliografija o Lovrencu Brindiškem in njegovih spisih, v: *Lexicon Capuccinum*, Romae 1980, 926 sl.

³⁰ Prim. W. ZITZENBACHER, *Grazer Barockprediger*, Graz 1973, 38 sl.

³¹ *Ibid.*

³² P. AMANDUS VON GRAEZ, *Nachklang der Tugend*, Ljubljana 1680 (semeniška knjižnica, Miscelanea P II, 3).

³³ Prim. W. ZITZENBACHER, n. d. 85.

³⁴ Prim. A. VETRIH, *Krščanstvo kot dobrina v spisih Janeza Svetokriškega*, inavguralna disertacija, Otlica 1964; M. BENEDIK, *Die mariologischen Gedanken in den Predigten des P. Johannes Svetokriški und P. Amandus von Graz*, v: *Acta congressus mariologici- mariani internationalis in republica Melitensi anno 1983 celebrati*, tom. V, Romae 1987, 45-62.

³⁵ J. KORUZA, *Slovstvene študije*, Ljubljana 1991, 122.

³⁶ M. RUPEL, v: *Zgodovina slovenskega slovstva* (Slovenska matica), Ljubljana 1956, 291. Ta Ruplova ugotovitev se dobro ujema z navodili, ki jih je v devetem poglavju redovnega Vodila manjšim bratom napisal glede pridiganja sv. Frančišek Asiški.

³⁷ *Sacrum Promptuarium* V, 22

³⁸ Prim. *Commento della Bibbia liturgica*, ed. Paoline, Roma 1981, 874.

³⁹ *Palmarium Empyreum* I, 273 sl.

⁴⁰ Prim. M. BENEDIK, *Die Kapuziner...* n. d. 302 sl.

Marijan Smolik

Liturgija v času katoliške obnove

Čas, ki ga obravnava naš simpozij, je v zgodovini liturgije zaznamovan kot čas uzakonitve in sprejemanja centralnih rimskih liturgičnih knjig, ki so izhajale po tridentinskem koncilu.

Na koncilu so sredi 16. stoletja razpravljali tudi o liturgičnih vprašanjih, v potek obredov pa se niso utegnili spuščati. Opozorili so na nevarnosti in zablode, ki so bile dediščina prejšnjih časov oziroma protestantskih sprememb v bogoslužju. Ob sklepu koncila 1563 so škofje naročili papežu, naj poskrbi za izdajo novega misala in brevirja.¹ Papež sv. Pij V. je to uresničil, že 1568 je izšel Rimski brevir (*Breviarium Romanum*), 1570 pa Rimski misal (*Missale Romanum*) - oboje naj bi kot obvezno liturgično knjigo sprejele vse Cerkve, kjer vsaj 200 let niso imeli svojih posebnih liturgičnih knjig in navad.²

Pred koncem 16. stoletja je papež Klemen VIII. izdal 1595 še Rimski pontifikal (*Pontificale Romanum*). S konstitucijo *Ex quo in Ecclesia Dei* je 10. februarja 1596 odpravil vse prejšnje pontifikale in po vsem svetu škofom ukazal odtlej uporabljati samo novo knjigo. To naj se v Rimu zgodi v roku dveh mesecev, do gor (= v Italiji) v osmih mesecih, prek njih pa v dvanajstih.³

Duhovniki so za delitev zakramentov in zakramentalov (blagoslovov) še lahko uporabljali stare knjige, ker je Rimski obrednik (*Rituale Romanum*) izšel šele 1614, pa še takrat je papež Pavel V. z njim predvsem hotel pomagati škofom, da bi uredili svoje domače obrednike, saj so bili obredi preveč različni po različnih krajih.⁴

Večji del Slovenije (ozemlje južno od Drave) je bil takrat pod oblastjo oglejskega patriarha. Že dolga stoletja je bila tod v veljavi lastna liturgična praksa: oglejski obred (*ritus patriarchinus* ali *ritus aquileiensis*). Ob koncu 15. stoletja in pozneje so si oskrbeli tudi tiskane liturgične knjige misal, brevir in ritual, pontifikalne in pevske knjige pa so bile samo rokopisne. Misal je od 1494 do 1519 izšel petkrat, brevir 1481 in 1496 dvakrat, obrednik pa 1495 in 1575 tudi dvakrat.⁵

Ob ustanovitvi ljubljanske škofije 6. decembra 1461 je cesar Friderik III. določil, da v njej še dalje opravljajo obrede po oglejskem načinu.⁶ Obredno se torej župnije po vsem slovenskem ozemlju južno od Drave niso

razlikovale. Povsod so uporabljali iste prej naštete liturgične knjige oglejskega obreda.

Oglejski obred se ne v maši ne v brevirju ne v zakramentalnih obredih ni bistveno razlikoval od rimskega obreda. Razpored branja Svetega pisma je bil nekoliko drugačen, poznali so veliko sekvec, obredi velikega tedna so vsebovali veliko dramatičnih elementov, a ti so bili večinoma znani tudi drugod po srednji Evropi.⁷ Godovi in prazniki v cerkvenem letu so bili seveda tudi lokalno obarvani. Mašo so zlasti ob slovesnostih začeli s procesijo, ki jo je spremljalo petje. Poznali so marijansko tropirane speve, posebnosti v liturgični molitvi, brevirju, pa je kratko naštel De Rubeis pred 250 leti.⁸ Tudi razlike med preprostimi obredi, ki so jih vodili duhovniki po župnijah, in slovesnimi, ki jih je vodil škof, še niso dovolj raziskane, zlasti zato ne, ker so pontifikalne knjige ostale v rokopisu.⁹ Obredna navodila (rubrike) v misalu namreč dosledno govorijo o gospodu škofu (Dominus pontifex) kot voditelju obredov, kot sodelavce omenjajo duhovnike, subdiakona in diakona, kar je bilo po deželi neizvedljivo, čeprav so duhovniki uporabljali povsod isto knjigo.

Oglejske obredne knjige so bile tiskane dvobarvno (črno, rdeče), različne izdaje so bile grafično lepo okrašene,¹⁰ celo tako lepo, da so lesorezne podobe zapeljale zbiralce drobne grafike in so jih iz ohranjenih misalov izrezovali: izvod misala 1508 v Semeniški knjižnici v Ljubljani je popoln, podobe so ročno kolorirane, v Nadškofijskem arhivu v Ljubljani pa je izvod poln lukenj namesto podob. Nekatere izdaje so bile v celoti ali vsaj deloma natisnjene celo na pergamentu.¹¹

V misalu ni bil natisnjen pregled mašnega obreda (Ordo missae), navodila so le za pripravljajanje darov (Canon minor) in med evharistično molitvijo (Canon maior), prav tako za obhajilni del s sklepnim obredom.

Brevir je bil za vse leto natisnjen v dveh zvezkih male oblike, ker je bilo besedilo po vzorcu rokopisnih knjig polno okrajšav.

V vseh izdajah so natisnjene tudi črne koralne note na rdečem črtovju.

Na oglejskem ozemlju je bilo v rabi tudi veliko liturgičnih rokopisov, od katerih so le nekateri ohranjeni tudi v Sloveniji, npr. Kranjski misal¹² in dva zvezka antifonarja, ki ju raziskuje muzikolog dr. Jure Snoj. Številnejši so drobcji rokopisov, ki so se ohranili kot knjigoveški material v naših arhivih in knjižnicah. Tiste, na katerih so tudi koralne note, sta raziskovala Janez Höfler in omenjeni Jure Snoj.¹³

Nekaj posebnosti oglejskega obreda

Da bi bolje razumeli liturgične spremembe, ki so nastale v Hrenovi dobi, si najprej na kratko oglejmo nekatere obredne posebnosti iz oglejskih liturgičnih knjig, ki so večini neznane.

Božja beseda je bila nekatere dni obilnejša kot v rimskem obredu, po dve berili so brali pred evangelijem, a brez vmesnega speva, na božično vigilijo, pri vseh treh mašah božičnega praznika in ob delavnikih velikega tedna. Tudi precej starozaveznih beril je bilo vmes.¹⁴ Bogatejši izbor božje besede je bil tudi ob sredah in petkih, kadar so ob delavnikih ponavljali nedeljsko mašo. Tako je bilo v adventu, po razglašenju, v predpostnem času, po veliki noči in po binkošti do novega adventa. Vsak postni delavnik je imel lastno branje božje besede, prav tako na kvatrne dneve, obakrat z

berili iz Stare zaveze podobno kot v rimskem obredu. Ne smemo pa pozabiti, da so vse brali latinsko in zato verniki od tega niso imeli posebne koristi. V domačem jeziku so na prižnici povedali vernikom (pozneje prebrali iz lekcionarja) le del tega bibličnega bogastva in še to le na praznike, oziroma nedelje.¹⁵

Sekvence (pesmi slednice) so bile zelo pogost spev med berilom in evangelijem, a le v bolj veselih časih cerkvenega leta okrog božiča, v velikonočnem času, za Marijine in svetniške godove. V misalu 1519 je 74 sekvenc, včasih za kak praznik sta celo dve na izbiro, Marijine in svetniške so tudi med skupnimi mašami, zato so prišle večkrat na vrsto.¹⁶ Med rokopisnimi ostanki so ohranjeni tudi deli sekvenciarijev z notami in brez njih.

Obredi velikega tedna so opisani v tiskanih misalih in obrednikih pa tudi v rokopisnih procesionalih in pontifikalih. Čas nam ne dopušča podrobnejšega navajanja, na voljo pa sta dva pregleda: italijanski in slovenski.¹⁷ Omenim le dve malenkosti: Na veliki petek je voditelj povabil k sodelovanju z besedami Molite bratje in sestre,¹⁸ čeprav je ustrezno besedilo v maši sicer samo Molite bratje. Obredi božjega groba, češčenja sv. Rešnjega telesa na veliko soboto, blagoslavljanje velikonočnih jedil in slovesna procesija na veliko noč pa so preživeli stoletja in so v slovenskih škofijah zdaj urejeni z liturgično knjigo Blagoslovi.¹⁹

V oglejskem mašnem obredu so se vsak dan v kanonu poleg drugih svetnikov spominjali tudi sv. Mohorja in Fortunata (Hermachora et Fortunato),²⁰ ki sta imela kot zavetnika oglejske cerkve poleg glavnega praznika 12. julija še drugi praznik kot Translatio - prenos njunih svetih ostankov 27. avgusta. Oglejskega patriarha Pavlina II. so se spominjali 11. januarja, 16. marca mučenec Hilarija in Tatiana, 31. maja sv. mučencev Kancija, Kancijana in Kancijanile, ki so v slovenskem prostoru dali ime vrsti krajev Škocjan, 13. julija je bila obletnica posvetitve oglejske bazilike, posvečena Materi božji, 14. avgusta sv. Feliksa in Fortunata, 19. septembra pa sv. Evfemije, Doroteje in Tekle.²¹

Procesije kot uvod v slovesno mašo so bile v oglejskem obredu v navadi vsaj na velike praznike, včasih kar vsako nedeljo. Za pevsko izvedbo procesij so imeli rokopisne liturgične knjige Processionale, o katerih liturgični učbeniki povedo le malo. Več izvodov je ohranjenih v Furlaniji in so vsaj nekatere opisane.²² Avtor Papinutti je opisal vrsto rokopisnih in tiskanih izdaj procesionala, ki so bile v rabi v mnogih škofijah in zlasti v redovnih skupnostih preteklih stoletij.²³

Škof Hren je poznal procesional, ker si je kupil tiskano izdajo iz Antwerpna iz leta 1602, že prilagojeno novemu rimskemu mašnemu obredu.²⁴ Na lepo tiskani in vezani knjigi se je Hren podpisal kot lastnik, vendar v nasprotju z drugimi liturgičnimi knjigami tega časa ne kaže sledov pogostne uporabe. Iz tega sklepam, da je niso uporabljali v ljubljanski ali gornjegrajski stolnici. Mislim, da jo je škof kupil za poživitev bogoslužja, pa je potem ugotovil, da se ne sklada z obrednimi in pevsкими navadami, ki so veljale na območju oglejskega obreda, saj npr. niti za praznik sv. Rešnjega telesa ne pozna procesije. Škof Hren je namreč poživil bratovščino sv. Rešnjega telesa v ljubljanski stolnici in ponovno obhajal procesijo z nekdanjo slovesnostjo.²⁵

Žal, v Ljubljani ni ohranjen kak rokopisni procesional, smemo pa sklepati, da so bile procesije kot uvod v mašo znane tudi v Ljubljani. V oglejskem misalu 1519 so predvidene procesije na pepelnico (v bližnji cerkvi so molili sedem spokornih psalmov, ko so se vračali v glavno cerkev pa so peli litanije svetnikov), na cvetno nedeljo in med obredi velikega tedna. Na veliko noč, na vnebohodni in binkoštni praznik je omenjena uporaba procesionala (processio ante missam ut in processionali).

Janez Gregor Dolničar v svoji Zgodovini ljubljanske stolnice opisuje procesije, ki so jih imeli okrog stolnice vsako nedeljo od praznika sv. Rešnjega telesa do praznika sv. Mihaela (29. septembra). Ustavili so se na štirih krajih in tam peli začetke štirih evangelijev: prvega pri zvoniku ob vhodu, drugega na severni strani, kjer je bilo na steni škofijskega dvorca naslikano snemanje Jezusa s križa, tretjega nedaleč od mogočne lipe, kjer je bila na steni oratorija sv. Rešnjega telesa naslikana Žalostna Mati božja, četrtega pa pri zakristiji sv. Rešnjega telesa, kjer je bila podoba Najsvetejšega zakramenta.²⁶ Ko so v začetku 18. stoletja postavili novo stolnico, so nanjo naslikali podobe, ki še danes predstavljajo prizore iz začetkov treh evangelijev: na severni Jezusov krst v Jordanu (Markov evangelij), na vzhodni angelovo oznanjenje Zahariju (Lukov evangelij), na južni angelovo oznanjenje Mariji (v zvezi z začetkom Janezovega in Matejevega evangelija). Po zaporedju evangelijev v prvem ljubljanskem obredniku, ki je 1706 izšel ob posvetitvi nove stolnice,²⁷ je bila prva postaja z Matejevim evangelijem verjetno kot prej takoj ob vhodu, druga (Markov evangelij) na severni strani, tretja (Luka) na vzhodu in četrta na jugu (Janez).

Procesije z vmesnim branjem začetkov štirih evangelijev proti štirim stranem sveta pozna kot del obrednih prošenj zoper nevihte že oglejski obrednik 1495.²⁸ Najbrž so jih že v Hrenovi dobi poznali vkomponirane v evharistično procesijo, kakor so se v Sloveniji ohranile prav do naših dni in to ne samo na praznik sv. Rešnjega telesa, ampak marsikje tudi poleti na »lepe nedelje«. Šele po uvedbi slovenščine v to procesijo leta 1922²⁹ so začutili neskladje med začetki evangelijev in evharističnim češčanjem, zato so v novi izdaji obrednika 1930 začetke evangelijev nadomestili z evharističnimi odlomki. Ostale pa so prošnje za odvrnitev hude ure in za božji blagoslov na polju.³⁰

Za povezavo liturgije z življenjem je zanimivo in poučno pogledati vrsto mašnih molitev, ki jih danes imenujemo maše za različne zadeve in priložnosti. V oglejskem misalu 1519 so bile na koncu knjige maše za grehe, duhovnik sam zase, ob kugi, za zdravje in rešitev živih, za mir, za stiskane, v kateri koli stiski, ob skušnjavah mesa, za bolnike, za potujoče, za dež, za lepo vreme, za potujoče po morju, proti Turkom in poganom, v čast 14 pomočnikom v sili, v čast sv. Jobu zoper francosko bolezen, v čast sedmerih žalosti Matere božje, v čast njenega sedmeregga veselja, v čast sv. Trem kraljem za potpnike.

Zamenjava oglejskega z rimskim obredom

Dalj časa sem se ustavil pri obredih oglejskega misala, ker je bil nedvomno povsod v ljubljanski škofiji in najbrž še drugod v Sloveniji v rabi v času, ki ga obravnavamo, čeprav so se že pred Hrenovim nastopom množili in krepili ukrepi zoper oglejski obred. Vedno bolj se je namreč

uveljavljalo mišljenje, da je obredna enotnost nujna podpora verski in disciplinski edinosti v času, ko je bilo treba izkoreniniti protestantske zablode.

Vizitatorji posameznih škofij so 1583, 1585 in 1593 opozarjali, da duhovniki uporabljajo preveč različne liturgične knjige, kar škoduje lepoti bogoslužja.³¹ Patriarh Francesco Barbaro je na provincialni sinodi v Vidnu 1596 skupaj s škofi svoje province odločil uvesti rimski obred.³² Za oglejske župnije na slovenskih tleh je znanih nekaj podatkov o izvajanju tega odloka, saj je isti Barbaro še kot patriarhov vizitator na Kranjskem 1593 naročal opravljati obrede po rimskem načinu in jim je zato dal obrednik Sacerdotale Romanum, vse druge pa je velel uničiti in sežgati.³³

Trebanjski župnik Clemens je 1597 pisal patriarhu: »Nihče ne mašuje in ne moli brevirja po novem rimskem načinu, ampak po starem oglejskem obredu... Potrudil se bom, da bodo vsi duhovniki maševali natančno po rimskem obredu.«³⁴ Nadvojvoda Ferdinand je 1599 prosil patriarha, »naj izda ukaz, da se po Kranjskem odpravijo stari oglejski misali, graduali, antifonarji in brevirji in se kupijo nove knjige z rimskim obredom«³⁵

Ljubljanske škofije ti odloki neposredno niso vezali, ker je bila cerkvenopravno izvzeta izpod patriarhove oblasti. Škof Hren je verjetno vedel, da so v škofiji Como ponatisnili oglejske liturgične knjige³⁶ in da je podoben predlog dal vizitator leta 1585.³⁷ Franc Ušeničnik je celo napisal, da se mu zdi Hrenovo vztrajanje pri oglejskem obredu dokaz škofove volje, da obvaruje pravice ljubljanske škofije pred patriarhovimi posegi. Eden izmed ohranjenih misalov iz leta 1517 ima zadaj opombo, da so ga 1609 uporabljali na gornjegrajskem škofovem posestvu.³⁸

Ko je Hren z jezuitom Janezom Čandkom pripravljal prvi slovenski tiskani lekcionar,³⁹ se je naslonil na oglejski misal, saj je vedel, da z njim mašujejo duhovniki njegove škofije in drugod po Sloveniji, katerim je knjigo namenil: Vsem katoliškim cerkvam stuprav v Kranjski deželi. Natančna primerjava oglejskega misala, Hrenovega lekcionarja in Rimskega misala 1570 je pokazala, da se odlomki beril in evangelijev večine nedelj in zlasti praznikov v vseh treh knjigah sicer ujemajo, večje razlike pa so v adventu in ob nedeljah po binkoštih.⁴⁰

Apostolski vizitator ljubljanske škofije Sixtus Carcanus pa je kljub temu (ali prav zato) po vizitaciji 1620 in 1621 odločil, naj si niti škof niti duhovniki »ne drznejše opravljati bogoslužja po drugih razen po rimskih obrednih knjigah«.⁴¹ Vizitator je zagrozil s kaznijo suspenza (ipso facto) vsakemu, kdor bi to prekršil. Kot kaže so grožnje malo zalegle, lekcionar in obredne knjige so uporabljali še dalje, saj jih Hrenov naslednik Rinaldo Scarlichi še naroča uničiti in zamenjati z rimskimi knjigami.⁴² Tudi njegovi odloki so deloma ostali neizvršeni, ker škof Jožef Rabatta na sinodi 1666 spet prepoveduje oglejske knjige.⁴³ Šele lekcionar, ki ga je 1672 pripravil Janez Ludvik Schönleben, je bil v celoti urejen po rimskem misalu, ki so ga takrat najbrž že imeli po vseh cerkvah.⁴⁴

Omenjeni vizitatorji in sinode so naročali, naj duhovniki in zlasti kanoniki opravljajo liturgično molitev po rimskem brevirju. Treba je upoštevati, da je zadnja izdaja oglejskega brevirja bila stara že sto let. Zelo različne izdaje brevirjev v naših knjižnicah pričujejo, da so duhovniki na našem ozemlju ob začetku svoje službe kupili izdajo, ki jim je bila dosegljiva, saj so večinoma študirali še pred uvedbo rimskega brevirja

1568.⁴⁵ Za revne duhovnike tedanje Slovenije nov brevir najbrž ni bil lahko dosegljiv. V Scarlichijevi tako natančni vizitaciji nikjer ni zaslediti naročila, da mora kdo kupiti rimski brevir, le cerkvam naroča nakup novih misalov in obrednikov. Verjetno je bil vizitator zadovoljen, če so duhovniki sploh kaj molili.

Hrenov pontifikal

Hrenovi predniki so za pontifikalne obrede v začetku najbrž uporabljali rokopisni pontifikal, od katerega pa so se ohranili samo drobci.⁴⁶ Pontifikalna obredna knjiga je sicer bila dvakrat natisnjena v času inkunabul (1485 in 1497), vendar nobena izdaja v Sloveniji ni ohranjena. V NUK hranijo izdajo iz leta 1582. V Semeniški knjižnici v Ljubljani, v kateri je precej knjig iz škofijske knjižnice, pa je ohranjen Pontificale Romanum, natisnjen v Benetkah 1543 z avtoriteto papeža Pavla III.⁴⁷ Knjiga je lep tiskarski izdelek v črnem in rdečem tisku s številnimi ilustracijami in koralnimi notami na rdečem črtovju.⁴⁸ Na straneh z obredi, ki so jih večkrat opravljali, so posamič z roko pisane opombe in opozorila, nekatere so zaradi ponovne vezave nekoliko obrezane. Sledovi pogostne rabe so vidni zlasti pri ordinacijah, posvetitvi cerkve, obredih velikega tedna, pontifikalnih vesperah in pri opisu mašnega obreda.

Škof Janez Tavčar bi moral pred smrtjo že vsaj nekaj mesecev uporabljati novi rimski pontifikal.⁴⁹ Ko je bil 18. oktobra 1597 imenovan Tomaž Hren za njegovega naslednika, še ni bil posvečen škof, zato pontifikala še ni potreboval. Na papeževo potrditev je čakal do marca 1599. Za svojo ljubljansko stolnico je tedaj kupil novi pontifikal, ga dal vezati v močne lesene, z modrozelenim baršunom prevlečene platnice, s kovinskima zaponkama. Na sprednji platnici je pritrjena Hrenova grbovna (bakrena) ploščica, na naslovni strani pa je njegov lastnoročni vpis, da je knjigo 29. maja 1599 podaril za uporabo v svoji stolnici.⁵⁰

Ta izdaja ima še lepše, bogatejše bakrozene ilustracije posameznih škofovih opravil, kot sem to omenil za prejšnjo izdajo.⁵¹ Ni dvoma, da je bila knjiga posebej všeč ljubitelju umetnosti, kakršen je Hren bil, da pa je ni kupil samo zaradi lepote, pričujejo delno natrgani listi, oblepljeni robovi in rokopisne opazke. Sledovi pogostne rabe so vidni zlasti pri obredu birme, ordinacijah, blagoslovu opata in posvetitve devic, posvetitve cerkve in blagoslovu pokopališča, posvetitve patene in keliha ter zvonov. Sledovi uporabe so tudi pri obredu za sprejem spokornikov na veliki četrtek in pri posvečenju svetih olj.

Hren si je sam zvesto zapisoval pontifikalna opravila. V letih 1599-1611, o katerih so zapiski v že objavljeni prvi knjigi Pontifikalnega protokola,⁵² je birmal nekaj deset tisoč vernikov, podelil ordinacije nekaj stotim klerikom in posvetil nekaj deset novih ali prenovljenih cerkva, oltarjev ali zvonov. V koledarje si je zapisoval izdatke, med njimi tudi izdatke za nakup liturgičnih predmetov in knjig.⁵³ V letu 1601 je kupil gradual, 19. maja 1602 je dal trgovcu Petru Donatu iz Benetk 29 goldinarjev za pontifikal s slikami, psalter in caeremoniale. Isti trgovec mu je 26. maja prinesel 16 novih brevirjev.

Kot zanimivost naj na koncu omenim še Hrenov nagrobni napis, ki si ga je sam sestavil že leta 1609 in je bil nad njegovim grobom v ljubljanski

stolnici.⁵⁴ Ohranil nam ga je zgodovinar Dolničar, ki je opisal tudi Hrenovo skrb za lepoto stolne cerkve, katero je dal okrasiti z več podobami in stenskimi slikarijami. Cerkvi je oskrbel tudi lepo liturgično posodje, tako da je Dolničar lahko izjavil: »Kar je v stolnici lepega in dragocenega, dolguje temu odličnemu škofu.«⁵⁵

¹ Prim. izdajo koncilskih odlokov: Conciliorum Oecumenicorum Decreta. Bologna 1962, 773: Super indice librorum, catechismo, breviario et missali.

² Pius PP. V., 9. julii 1568: ...abolemus quaecumque alia Breviaria... illis tamen exceptis, quae ab ipsa prima institutione, a Sede Apostolica approbata, vel consuetudine, quae, vel ipsa constitutio, ducentos annos antecedit, aliis certis Breviariis usa fuisse constiterit. (Natisnjeno v starih izdajah.)

Pius PP. V., 13. julii 1570: vsi naj uporabljajo novi misal, nisi ab ipsa prima institutione a Sede Apostolica approbata, vel consuetudine, quae, vel ipsa constitutio super ducentos annos Missarum celebrandarum in eisdem Ecclesiis assidue observata sit. (Natisnjeno v starih izdajah.)

³ ...omnia et singula Pontificalia... in quibuscumque terrarum partibus impressa... suppressimus, et abolemus, quorumque usum in posterum... interdicimus et prohibemus... Volumusque... ut qui in Romana curia sunt praesentes, lapsis duobus mensibus, qui vero intra montes, octo, et qui ultra ubique locorum degunt duodecim... sacras caeremonias, et ritus in eodem Pontificali praescriptos... observare teneantur.

⁴ Paulus V., 17. junii 1614: hortamur in Domino Venerabiles Fratres Patriarchos... Parochos universos ubique locorum existentes... ut imposterum... Rituali in sacris functionibus utantur.

⁵ Prim. F. Spessot, Libri liturgici aquileiesi e rito patriarchino, Gorizia 1964 (pos. odtis iz Studi Goriziani 35/1964), kjer je tudi popolna bibliografija, ki jo tu povzemam in dopolnjujem z nahajališči v ljubljanskih knjižnicah:

Missale secundum ritum Aquileiensis Ecclesiae, Augsburg 23.12.1494 (NUK); Missale secundum ritum Alme Aquileiensis Ecclesie, Venezia 28.6.1508 (SKL, ŠAL); Missale Aquilegensis Ecclesie, Venezia 5.8.1517 (SKL); Missale iuxta ritum Alme Aquileiensis Ecclesie, Venezia 16.9.1517 (NUK); Missale Aquileiensis Ecclesie, Venezia 15.9.1519 (NUK, SKL, reprint Bruxelles, 1963).

Breviarium secundum ritum et consuetudinem Alme Ecclesie Aquileiensis, Venezia 1481; Breviarium secundum usum Aquileiensis ecclesie, Venezia 29.7.1496 (NUK, SKL).

Agenda dioecesis Aquileiensis, Venezia 23.1.1495 (SKL); Agenda dioecesis sanctae Ecclesiae Aquilegensis, Venezia 1575 (NUK).

⁶ Officia... juxta Rubricam Aquileiensem decantentur... fiantque alii cantus, lectiones et Processiones cum ceteris ecclesiasticis ceremoniis... juxta ordinem Rubricae seu Breviarii Aquileiensis Ecclesie; obj. J. Smrekar, Zgodovinski zbornik 1/1883, 3.

⁷ Prim. F. Ušeničnik, Obrednik oglejske cerkve v ljubljanski škofiji, v: BV 4/1924, 1-35, 97-127, kjer je tudi pregled obredov ob delitvi zakramentov.

⁸ Prim. J. F. B. De Rubeis, Monumenta Ecclesiae Aquileiensis, Argentinae (=Strasbourg) 1740, 1120-1121.

⁹ Ker v Ljubljani ni rokopisnega pontifikala, je Ušeničnik sicer opazil razlike med navodili v obredniku in misalu, podrobneje pa se v to ni spuščal.

¹⁰ To je bil glavni razlog za zgoraj (op. 5) omenjeni reprint oglejskega misala iz leta 1519. Izdaja iz leta 1508 je sicer še lepša, a zaradi velikega formata (ali ker je založba ni poznala) ni prišla v poštev.

¹¹ F. Spessot (op. 5) navaja na str. 18, da je goriški izvod brevirja iz leta 1481 v celoti natisnjen na pergamentu. Misal 1508 v SKL ima kanon natisnjen na pergamentu, kot knjigoveško gradivo pa je v isti knjižnici tudi nek drug list iste izdaje, tiskan na pergamentu.

¹² J. Smrekar, Stare pisane mašne bukve kranjskega farnega arhiva, v: Zgodovinski zbornik 1/1888, 7 sl.

¹³ Nekaj njenih objav: J. Höfler, Starejša gregorijanika v ljubljanskih knjižnicah in arhivih, v: Kronika 13/1965, 164-181; isti, Gorenjski prispevki k najstarejši glasbeni zgodovini na Slovenskem, v: Kronika 14/1966, 91-100; isti, Rekonstrukcija srednjeveškega sekvencijarja v osrednji Sloveniji, v: Muzikološki zbornik 3/1967, 5-15; J. Snoj, Fragmenti srednjeveških koralnih rokopisov v ljubljanski Semeniški knjižnici, v: Muzikološki zbornik 19/1983, 5-16; isti, Fragmenti

srednjeveških koralnih rokopisov s poznogotsko notacijo v Ljubljani, v: Muzikološki zbornik 25/1989, 43-160.

¹⁴ Pregledoval sem zadnjo izdajo misala 1519.

¹⁵ Prim. F. Kidrič, Doneski za zgodovino slovenskega lekcionarja in slovenske pridige od konca srednjega veka do l. 1613 (1699), v: Bogoslovni vestnik 3/1923, 149-169.

¹⁶ V misalu 1519 je za čas okrog božiča 7 sekvenc, za velikonočni čas 11, za Marijine in svetniške praznike 33, v skupnih mašah svetnikov 16, za rajne 1, v dodatnem delu je še 6 sekvenc.

¹⁷ Prim. Gli antichi usi liturgici nella Chiesa d'Aquileia dalla Domenica delle Palme alla Domenica di Pasqua, Padova 1907; F. Ušeničnik, Obrednik (op. 7).

¹⁸ Misal 1519: Orate fratres et sorores.

¹⁹ Rimski obrednik Blagoslovi. Ljubljana 1989, 69-106.

²⁰ Navaja J. Smrekar (op. 12), stolpec 29 po misalu 1517.

²¹ Prav tam, st. 37-38, v tabeli pregled svetnikov Kranjskega rokopisnega misala, oglejskega misala 1517 in oglejskega brevirja 1496. Poznejši razvoj bogoslužnega koledarja v naših krajih je raziskaval N. Potočnik, Il proprium sanctorum della metropolia di Ljubljana - chiesa locale Slovenia, Roma 1982 (tipk. disertacije na teološki fakulteti Urbanianske univerze; izvod tudi v knjižnici TF v Ljubljani).

²² E. Papinutti, Il processionale di Cividale, Gorizia 1972.

²³ Prav tam, 209-211 našteva 13 rokopisnih procesionalov, ki jih je upošteval pri svoji raziskavi, in še 12 drugih ter 46 natisnjenih izdaj v še več natisih in to od 1494 do 1937 leta.

²⁴ Processionale Ritibus Romanae Ecclesiae accomodatum antiphonas et responsoria aliaque in supplicationibus decantari solito complectens. Papinutti pozna šteje izdajo 1629. Na knjigo, ki je zdaj v SKL, se je podpisal Hren kot lastnik: Sum Thomae Ep(iscop)is Labacen(sis) 6. Aug. 1604. Nad naslovom je na zgornjem robu zapisal še svoje geslo: Terret labor? Aspire praemium.

²⁵ Prim. J. Gruden, Češčenje presvetega Rešnjega Telesa med Slovenci v preteklih stoletjih, v: Voditelj v bogoslovnih vedah 11/1908, 88-98.

²⁶ Prim. J. G. Thalntischer (= Dolničar), Historia Cathedralis Ecclesiae Labacensis, Ljubljana 1882 (objava rokopisa v SKL), str. 27.

²⁷ Rituale Labacense Ad Usum Romanum accomodatum, Labaci 1706.

²⁸ Agenda... f. IIII-IX.

²⁹ Obred spreveda na praznik sv. Rešnjega telesa, Ljubljana 1922.

³⁰ Slovesni obhod na praznik presvetega Rešnjega telesa, Ljubljana 1930.

³¹ Prim. F. Ušeničnik, Obrednik (op. 7), 120sl. Ko je apostolski vizitator, poreški škof Cesare de Noris, v Ogleju ugotovil, da celo v isti cerkvi uporabljajo različne obredne knjige (rimске in oglejske), je 17. februarja 1595 naročil, da je treba obred poenotiti, in sicer tako, da se vsi ravnajo po častiljivem oglejskem obredu: Ut omnes tam Canonici, quam Mansionarii, aliique ipsius Ecclesiae Ministri, Officii Chori astricti, unum eumdemque in Choro et Ecclesia psallendi ordinem ritumve Aquilejensem teneant (navaja De Rubeis, op. 8, 1117-1118). Na ta odlok so se v Ogleju pritožili apostolskemu sedežu in prosili, naj bi do nove izdaje oglejskega brevirja smeli uporabljati tudi rimskega. To jim je bilo dovoljeno 10. septembra 1585, vendar ponatisa oglejskega brevirja ni bilo. Zanimivo je, da F. Spessot (op. 5) sicer navaja vizitacijo iz leta 1585, a samo tiste stavke, ki tožijo nad neredom glede liturgije, izpušča pa priporočilo, naj poskrbijo za nov natis oglejske liturgične knjige, da bi se mogli še dalje ravnati po oglejskem obredu.

³² Decernimus igitur, ut in tota Aquilejensi provincia... in posterum horae canonicae ex Breviario Romano sub Pio V. edito recitentur...; quod item decernimus in missali, rituali sacramentorum et aliis observandum (navaja F. Ušeničnik po: Mansi, Coll. Conc. 34, 1426).

³³ Navaja F. Ušeničnik (op. 7), 122.

³⁴ Navaja F. Ušeničnik (op. 7), 122.

³⁵ Navaja F. Ušeničnik (op. 7), 123.

³⁶ Navaja F. Spessot (op. 5), ki na str. 6 med nadaljevalci oglejske liturgije omenja tudi slovenske in nemške duhovnike (morda pri tem misli na Ljubljano v 17. stoletju).

³⁷ Glej op. 31.

³⁸ Izdaja 16.9.1517: »spectans ad dominium Oberburg, 1609.«

³⁹ Evangelia inu lystuvi... po stari kerszhanski navadi resdeleni, (Graz) 1612/1613.

⁴⁰ Prim. M. Stepan, Začetki slovenskega tiskanega lekcionarja v dobi reformacije. Tipk. dipl. naloga 1985 v knjižnici TF v Ljubljani.

⁴¹ Navaja F. Ušeničnik (op. 7), 123: *Missali, Breviario et Rituali Romano in divinis officiis, in ceremoniis, in conficiendis et administrandis Sacramentis utatur (clerus), nec Reverendissimus nec dioecesiani praesumant alio uti, sub poena suspensionis a divinis ipso facto incurrenda toties quoties.*

⁴² *Missalia antiqua comburantur*: prim. F. Ušeničnik (op. 7), 124. Ugotovitve v posameznih župnijah so zdaj dostopne v izdaji vizitacijskih zapisnikov tega škofa: A. Lavrič, Ljubljanska škofija v vizitacijah Rinalda Scarlichija 1631-1632, v: AES 12/1990.

⁴³ Iz rokopisnega odloka te sinode navaja F. Ušeničnik (op. 7), 124-125: »Et licet aliquando Ritus Aquileiensis receptus fuerit in dioecesi Labacensi, cum ipsamet Ecclesia Aquileiensis... in concilio Aquileiensi decrevit S. Romanam Ecclesiam Magistrum et Matrem agnoscere etiam in Ritu et ministeriis ecclesiasticis suos omnes ad Breviarium, Missale et Rituale Romanum obligando: non esset conveniens, ut nos Apostolicae Sedi immediate subjecti, retineremus Ritus ab Ordine Romanae Ecclesiae alienos.«

⁴⁴ *Evangelia inu Lystuvi...* po Catoliski vishi, inu po teh ponoulenih Mashnih Bukvah resdeleni, Graz 1672.

⁴⁵ Izdaje pred 1500 našteva: G. Gspan/J. Badalič, *Inkunabule v Sloveniji*, Ljubljana 1957. V št. 146-152 so izdaje iz Rima, Jeruzalema, Ogleja, Padove in Salzburga. Izdaje iz 16. stoletja v NUK so bile tiskane v Salzburgu (1509 in 1518), za dominikance (1595) in za rimski obred pred koncilom (1542) in po njem (1606).

⁴⁶ Opis najdenih fragmentov in rekonstrukcija besedila: M. Smolik, *Le rite de la dédicace de l'Eglise selon le Pontifical de Ljubljana*, Paris 1965 (tipk. magistrska naloga na Institut Supérieur de liturgie), izvod tudi v knjižnici TF v Ljubljani.

⁴⁷ *Pontificale Romanum, Venetiis apud Juntas 1543*. Po bibliografiji tiskanih pontifikalov: M. Klöckener, *Die Liturgie der Diözesansynode, Münster 1986*, 324-329 je to osma izdaja kakega pontifikala. Avtor je ugotovil 11 ohranjenih izvodov (brez našega).

⁴⁸ Lesorezne podobe velikosti 80 x 57 mm so pri vseh obredih, precej je tudi lesoreznic inicialk z vrisanimi osebami (velikost 31 x 31 mm).

⁴⁹ Škof Tavčar je umrl 24. avgusta 1597.

⁵⁰ *Pontificale romanum Clementis VIII Pont. Max. iussu restitutum atque editum Romae MDXCV*. Na naslovni strani je Hren napisal geslo: *Terret labor! Aspice premium. Thomas Nonus Epi(scopus) Labacen(sis) pro usu Eccl(esi)ae suae Cathedralis d(ono) d(edijt) 29 Maij 1599*. Spodaj je lastniški zapis: *Sacristiae Capituli Labacensis s poznejšim žigom: Dompfarre zu Laibach*. Knjiga je bila do leta 1990 pozabljena v omari nad stransko stolniško zakristijo. Takrat sem jo z dovoljenjem stolnega župnika Vinka Veglja očistil in shranil v SKL.

⁵¹ Bakrorezne podobe velikosti 185 x 130 mm so ustvarili različni podpisani avtorji. Vseh je 157, a se nekatere ponavljajo. Inicialke (velikosti 35 x 35 mm) so z rastlinsko motiviko. Tisk je rdeč in črn.

⁵² Prim. M. Benedik, *Iz protokolov ljubljanskih škofov, Protokol 1, 36-128 za leta 1599-1605*, v: AES 6/1984, 7-90 in nadaljevanje za leta 1606-1611, v: AES 10/1988, 7-159. Za preglednico vseh posvetitvenih obredov v letih 1600-1628 prim. tudi: A. Lavrič, *Vloga ljubljanskega škofa Tomaža Hrena v slovenski likovni umetnosti*, Ljubljana 1988, 185-222.

⁵³ Podatki iz knjige A. Lavrič, (op. 49).

⁵⁴ Zapisan v *Dolničarjevi Historia* (op. 25), str. 20:

HAC IN TVMBA
REQVIESCO POST LABORES THOMAS CROEN,
EPISCOPUS LABAC. S. C. M. CONSILIARIVS,
REDEMPTOREM MEVM HIC EXPECTO,
CARNIS RESVRECTIONEM,
ET VITAM VENTVRI SAECVLI. AMEN.
ANNO. M. DC. IX.

⁵⁵ Prav tam, str. 14: »Magnus ille Labacensium Pontifex Thomas Crön... (quidquid enim decoris et rariae, nec non pretiosae sacrae supellectilis obtinuit ecclesia, huic insigni Praesuli debet).« Posamezne predmete opisuje tudi A. Lavrič (op. 49).

France Martin Dolinar

Problem vzgoje duhovnikov kot nosilcev cerkvene prenove

»Po volji, nasvetu in nedvoumnem nagibu vsemogočnega Boga, od katerega prihajajo vsa dobra dela; s pomočjo preslavne Device Marije, zavetnice gornjegrajske cerkve; po nalogah in dolžnostih naše škofovske službe in s pomočjo apostolske oblasti, smo v večjo čast božjo in slavo Deviške Matere ter hvalo naše ljubljanske škofije leta 1605 ustanovili in uredili Marijanski zavod (Collegium Marianum) s ciljem in namenom, da bodo vanj sprejeti kleriki služili Bogu in mu bili v strahu, ponižnosti in vdanosti pokorni in da bi se s hvaležnostjo in dolžnim spoštovanjem marljivo vzgajali v cerkvenih opravilih, da bo mogel vsak, skladno s svojim prizadevanjem, v naši škofiji doseči tiste cerkvene službe, za katere je poklican in se je zanje tudi obvezal.«¹

S temi besedami začenja ljubljanski škof Tomaž Hren (1597/1599- 1630) ustanovno listino Marijanskega zavoda (Collegium Marianum) v Gornjem Gradu. Zavod je bil razdeljen v dva dela, na alumnat, v katerem so se vzgajali pripravniki na duhovniško službo (torej bogoslovci) in kolegij, v katerem so se mladi duhovniki izpopolnjevali za konkretno dušno pastirstvo. Danes bi temu rekli, da je škof Hren zanje ustanovil neke vrste praktično pastoralni letnik.

Vzgoji in izobraževanju duhovnikov je Cerkev vedno posvečala posebno skrb. O tem priča vrsta odlokov in navodil osrednjega cerkvenega vodstva, splošnih in pokrajinskih koncilov in posameznih škofov od Avgušтина (354-430) do danes.² Politične, socialne in gospodarske razmere v posameznih deželah so se seveda nujno odražale tudi v Cerkvi in skorajda neizogibno pogojevale skrb za vzgojo in izobraževanje duhovniškega naraščaja. V pozitivnem pogledu izstopata predvsem dve obdobji: obdobje karolinške renesanse od konca 9. stoletja dalje in obdobje po tridentinskem koncilu (1545-1563), ki je seveda neposredno vplival tudi na cerkvene razmere v notranjeavstrijskih deželah v obravnavanem obdobju. Pri karolinški renesansi je bil poudarek na izobrazbi duhovnikov. Od tod zahteva po šolah pri stolnicah, odličnejših cerkvah in samostanih in po poenotenju učnega programa tudi na področju teologije.³ Pri prizadevanju za katoliško prenovo, kot so si jo zamislili in jo uzakonili koncilski očetje na tridentinskem cerk-

venem zboru, pa je bil večji poudarek na vzgoji duhovniških kandidatov.⁴ Vsaj velik del škofov se je namreč dobro zavedal, da bo učinkovito prenavo katoliške Cerkve mogoče izvesti le z dobrimi in osrednjemu vodstvu Cerkve zvestimi duhovniki. Zato so koncilski očetje in nato koncilski kongregacija v Rimu tako vztrajno zahtevali, da morajo vsi škofje pri svojih stolnih cerkvah ustanoviti semenišča, v katerih se bodo pod njihovim vodstvom vzgajali in izobraževali novi duhovniki. In to le tisti in le toliko, kolikor jih je škof dejansko potreboval za urejeno dušno pastirstvo v svoji škofiji. S tem namenom je »titulus mensae« na tridentinskem koncilu dobil novo veljavo in nov pomen. S poostrenim nadzorom nad stanu primernim vzdrževanjem duhovnikov naj bi v prihodnje preprečevali nastajanje brezposelnega ali slabo plačanega duhovniškega proletariata, ki je v preteklosti Cerkvi povzročil nemalo preglavic in ji jemal ugled.⁵

O izobraževalnem sistemu duhovniških kandidatov v *notranjeavstrijskih deželah* po tridentinskem koncilu je bilo do sedaj že kar nekaj napisanega. Klasično delo na tem področju je še vedno obsežen zbornik, ki ga je leta 1894 izdal Hermann Zschokke z naslovom *Die theologischen Studien und Anstalten der katholischen Kirche in Oesterreich*,⁶ v katerem je podal najprej zgodovinski oris izobraževalnih in vzgojnih ustanov za duhovniške kandidate na ozemlju monarhije od začetkov do konca 19. stoletja. Vrsta sodelavcev pa je nato prispevala še konkretne podatke o semeniščih v posameznih škofijah. Podobno klasično delo je za jezuitski red napisal Bernhard Duhr.⁷ V jezuitskih kolegijih je namreč v času katoliške prenovne študiral vrsta škofijskih duhovniških kandidatov, jezuitska semenišča za revne dijake (*Seminarium pauperum*) pa so postala mnogokje vsaj delno nadomestilo za tridentinsko zahtevo po škofijskem semenišču. Zgodovina jezuitskih kolegijev kot izobraževalnih ustanov katoliške inteligence in duhovniških kandidatov, je v našem prostoru razmeroma že dobro raziskana.⁸ Manj pozornosti je bilo posvečene škofijskim semeniščem kot izobraževalnim ustanovam za škofijske bogoslovce.⁹ Kot primer takšnega semenišča sem si izbral *Hrenov Collegium Marianum v Gornjem Gradu*. Gre nedvomno za poskus vzgojnega (semenišče) in izobraževalnega zavoda ljubljanske škofije, s katerim je škof Hren vsaj delno zadostil koncilskim zahtevam po škofijskem semenišču.¹⁰ To se sicer morda nekoliko razlikuje od podobnih semenišč v ostalih avstrijskih deželah, je pa ljubljanskemu škofu nudilo dvoje: najprej nadzor nad vzgojo in izobraževanjem duhovniških kandidatov in, kar se je Hrenu zdelo enako pomembno, tudi možnost preverjanja njihove usposobljenosti za dušno pastirstvo.¹¹

Korenine Marijanskega zavoda segajo nazaj do ustanovne listine ljubljanske škofije, v kateri je cesar Friderik III. leta 1461 (6. december) določil, da mora ljubljanski škof v ukinjeni, in novoustanovljeni ljubljanski škofiji dodeljeni gornjegrajski opatiji vzdrževati deset do dvanajst redovnikov za potrebe bogoslužja.¹² Isto zahtevo je v potrdilni listini 6. septembra 1462 ponovil tudi papež Pij II.¹³ Zaradi spora, ki je nastal med škofom in benediktinskimi redovniki, ki se niso bili pripravljene popolnoma podrediti škofovi jurisdikciji (saj niti niso smeli voliti opata), je papež Sikst IV. dne 8. aprila 1473 redovno skupnost dokončno razpustil.¹⁴ Namesto nje je na papeževo željo prvi ljubljanski škof Sigismund Lamberg (1463-88) v prostorih nekdanjega samostana nastanil deset do dvanajst škofijskih duhovnikov, ki so opravljali korne molitve in pomagali v dušnem pastirstvu. Istočasno pa so se še naprej

izobraževali in se pripravljali na odgovornejše službe v škofiji. Tako se je rodil Collegium Marianum v Gornjem Gradu. Njegovo neprekinjeno delovanje je izpričano že iz inventarja v primopredajnih zapisnikih ljubljanskih škofov,¹⁵ Ignaz Orožen pa je v svojem delu *Das Benediktiner Stift Oberburg* imenoma navedel 76 duhovnikov, ki so v letih od 1514 do 1615 bivali v tem kolegiju.¹⁶

Iz poročila ljubljanskega škofa Janeza Tavčarja (1580-97) v Rim z dne 27. oktobra 1589 dobimo o tem kolegiju že nekoliko bolj jasno podobo. Tavčar namreč že razlikuje med kolegijem, v katerem je poleg učitelja stanovalo še pet duhovnikov in alumnatom, v katerem se je vzgajalo 16 semeniščnikov. Je pa Tavčar, ki je zelo podpiral izobrazbo svojih duhovnikov, kar devetim bogoslovcem omogočil nadaljnji študij v Gradcu.¹⁷ Zelo verjetno pa je bila vzgoja in program izobraževanja tako alumnov kot kolegiatov v Tavčarjevem času v Gornjem Gradu prepuščena iznajdljivosti in sposobnostim učitelja. To pa seveda ni bilo v duhu odlokov tridentinskega koncila in ni v polnosti zadovoljevalo potreb programa katoliške preнове, ki si je - kot vidimo iz prizadevanj sekovskega škofa Martina Brennerja (1585-1615), lavantinskega škofa Jurija Stobaeja (1584-1618) in obeh ljubljanskih škofov, Janeza Tavčarja in Tomaža Hrena - zastavila visoke cilje.¹⁸ Zato se je Hren odločil zavodu postaviti jasna pravila in mu v posebni inštrukciji začrtati tudi učni program.¹⁹ Tako je postal ustanovitelj, kot je sam večkrat izrecno poudaril, novega zavoda v Gornjem Gradu v skladu z odloki tridentinskega koncila in mu dal ime Collegium Marianum.²⁰

Preden nekoliko podrobneje spregovorimo o samem kolegiju, se vsaj kratko ozrimo na *stanje klera v ljubljanski škofiji* v obravnavanem obdobju katoliške preнове.

Ljubljanska škofija je po Hrenovi navedbi v njegovem poročilu v Rim leta 1616 štela 60.000 prebivalcev. Teritorialno je bila razkosana na več otokov na Štajerskem, Kranjskem in Koroškem. Bila je torej v dobesednem pomenu prava notranjeavstrijska škofija. Cerkevno upravno je bila razdeljena na dva arhidiakonata (Pliberk in Pilštajn) ter tri komisariate (Gornji Grad, Slovenj Gradec in Vransko). Štela je 60 dušnopastirskih postojank, od katerih jih je 40 imelo status župnije. Ljubljanskemu škofu je bilo inkorporiranih 45 dušnopastirskih postojank, stolnemu kapitlju deset in pet ljubljanskemu proštu. V škofiji je delovalo približno 150 duhovnikov.²¹

O duhovnikih ljubljanske škofije je imel že Hrenov prednik Janez Tavčar na splošno zelo dobro mnenje. V svojem poročilu v Rim leta 1589 izrecno poudarja, da je njihovo življenje večinoma v skladu z duhovniško službo in s cerkvenimi predpisi. Dodaja sicer, da ima na deželi še nekaj duhovnikov, ki ne živijo v skladu z idealom, kot ga je za duhovnike začrtal tridentinski cerkveni zbor, vendar jih zaenkrat še ne more umakniti iz župnij, da ne bi njihovih mest zasedli protestantski pridigarji. Vendar upa, da jih bo mogel kmalu nadomestiti z gojenci Marijanskega kolegija iz Gornjega Grada.²² Podobno sodbo je o svojih duhovnikih zapisal škof Hren v svoji relaciji leta 1616.²³ V čem življenje nekaterih duhovnikov ni bilo skladno z odloki tridentinskega koncila, škof Tavčar v svoje poročilo ni zapisal. Iz poznejših napadov graškega nuncija Girolama Portia (1592-1606) na Tavčarjevega naslednika Tomaža Hrena pa lahko sklepamo, da so ti duhovniki živeli v konkubinatu, ki je bil tudi v avstrijskih deželah dokaj razširjen. Oženjenost duhovnikov so v predtridentinski Cerkvi in še dolgo po triden-

tinskem koncilu mnogi smatrali kot stvar, ki ne nasprotuje božjim zapovedim in zato tudi ne more biti v nasprotju s cerkvenimi predpisi. Po obdobju reformacije je jasnost na tem področju prinesla šele potridentska katoliška prenova, do zmage v notranjeavstrijskih deželah pa ji je pripomogla politična rekatalizacija notranjeavstrijskih dežel, ki jo je na prelomu stoletja izvedel graški nadvojvoda Ferdinand II. (1590/95-1637, od 1619 cesar).²⁴

Duhovniki so se *izobraževali na različne načine*. Tudi po tridentinskem koncilu je še bilo možno izobraževanje duhovniških kandidatov pri stolnih in drugih odličnejših cerkvah. Takšna središča so v ljubljanski škofiji izpričana pri ljubljanski stolnici, v Radovljici, v Pilštajnu in v Slovenj Gradcu. Vendar so morali ti duhovniški kandidati pred posvetitvijo opraviti izpit pred škofom, po posvetitvi pa je vsaj Tomaž Hren od njih zahteval enoletno poskusno dobo v Gornjem Gradu.²⁵ Kandidate, ki so bili predvideni za višje službe v škofiji, je že Urban Textor (1543-58) pošiljal k jezuitom v rimski Germanik.²⁶ Mnogi so študirali na Dunaju, po ustanovitvi univerze v Gradcu leta 1585 pa je na tej univerzi²⁷ škof Janez Tavčar za svoje bogoslovce ustanovil kar devet štipendij.²⁸ Z isto prakso je nadaljeval tudi Tomaž Hren, ki je poleg že obstoječih ustanovil še nove štipendije za svoje bogoslovce pri jezuitih v Gradcu in v Ljubljani.²⁹ Od njih si je obetal dobrih duhovnikov za vodilna mesta v ljubljanski škofiji, pa tudi profesorjev za šoli v Ljubljani in v Gornjem Gradu. Zato mu je bilo tudi tako hudo, če se niso vrnili v svojo škofijo in je v ta namen prosil za posredovanje celo papeža v Rim.³⁰

Nove možnosti na področju izobraževanja so nudili seveda jezuitski kolegiji, ki so bili ustanovljeni leta 1551 na Dunaju, leta 1562 v Innsbrucku, leta 1573 v Gradcu, leta 1585 v Leobnu, leta 1597 v Ljubljani, leta 1604 v Celovcu, leta 1615 v Gorici, leta 1619 v Trstu in leta 1620 v Judenburgu.³¹

Poleg izobrazbe pa je zlasti Tomaž Hren zelo poudarjal tudi vzgojo duhovnikov. Obe smernici je jasno zapisal v *pravila Marijanskega kolegija* v Gornjem Gradu.³² V teh pravilih svari svoje bogoslovce in duhovnike pred površnostjo, veseljačenjem, pijančenjem in obiskovanjem neprimernih krajev. Prepoveduje jim prenočevanje zunaj kolegija in jih svari pred javnim pohujšanjem. Kot se spodobi pravim sinovom Marijanskega kolegija, pravi Hren, naj živijo v medsebojni slogi, ljubezni in miru in naj bodo v vsej skromnosti poslušni njim, ki jim jih je postavil za predstojnike.

V *posebni inštrukciji* pa je Tomaž Hren podrobno razvil program izobraževanja v Marijanskem kolegiju.³³ Ta je bil razdeljen na dva dela, in sicer na osebno ascetično vzgojo in na praktično pastoralni del. V prvem delu je bila na prvem mestu *molitev*. Pripravnike za duhovništvo je potrebno naučiti, da bodo brevir molili pazljivo, počasi in natančno. Poleg brevirja je bogoslovce in duhovnike potrebno navaditi tudi na vsakdanjo jutranjo in večerno molitev.

Na drugo mesto je Tomaž Hren uvrstil *pripravo na mašo* in zahvalo po njej. Te naj duhovniki nikoli ne opuste, iz spoštovanja do najsvetejšega zakramenta pa naj jo vedno opravijo kleče. Hren je hotel doseči predvsem pravilno usmerjenost življenja svojih duhovnikov, ali kot je zapisal v četrti točki inštrukcije: »poboljšanje in obnovitev čistosti, v treznosti in duhovniški skromnosti, da bo tvoja služba v vsem všeč Bogu«. Zato svojim duhovnikom tudi priporoča tedensko spoved in še posebej seveda pred velikimi prazniki.

V drugem, praktično pastoralnem delu, je Hren na prvo mesto postavil *pridigo*. V povezavi z njo priporoča Hren svojim duhovnikom zlasti študij Svetega pisma in cerkvenih očetov. Praktične vaje so imeli duhovniki v gornjegrajskih cerkva³⁴ in v obeh bližnjih romarskih središčih, pri Novi Stifiti in pri Svetem Frančišku v Stražah (danes Radmirje).³⁵ Na pridigo naj se duhovnik pripravlja kleče z molitvijo. Pri tem citira Hren Jezusove besede iz evangelija: »Brez mene ne morete ničesar storiti« in na drugem mestu: »...jaz pa bom dal vašim ustom modrost, ki se ji ne bodo mogli ustavljati vaši nasprotniki. Ne boste namreč govorili vi, ampak Sveti Duh je, ki bo v vas govoril.« Pri vsaki pridigi, poudarja škof Hren, naj duhovnik pazi predvsem na štiri stvari. Najprej naj ljudem približa kreposti, ki naj jih posnemajo. Seznanani naj jih z napakami, ki se jih morajo varovati. Opozori naj jih na kazni, zlasti na nevarnost večne pogubitve zaradi težkih grehov. Končno pa naj jim oriše še nebeško slavo, ki jo je Bog obljubil svojim svetim. Pridige naj bodo kratke in jasne (navodilo, na katerega bi kazalo opozoriti tudi danes prenekaterega duhovnika). Duhovnik naj govori vztrajno, razumljivo in plastično, da ga bodo ljudje razumeli in mogli pazljivo spolnjevati to, kar jih uči (člena 5. in 6.). V devetem členu pa je še posebej rečeno, naj duhovnik temeljito preišče, kakšne pregrehe in razvade so se razpasle med njegovimi verniki in tem razvadam nato večkrat posveti celo pridigo, zlasti če se je po župniji razpaslo pijančevanje, nečistost in preklinjanje. Glede pridige velja na tem mestu še posebej poudariti, da so vsi vizitatorji v tem času postali pozorni, kako dobri in načitani pridigarji so bili duhovniki na Kranjskem.

S pridigo je tesno povezana *kateheza*. Ta mora biti v slovenskem jeziku. Škof Hren je svojim duhovnikom poleg malega katekizma, ki ga je sam prevedel v slovenščino, priporočal, naj ljudstvo nauče slovenskih pesmi in molitev. Zlasti jim priporoča molitev petega rožnega venca. Petje rožnega venca, kot je v navadi v Gornjem Gradu, je zlasti primerno pri procesijah in romanjih, da bi na ta način preprečili neprimerno žlobudranje in klepet.

Glavni del inštrukcije je nato posvečen *zakramentom*. Pri delitvi zakramentov naj se duhovniki drže gornjegrajskih navad, pravi Hren. Gre za očiten poskus poenotenja obredov po celi škofiji, v kateri so se še vedno mešali vplivi Ogleja, Salzburga in deloma hrvaških škofij. Pri *evharistiji* inštrukcija določa, naj duhovnik pred obhajilom vedno na glas moli slovensko splošno spoved, da jo bodo vsi slišali in se je naučili. Hren vedno znova poudarja, naj duhovnik moli skupaj z ljudstvom v narodnem jeziku. V znak spoštovanja do najsvetejšega zakramenta naj pri obhajilu gori na oltarju več sveč, kot sicer pri drugih svetih opravilih. Podrobna so tudi navodila glede patene in zvonjenja pri obhajilu.

Več pozornosti je v inštrukciji posvečeno *zakramentu svete spovedi*. Najprej je kratko, vendar zelo konkretno povzeta spovedna praksa in kazuistika tedanjega časa. Zdi se, kot da bi bral napoved predavanj iz moralke na teološki fakulteti. Duhovnik naj spovedanca sprašuje po vrstnem redu božjih in cerkvenih zapovedi. Diskretno in kar se da spoštljivo naj ga vpraša po številu grehov, tudi kolikokrat je bil npr. vinjen, je preklinjal, kolikokrat je ponovno padel in podobno. Zveličavno pokoro naj duhovnik spovedancu naloži skladno s težo krivde v obliki posta, miloščine ali molitve. Obrazec odveze naj bere iz knjižice ali listka in to počasi, natančno,

razločno in razumljivo. Pridržane primere, od katerih navaden duhovnik ne more odvezati spovedanca, naj takoj posreduje škofu. V inštrukciji so ti pridržani primeri tudi izrecno navedeni,³⁶ da bi jih imel duhovnik vedno pri roki. Sploh pa naj se duhovnik v vsakem dvomnem primeru takoj obrne na svojega škofa.

Zadnji del pastoralno praktičnega dela inštrukcije je posvečen *administrativnemu in gospodarskemu vodenju župnije*. O ekonomiji in vzdrževanju cerkvenih stavb morajo duhovniki voditi natančno in skrbno evidenco, ki jo bo ob priliki (redno ob vizitaciji) škof pregledal in se tudi pozanimal, kako ravnajo duhovniki s svojimi dohodki.

Da je bil Collegium Marianum v Gornjem Gradu tudi izobraževalna ustanova, najlepše dokazuje njegova *knjižnica*. O njenem obstoju in o Hrenovi skrbi za nabavo knjig imamo v Kapiteljskem arhivu v Ljubljani veliko poročil.³⁷ Leta 1655 pa jo je natančno popisal ljubljanski generalni vikar Filip Terpin.³⁸ Terpin je knjige v katalogu razvrstil v petnajst skupin in sicer: Sveto pismo (19 naslovov), patristika (53 naslovov), kazuistika (39 naslovov), pridige (77 naslovov), teologija (31 naslovov), razlaga Svetega pisma (93 naslovov), civilno in cerkveno pravo (159 naslovov), kontroverze (159 naslovov), filozofija (55 naslovov), medicina (19 naslovov), duhovna literatura (47 naslovov), cerkvena (41 naslovov) in svetna zgodovina (99 naslovov), humanistika (149 naslovov) in na koncu še seznam knjig, ki niso več v uporabi (kot npr. stari rokopisi, oglejski, pasavski in madžarski misal in podobno, skupaj 9 naslovov). V seznamu navaja Terpin 994 naslovov. Mnoge knjige so bile v knjižnici v več zvezkih ali v več primerkih. Na knjige, ki so bile nabavljene v Hrenovem času, moremo vsaj deloma sklepati po avtorjih. Hren je namreč sodobno knjižno produkcijo skrbno spremljal in očitno tudi zelo dobro poznal. V njegovi zapuščini je npr. med drugim ohranjen obsežen tiskan seznam knjig, ki so izšle od jeseni 1610 in so bile predstavljene na postnem (knjižnem) sejmu v Frankfurtu leta 1611.³⁹ Prenekatero navedeno delo pa najdemo tudi v knjižnici gornjegrajskega Marijanskega kolegija.

Z Marijanskim kolegijem v Gornjem Gradu, ki je imel svojo lastno teološko šolo in s *semeniščem pri ljubljanski stolnici*, ki je bilo le neke vrste internat z internim poukom nekaterih predmetov, je škof Hren svoj namen očitno dosegel. Imel je dovolj in dobrih duhovnikov.⁴⁰ Semenišču v Ljubljani, kot Hren večkrat imenuje šolo pri ljubljanski stolnici, bi bilo potrebno posvetiti posebno predavanje. Nekaj podatkov o njej nam nudijo dekreti Carcanove apostolske vizitacije iz leta 1621.⁴¹ Točke, ki se v tej vizitaciji nanašajo na semenišče in njegova pravila, so leta 1666 ponovno prepisali v drugi zvezek kapiteljskega protokola, kar pomeni, da je semenišče dejansko tudi delovalo. Duhovniški kandidati so obiskovali pouk v jezuitskem kolegiju, doma pa so jih privatno poučevali še cerkveno petje in cerkvene obrede.⁴²

Da se je stanje glede *življenja in izobrazbe duhovnikov* v Hrenovem času bistveno izboljšalo, priča tudi Hrenov naslednik, nekdanji tržaški škof Rinaldo Scarlichi (1630-40). V svojem poročilu v Rim leta 1633 namreč ostro kritizira svojega prednika, češ, da je ob svojem prihodu v Ljubljano našel škofijo v popolnem razsulu, da Hren mnogih duhovnikov ni nikoli vizitiral in da so zaradi tega bili v ljubljanski škofiji duhovniki nevredni in neizobraženi.⁴³ Istočasno pa so v isti Relatio ad Limina in še bolj v naslednji

leta 1638 Scarlichija polna usta hvale, kako vzorno da je uredil svojo škofijo, kako dobre in sposobne duhovnike da ima.⁴⁴ In to škof, ki je prišel v Ljubljano že bolan in je praktično vsa svoja škofovska opravila prepustil svojemu pomožnemu škofu Mihaelu Kumarju, pl. Chumbergu, enemu največjih spletkarjev v duhovniških vrstah v tem času v ljubljanski škofiji.⁴⁵

S tem v zvezi je potrebno povedati še nekaj besed o *verodostojnosti vizitacijskih poročil* oglejskega patriarha Francesca Barbara iz leta 1593 in seveda poročil in pisem Hrenovih nasprotnikov v Rim.

Paziti moramo že na strukturo vizitacijskega zapisnika nekega škofa o stanju v kaki škofiji in njegovega poročila v Rim. Ta poročila namreč ne odsevajo dejanskega stanja v škofiji, ampak prinašajo samo tisto, kar je škof tisti trenutek moral videti na določeni župniji in o tem na podlagi predpisanega vprašnika nato poročati v Rim. Rim pa so seveda zanimala predvsem odstopanja od tridentinskih norm. Zato je vse te podatke nujno potrebno relativirati. Število duhovnikov, ki so npr. živeli v konkubinatu, je nujno potrebno soočiti s skupnim številom duhovnikov v neki škofiji. Naj navedem en sam primer. Leta 1616 je delovalo v Dolenjskem arhidiakonatu 80 duhovnikov, konkubinata pa sta bila obtožena le dva. V ustrezni dokumentaciji, ki se je o tem ohranila, pa je o konkubinatu govora na skorajda sto straneh.⁴⁶

Še posebej moramo biti previdni pri poročilih oglejskih patriarhov v Rim.⁴⁷ Za njih so bila poročila v Rim o stanju v oglejskem patriarhatu istočasno tudi politično orožje proti habsburškim vladarjem. Habsburški vladarji so namreč prepovedovali patriarhom kot eksponentom Beneške republike dostop na avstrijsko ozemlje in oteževali, če že ne onemogočali duhovnikom z avstrijskega dela patriarhata stike z njihovim ordinarijem. Ta je namreč imel svoj sedež na ozemlju Avstrijcem sovražne Beneške republike. Zato so vsa poročila oglejskih patriarhov v Rim pisana izrazito črno-belo. V beneškem delu patriarhata je versko in cerkveno življenje cvetoče in v najlepšem redu, v habsburškem, kamor že desetletja in stoletja patriarhova noga ni stopila, pa je vse narobe. Patriarhov namen je bil očiten: vplivati na papeža, da bo od avstrijskega vladarja zahteval nemoten stik duhovnikov z njihovim škofom in obratno. V tem pogledu tudi Francesco Barbaro ni nobena izjema.⁴⁸ Nekaj tega ozadja je čutiti tudi v inštrukciji papeža Klemenca VIII. za obnovo katoliške vere na Štajerskem, Koroškem in Kranjskem z dne 13. aprila 1592.⁴⁹ Še bolj problematična pa so glede verodostojnosti seveda poročila Hrenovih nasprotnikov v Rim.

To sta bila predvsem graški nuncij Girolamo Portia (1592-1606), ki si je močno želel postati tržaški škof in njegov prijatelj Ursinus De Bertis da Tapogliano, prošt v Dobrli vasi, ki je za Tavčarjem kandidiral za ljubljanskega škofa. Portia svojega namena ni dosegel, De Bertis pa le deloma, s tem, da je leta 1597 postal tržaški škof (do 1620). Portijeve in De Bertisove obtožbe Hrena so bile tako podle in tako perverzne, da so postale sumljive celo kuriji v Rimu in nadvojvodi v Gradcu, ki sta vendarle zaupala Hrenu in proti njemu nista izvajala sankcij ali ga celo odstranila iz škofije. Senco suma in nezaupanja do Hrena pa so ta huda obrekovanja nedvomno pustila pri naslednjih graških nuncijih, zlasti Giovanniju Battisti Salvagu (1606-1610) in pri apostolskem vizitatorju Fr. Sikstu Carcanu. Dejstvo, da Girolamo Portia ni dosegel nobenega svojih ciljev, je več kot zgovorno. Je pa do skrajnosti zagrenil življenje ljubljanskemu škofu Tomažu Hrenu, v

katerem je videl glavno oviro za doseg svojih ciljev.⁵⁰ V to umazano igro proti škofu Hrenu se je vsaj v začetku dal vplesti tudi apostolski vizitator Sikst Carcanus leta 1620. Ko človek danes bere *dokumentacijo* k Acta Visitationis Apostolicae Dioecesis Labacensis anno 1620 factae,⁵¹ mu postane popolnoma jasno, da je Carcanus namenoma iskal zgolj nepravilnosti v ljubljanski škofiji in jih nato posploševal, da ne bi prišla do izraza tudi druga, prevladujoče pozitivna stran ljubljanske škofije. Tako npr. Carcanus v 7. točki Hrenu očita, da v Ljubljani ni ustanovil bogoslovnega semenišča, kot mu je leta 1608 ukazal nuncij Salvago. V osmi točki mu očita, da med duhovniki v Gornjem Gradu vlada nered glede discipline, slabo pa da je zanje poskrbljeno tudi v materialnem oziru. Prav tako očita Hrenu, da v Gornjem Gradu ni nastavljal nobenega magistra, ki bi tam bogoslovce in duhovnike poučeval kazuistiko (casus conscientiae). V 15. točki obsoja Carcanus nered glede zakramentov in zakramentalov. Namesto rimskega je marsikje v veljavi še vedno oglejski ali salzburški obrednik. Dalje očita Hrenu (člen 17), da posveča duhovnike iz drugih škofij še vedno brez ustrezne odpustnice pristojnega ordinarija (litterae testimoniales) in da je med njegovimi duhovniki še vedno nekaj konkubinarjev (člen 19).

Večina teh očitkov je nastala za vizitatorjevo delovno mizo pod vplivom obtožb Hrenovih nasprotnikov, med katerimi so odločilno vlogo odigrali graški nunciji. Pri svojih obiskih ljubljanske škofije leta 1620 pa je Carcanus postal pozoren na zlonamernost teh obtožb in je celotno dokumentacijo o Hrenu še enkrat podrobno proučil. Zato je tudi tako dolgo odlašal z *objavo dekretov apostolske vizitacije* (še leta 1621). V teh dekretih je Sikst Carcanus moral priznati, da je Hren v danih okoliščinah opravil izjemno delo. V drugem delu svojega uradnega poročila je Carcanus o Hrenu napisal pravi slavospev, ki bi ga brez kritičnega branja prvega dela tega poročila le težko razumeli. Carcanus med drugim pravi, da je Hren prednjačil z zgledom svoje pobožnosti in da je ljudstvo vzgajal tudi preko tiskanih knjig, ki jih je sam prevedel v slovenski jezik.⁵² Posebej mu šteje v dobro, da je zlasti slovensko kmečko ljudstvo vzgojil v zvestobi Svetemu sedežu, v gorečnosti pri izvrševanju cerkvenih obredov in prejemanju zakramentov. Carcanus sicer tega izrecno ne pove, vendar je zaključek na dlani: Hren vsega tega ne bi zmogel, če ne bi imel na voljo tudi že dobrih, gorečih in Cerkvi vdanih škofijskih duhovnikov.

Za obdobje katoliške preнове radi poudarjamo vlogo novih redov, v slovenskih deželah zlasti jezuitov in kapucinov. Ti so v tem času nedvomno odigrali pomembno vlogo pri prenovi Cerkve. Ne smemo pa spregledati, da so jezuiti delovali s svojimi kolegiji predvsem v večjih, še najraje kar v deželnih glavnih mestih. Kapucini so kot ljudski misijonarji odšli tudi na deželo. V župnijo pa so kot misijonarji lahko prišli le, če jih je tja povabil župnik. Vabili pa so jih predvsem tisti duhovniki, ki so bili tudi že sami zavzeti za katoliško prenovu. Pravi nosilci katoliške preнове na deželi so bili vsaj pri nas prvenstveno škofijski duhovniki. Katoliška prenova je med ljudstvom zaživela še le takrat, ko so jo ljudje začutili pri svojem neposrednem dušnem pastirju. Teh pa, kot smo videli ob koncu 16. in v prvi polovici 17. stoletja v ljubljanski škofiji ni manjkalo. Ni manjkalo predvsem po zaslugi obeh ljubljanskih škofov, Janeza Tavčarja in Tomaža Hrena in njegovega Marijanskega kolegija v Gornjem Gradu, ki mu je prav Hren dal jasen cilj in trdno strukturo.

¹ Fundatio alumnatus Oberburgensis 1605, v: Nadškofijski arhiv Ljubljana, Kapiteljski arhiv (citirano: NŠAL, KAL) NŠAL, KAL 122/9. Dokument je z nekaj napakami objavil Ignaz OROŽEN, *Das Dekanat Oberburg* (Das Bisthum und die Diözese Lavant, II. Theil), Marburg 1877, 54-56 (citirano: Ignaz OROŽEN, n. d.); prim. tudi Metod BENEDIK, *Teološki študij na Slovenskem* (Zbornik ob sedemdesetletnici Teološke fakultete v Ljubljani 1919-1989), v: *Bogoslovni vestnik*, 50 (1990) 13-15.

² O vzgoji in izobraževanju duhovnikov, zlasti po tridentinskem cerkvenem zboru (1545-1563), je bilo razmeroma veliko napisanega. Naj omenim le dve deli, ki nam nudita sistematičen pregled prizadevanja cerkvenih oblasti za vzgojo in izobraževanje duhovniških kandidatov skozi zgodovino. To sta zbirka dokumentov nizozemskega jurista in profesorja cerkvenega prava na louvenski univerzi Van Espena (Zegeri Bernardi VAN ESPEN, *Jus Ecclesiasticum universum caeteraque scripta omnia decem tomis comprehensa*, Tomus secundus, Venetiis 1781, 119-125) in seveda za naše dežele še posebej dragoceno delo, ki ga je uredil Herman ZSCHOKKE z naslovom *Die theologische Studien und Anstalten der katholischen Kirche in Österreich*, Wien-Leipzig 1894. Obsežen izbor literature s tega področja glej pri: Jean DELUMEAU, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris 1971 (v italijanskem prevodu *Il cattolicesimo dal XVI al XVIII secolo*, Milano 1976), dober pregled problematike pa v: *Reformation, Katholische Reform und Gegenreformation* (Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. Hubert JEDIN, Band IV.), Freiburg 1967; Paolo PRODI - Peter JOHANEK, *Strutture ecclesiastiche in Italia e in Germania prima della Riforma* (Annali dell'Istituto storico italo germanico, Quaderno 16), Bologna 1983; za razmere na Slovenskem v povezavi z vesoljno Cerkvijo Jožef GRUDEN, *Vzgoja in izobrazba duhovščine na Slovenskem v srednjem veku*, v: *Katoliški obzornik*, 6 (1902) 236-246 (NB! članek je v drugem delu revije. Po str. 288 se namreč ponovi štetje od strani 193 dalje); Josip PAVLICA, *Stoletje pred reformacijo*, v: *Katoliški obzornik*, 6 (1902) 49-62; Metod BENEDIK, n. d., 9-22.

³ *Karolingische Renaissance*, v: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Band 5, Freiburg 1960, 1377-1379; Joseph Michael HEER, *Ein karolingisches Missions-Katechismus. Ratio de cathecisandis Rudibus und die Tauf-Kathechesen des Maxentius von Aquileia und eines Anonymus im Codex Emmeram XXXIII. sec. IX.*, Freiburg/B. 1914 (*Biblische und patristische Forschungen*, 1).

⁴ Hubert JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient*, Band IV/2, Freiburg 1976.

⁵ Weihetitel, v: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Band 10, Freiburg 1965, 983-984; Karl AMON, *Die Weihregister und ihre Aussage*, v: Ferdinand HUTZ, *Die Weihregister der Seckauer Bischöfe vor der Reformation 1425-1507* (Quellen zur geschichtlichen Landeskunde der Steiermark, IX. Band, Graz 1988, XVII - XXXI).

⁶ Wien - Leipzig 1894.

⁷ Bernhard DUHR, *Geschichte der Jesuiten in den Länder deutscher Zunge*, 4. Bände, Freiburg 1907-1928; Isti, *Die Studienordnung der Gesellschaft Jesu*, Freiburg 1896.

⁸ Polog Duhrovega klasičnega dela (glej opomba 7) za Ljubljano France M. DOLINAR, *Das Jesuitenkolleg in Laibach und die Residenz Pleterje 1597-1704*, Ljubljana 1976. V zborniku *Jezuiti na Slovenskem* (Redovništvo na Slovenskem, št. 3), Ljubljana 1992 predvsem prispevka Pietro ZOVATTO, *Jezuitski kolegij v Trstu*, 235-254; Luigi TAVANO, *Vrnitev jezuitov v Gorico 1866-1918*, 275-284; Za kolegije v današnji Avstriji Johann RAINER, *Katholische Reform in Innerösterreich*, v: *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte*, Band 84, Heft 1-4, 1989, 258-269; Isti, *Anfänge einer Universität Klagenfurt im 17. Jahrhundert*, v: *Die Landeshauptstadt Klagenfurt aus ihrer Vergangenheit und Gegenwart*, Band I., Klagenfurt 1970, 310-332; Johan RAINER-Sabine WEISS, *Zu den Anfängen einer Universität Klagenfurt*, v: *Carinthia I.*, 160 (1970) 876-890.

⁹ Johann RAINER, *Zur Ausbildung der Kärntner Priester vornehmlich im 16. und 17. Jahrhundert*, v: *Carinthia I.*, 160 (1970) 858-875; Jakob OBERSTEINER, *Zur Geschichte des alten Klagenfurter Priesterhauses*, v: *Carinthia I.*, 160 (1970) 541-462.

¹⁰ »Alumnos ex constitutione Sacri Concilii Tridentini et plures quam a Sixto V. praedecessori meo bonae memoriae reverendissimo domino Joanni episcopo Labacensi erant iniuncti, passim hinc inde Labaci, Viena, Graetii in collegiis et publicis studiis, propriis sumptibus sustento. Aliosque seminaristas ex bonis sacerdotum defunctorum in idipsum pie ac sponte relictis, alere soleo. Quin etiam Oberburgi in consueta episcoporum Labacensium residentia, collegium Marianum pro clericis instruendis postquam in litteris solida fundamenta iecerint, donec apti ad curam animarum evadant, a me erectum est. In qua praeter reliquos sacerdotes, qui sacra omnia ex foundationis instituto perficiunt, pro varietate temporum et necessitate ecclesiarum, octo vel novem, aliquando plures, aliquando pauciores, debitis ac sufficientibus necessariis providentur et curantur«. Procuratoris instructio pro visitandis Liminibus Apostolorum 4 julii 1608, v: NŠAL, KAL 12/5 in 57/17.

¹¹ NŠAL, KAL 40 (Hrenove sinode od 1603 dalje). Med dokumentacijo o Carcanovi vizitaciji v nekem dokumentu Hren izrecno pravi, da nikogar ne posveti za duhovnika in mu ne podeli jurisdikcije, če ni pred tem uspešno opravil predpisanega izpita. Prim. tudi NŠAL, *Protocollum capituli Labacensis*, vol. II., fol. 3.

¹² »Praesertim quod in eodem monasterio decem aut duodecim monachi reformati teneantur«, v: *Zgodovinski zbornik*, št. 2/1888, kol. 18.

¹³ «...ex qua prior per ipsum episcopum instituendus, et pro solo eius nutu destituendus, ac decem vel duodecim monachi dicti ordinis sancti Benedicti in eodem monasterio in Obernburg sub regulari observantia commorari et perpetuo manere seque decenter sustentare valeant...» v: *Zgodovinski zbornik*, št. 8/1890, kol. 116.

¹⁴ Ignaz OROŽEN, *Das Benediktiner-Stift Oberburg* (Das Bisthum und die Diözese Lavant, II. Theil), Marburg 1876, 208-214.

¹⁵ V Nadškofijskem arhivu v Ljubljani (NŠAL) so v zbirki ŠAL, Inventarji, za naše obdobje ohranjeni naslednji primopredajni zapisniki: 1558 (Textor-Seebach), 1597 (Tavčar-Hren), 1630 (Hren-Scarlich), 1641 (Scarlich-Buchheim). Ostali primopredajni zapisniki so ohranjeni med gradivom kapiteljskega arhiva (KAL).

¹⁶ Ignaz OROŽEN, n. d. 76.

¹⁷ »In ecclesia mea iam dicta (Labacensis), praeter quatuor illos canonicorum vicarios seu mansionarios, duos alo sumptibus meis capellanos, qui curam exercent animarum, itemque ludimagistrum, cantorem et sex alumnos seu scholares, qui omnes scholae musicae et ecclesiae incumbunt. In residentia vero mea Oberburgensi habeo idem praestantes sacerdotes quinque, ludimagistrum cum sexdecim scholaribus in seminario. Graecii autem in collegio Societatis Jesu tres, et extra collegium sex allumni literis operam dant, quibus quotannis sumptos impendo necessarios, hunc maximae ob finem, ut, doctrina et religione sufficienter instructi, possint aliquando ad curam ecclesiarum mearum promoveri«. Poročilo ljubljanskega škofa Janeza Tavčarja papežu Sikstu V. z dne 27. oktobra 1589, v: *Archivio Segreto Vaticano, Congregazione del Concilio, Relationes ad Limina, Labacum* (citirano: ASV/Relationes). Prim. tudi NŠAL, KAL 57/4. Objava: France M. DOLINAR, *Zapisi škofa Janeza Tavčarja o stanju v ljubljanski škofiji* (*Acta Ecclesiastica Sloveniae*, št. 3), Ljubljana 1981, 70-71.

¹⁸ Prim. Metod BENEDIK, *Protireformacija in katoliška prenova*, v: *Zgodovina Cerkev na Slovenskem*, Celje 1991, 113-152; Isti, *Cerkvene razmere na Slovenskem ob prihodu jezuitov* (Redovništvo na Slovenskem, št. 3), Ljubljana 1992, 13-29; France M. DOLINAR, *Cerkveni in politični okvir delovanja jezuitov na Slovenskem v 17. in 18. stoletju* (Redovništvo na Slovenskem, št. 3), Ljubljana 1992, 36-42.

¹⁹ *Instructio alumnorum Oberburgensium*, v: NŠAL, KAL 122/9; objava: Ignaz OROŽEN, n. d. 54-56.

²⁰ V osnutku svojega poročila iz leta 1606 ali 1607 je škof Hren zapisal: »Ad haec seminarium alumnorum aliquot in praefato collegio (sicut in Graecensi idem melior) post studia absoluta clericantium in perpetuum fundavi collegium porre Marianum in mea residentia episcopali pro executio clericorum et novellorum sacerdotum, antequam mittantur ad curam animarum.« (KAL 12/3).

V poročilu, ki ga je 4. julija 1608 poslal v Rim, je gornji tekst nekoliko preoblikoval. Prim. op. 10.

Kolegija v Gornjem Gradu se je Hren dotaknil tudi v pismu papežu Pavlu V. z dne 24. novembra 1609, v katerem govori o duhovnikih »ex Collegio meo Mariano, nuper in hac Obernburg et antiqua episcopali residentia anno 1605 pro clericorum huius dioecesis seminario erecto, ad usum et consolationem militum praesidianorum ex propriis fundavi«. Glej: Josip TURK, *Breve Pavla V. Tomažu Hrenu z dne 27. novembra 1609* (Bogoslovna akademija, XI.), Ljubljana 1930, 85.

Podobno razliko opazimo tudi pri Hrenovem poročilu nunciju v Gradec 25. julija 1616, kjer je o Marijanskem kolegiju v Gornjem Gradu med drugim zapisal: »Collegium porro Marianum in mea residentia episcopali pro exercitio clericorum et novellorum sacerdotum antequam mittantur ad curam animarum... institui et apparavi.« (KAL 57 brez oznake med številčkama 25 in 26).

V svojem poročilu v Rim 1. septembra 1616 pa je škof Hren tudi glede Marijanskega kolegija v Gornjem Gradu bolj zgovoren: »Oberburgum, olim monasterium benedictinorum, nunc... eorum loco habitis sacerdotibus, ac seminario clericorum pro tota dioecesi, collegiata Mariana ecclesia, ac residentia episcopalis, quasi in centro episcopatus totius sita est. Hic novitii ac tyrones clerici in Collegio Mariano in sacris ritibus, caeremoniis ac concionibus, ad curam animarum exercendum instruuntur.« (ASV, Relationes).

²¹ Relatio ad Limina z dne 1. septembra 1616, v: ASV, Relationes; NŠAL, KAL 57 (brez oznake med številkami 25 in 26); France M. DOLINAR, *Visitationes ad Limina et Relationes de statu Ecclesiae ljubljanskih škofov od Tavčarja do Missie*, v: Bogoslovni vestnik, 39 (1979) 193-215 (citirano: DOLINAR, *Visitationes Tavčar-Missia*); Anton JELLOUSCHEK, *Bericht Bischofs Thomas Chrön an Papst Paul V. über den Zustand der Laibacher Diözese*, ddo. Graz 22. Juni 1616, v: *Mittheilungen des Historischen Vereins für Krain*, 9 (1854) 45-47.

²² »Canonici et reliqui sacerdotes labacensis ita sunt a me reformati, ut nihil quoad morum, honestatem et vitae ecclesiasticae disciplinam offendat, quantum scire licet, illis qui in officio sunt, obiici nunc possit.« In nekoliko dalje: »Extra vero civitatem in Carniola et Styria habet episcopus et capitulum ad quadraginta ferme parochias, quarum pastores seu parochi, maiori ex parte sunt reformati et honeste religioseque vivunt, eaque faciunt, ad quae ratione maioris (v KAL muneris) iniuncti cum satisfactione plebeculae tenentur. Licet nonnulli ex reliquis reformari hoc temporis non possint, ne his sublatis, haeretici eorum loca et ecclesias invadant. Qua de causa ita tolerantur, donec ex supradictis meis alumnis et aliunde sufficientes, idoneique eligantur, qui cum tempore in earum loca subrogari valeant.« Relatio ad limina ljubljanskega škofa Janeza Tavčarja papežu Sikstu V. z dne 27. oktobra 1589, v: ASV, Relationes; NŠAL, KAL 57/4; objava: France M. DOLINAR, *Zapisi škofa Janeza Tavčarja o stanju in ljubljanski škofiji (Acta Ecclesiastica Sloveniae, št. 3)*, Ljubljana 1981, 71-73; Isti, *Visitationes Tavčar – Missia*, 202-205.

²³ »In reliquis parochiis huius meae dioecesis per Styriam, Carinthiam et Carniolam haereditarius serenissimi archiducis nostri ducatus, sparsim situates, et ad numerum LX ascendentibus, boni utique, pii ac reformati sacerdotes, eodem ritu et fervore, cultum divinum, sacra conciones, et catechistica doctrinam, libellis slavici a me in rem factis typisque excusis, ex synodali constitutione ac praecepto pie peragunt«. Neditiran osnutek Hrenovega poročila v Rim leta 1606 ali 1607, v: NŠAL, KAL 12/3.

²⁴ France M. DOLINAR, *Cerkveni in politični okvir delovanja jezuitov na Slovenskem v 17. in 18. stoletju (Redovništvo na Slovenskem, št. 3)*, Ljubljana 1991, 36-42.

²⁵ NŠAL, *Protocollum capituli Labacensis*, vol. 2, fol. 3.

²⁶ Peter SCHMIDT, *Das Collegium Germanicum in Rom und die Germaniker*, Tübingen 1984. Za nas je zlasti dragocen abecedni seznam germanikarjev, objavljen v dveh delih, za leta 1552-1798 na str. 217-321 in za leta 1818-1914 na str. 321-346. V tem seznamu imamo prvič imenoma navedene vse študente v Germaniku tudi z ozemlja današnje Slovenije.

²⁷ Primož SIMONITI, *Humanizem na Slovenskem*, Ljubljana 1979, 113 in naslednje.

²⁸ Prim. opomba 17.

²⁹ Hrenovo poročilo v Rim z dne 19. marca 1629. Prim. France M. DOLINAR, *Visitationes Tavčar-Missia*, 214-215.

³⁰ »Unicum restat Suae Sanctitati proponendum: ego, ut superius dictum est, in eum finem Collegium Marianum clericorum Oberburgi erexi, ut alumni mei in sacris optime ac rite instruantur, quibus erudiendis soleo doctores et magistros, qui curam animarum mecum sustinent proficere. Sed postquam aliqui eorum bene sibiipsis instructi videntur, quamprimum ad sacerdotium perveniunt, absque omni causa et impetrata venia (quoddam a paucis abhinc annis quatuor in hoc genere discoli, licet multis episcopatus huius sumptibus, annis quam pluribus in scholis ad clericatum et istius labores ecclesiae alerentur, inde sua faede relicta statione, excussoque obedientiae iugo aufugerunt) clamque discendentes, ad alias se dioecesis sine testimonialibus conferunt, et quando illos revoco, ab earunden antistitibus, praeter meam voluntatem recipiuntur, retinentur ac foventur. Quod et sacro concilio tridentino contrarium est, et aequitati maxime repugnat. Alumnos tales a patronis suis, quorum sumptibus multis annis sustentantur, instructione efformantur, ac consecratione sacerdotes fiunt, tam turpiter discedere, eosque dum usui iam esse incipient et potissimum in ecclesia, ad quam recepti sunt, laborare debeant, eandem abiecta omni gratitudinis memoria deserere et quod vere delendum est, impune cum aliorum coequalium scandalo hinc inde divagari. Apud illustrissimos nuntios apostolicos et hunc et eius antecessorem saepe de his transfugis et desertoribus indolui, sed parum effeci nec hactenus eosdem retrahere valui. Iam cupio et Suae Sanctitatis depono hac in re certum consilium et auxilium, ut eiusmodi erronei et vagabundi ad locum et dioecesim, unde exierunt, donec per me suo tempore et merito, pro cuiusvis qualitate, singulos de beneficio aliquo, sive curato, sive simpliciter honeste provideri possit, regredi cogantur. Alioquin si nulla utilitatis ex alumnatu capiendae spes reliqua esset, cur in tales episcopatus mei pecuniam inanites exponerem, frustra oleum et operam

consumerem? Cui malo medendo, ratio iustitiae et necessitatis ecclesiae meae, rigorem Apostolicae Sedis et coercionem postulare videtur.« Procuratoris instructio pro visitandis Liminibus Apostolorum z dne 4. julija 1608, v: NŠAL, KAL 12/5 in 57/17.

³¹ Bernhard DUHR, *Geschichte der Jesuiten in den Länder deutscher Zunge*, 4. Bände, Freiburg 1907-1928.

³² Fundatio alumantus Oberburgensis 1605, v: NŠAL, KAL 122/9.

³³ Instructio alumnorum Oberburgensium 1605, v: NŠAL, KAL 122/9.

³⁴ V vizitaciji z dne 1. septembra 1616 navaja škof Hren v Gornjem Gradu poleg nekdanje samostanske cerkve, posvečene Devici Mariji, še pet drugih cerkva in sicer sv. Pavla apostola, sv. Marije Magdalene, sv. Marjete device, sv. Uršule in sv. Tomaža apostola, ter dve kapeli, sv. Andreja apostola in kapelo Marijinega oznanjenja. Prim. France M. DOLINAR, *Visitationes Tavčar-Missia*, 207.

³⁵ Hrenovo poročilo v Rim z dne 1. septembra 1616, v: ASV, Relationes; prim. tudi Ignacij OROŽEN, n. d. 60.

³⁶ (člen 11) »... Forma absolutionis ex libello vel charta descripta legatur omnino paulatim, morose, distincte et intelligibiliter. Casus reservatos, a quibus sacerdotes absolvere non possunt, sed eas debent vel ad archidiaconos, vel ad nos remittere, semper habeas descriptos ante oculos tuos et memento, ne super iis audeas vel praesumas absolvere. Sunt autem casus reservati ordine isti (člen 12): Primo raptores virginum, 2. incestuosi, 3. qui parentes percutiunt vel gravioribus contumeliis affecerint, 4. qui infantes exponunt, 5. abutentes SS. Eucharistia, sacro oleo aut sacris rebus ad magiam, 6. veneficiis, magicis et superstitionibus operam dantes, 7. mensuras, pondera, stateras monetasque adulterantes vel iis adulteratis scienter utentes, 8. coeuntes cum infidelibus aut brutis crimenque pessimum molitici committentes in seipsis, 9. periuri, 10. oppressores filiorum, 11. homicidae voluntarii, 12. publice blasphemi in Dominum nostrum Jesum Christum, eiusque intemeratam Virginem et reliquos Sanctos, si moniti ter non cessaverint aut curaverint, 13. qui in quadragesima nuptias celebrant, tripudiant sive choreas ducunt, vel carnibus vescuntur et libros haereticos detinent aut legunt.« NŠAL, KAL, 122/9; Ignacij OROŽEN, n. d. 58.

³⁷ NŠAL, KAL 10/16; 40/46; 96/14; 97/21 in 22 in seveda v primopredajnih zapisnikih ljubljanskih škofov, ki jih hrani NŠAL.

³⁸ NŠAL, KAL 96/14; prim. tudi Primož SIMONITI, *Med knjigami iz stare gornjegrajske knjižnice*, v: *Zbornik Narodne in univerzitetne knjižnice I.*, Ljubljana 1974, 17-47.

³⁹ NŠAL, KAL 97/21.

⁴⁰ »Collegium Marianum in hac residentia episcopali et ecclesia Beatissimae Mariae Virginis collegiata fundataque anno Domini 1140 ex mensa et sumptibus meis episcopalibus erectum, alit sacerdotes sex, septem, octo, plures etiam; diaconus tres aut quatuor, subdiaconos totidem, qui in cantu ac caeremoniis ecclesiasticis quotidie exercentur. Unde clerus et multitudo sacerdotum pro tota dioecesi ad curam animarum prodit vigilantiam, cum magno fructu et consolatione populi.« Hrenovo poročilo v Rim dne 16. marca 1629, v: ASV, Relationes; NŠAL, KAL 57/44; France M. DOLINAR, *Relationes Tavčar-Missia*, 214-215.

⁴¹ Celotno dokumentacija apostolske vizitacije hranita ASV, Archivio del Concilio, Visita Apostolica Labacensis 1620; in: NŠAL, KAL, fasc. 12. Prim. tudi August DIMITZ, *Decreta Visitationis Apostolicae Ecclesiae ac Dioecesis Labacensis a F. Sixto Carcano episcopo Germanicense visitatore apostolico peractae anno 1621*, v: *Mittheilungen des Historischen Vereins für Krain*, 17 (1862) 11-12. 30-32.

⁴² (člen 5) »Labaci seminarium iuxta decretum sacri concilii tridentini instituat octo adolescentium, qui iuxta seminarii regulas a nobis hic immediate infra scribendas vivere cogantur.

Regulae Seminarii

(člen 6) Seminaristae assumuntur e scholis patrum jesuitarum vel aliunde habentes testimonium probatae vitae, bonique ingenii; violaceis vestibus clericalibus in publico semper utentur.

Praefectum habeant. Surgant singulis diebus hora praescripta. Simul comedant, sub mensa perpetuam lectionem spiritualem habeant, primo latinam, deinde germanicam vel (v protokolu iz leta 1666 »et«) slavonicam. Scholas patrum semper bini frequentent, in quibus unam vel alteram casuum lectionem audiant. Instruuntur privatim in caeremoniis et cantu pro servitio ecclesiae. Singulis diebus duo alternatim in superpelliceis ministrent missis solemnibus. Si non habuerint aliunde titulum mensae, suo tempore servatis servandis sub titulo mensae monasterii oberburgensi promoveantur ad ordines maiores.

(člen 7) Alumni monasterii oberburgensis comedant separatim a mensa praefecti et aliorum familiarum laicorum eiusdem loci. Poterunt indui nigris vestibus. Instruantur in casibus, cantu et caeremoniis et in coeteris regantur iuxta regulas seminaristis praescriptas.« ASV, Archivio del Concilio, Visita Apostolica Labacensis anno 1620; NŠAL, KAL fasc. 12; Protocollum capituli labacensis, vol. II., v: NŠAL, Protokoli, fasc. 1. Krški škof Sixtus Carcanus je vizitacija ljubljanske škofije opravil leta 1620, njegovi dekreti pa so datirani leta 1621.

⁴³ »At ut ad statum animarum et ad regimen ecclesiarum deveniam, hunc adeo inveni, ut primum ex tergestino in hunc episcopatum intuli pedem spinis et dumetis obsitum, ut verius mihi chaos quoddam quam ecclesiasticam disciplinam representaret, cui malo, ut occurrerem, nihil magis fuit in votis, quam iuxta sacri concilii tridentini decreta reformationem instituire. Indicta proinde confestim per publicam edictum generali visitatione, ut cleri depravatos mores corrigerem, salutis novelli gregis consulerem, ac ea quae circa cultum divinum atque ecclesiarum statum spectant, bene dirigerem tractatum sancti Caroli Borromei tanquam cynoturam ante oculos proposui. Quid vero operis fuerit reformare plerosque impuros sacerdotes, qui nunquam a proprio ordinario visitati fuerant; non est quod dicam, nam eo usque licentiae pervernerant aliqui, ut tenere concubinas, implere filiis domos, abdomini servire, in ebrietate sacramenta administrare, per simoniam beneficia sibi comparare, superstitiones et alios intolerabiles abusos exercere, ac tabernas non frequentare modo, sed ex ipsas parrochiales domos facere tabernales, arma temere gestare, ac omnia laicalia obire aequae fuerit impune, ac Deo servire. Hinc quam grave fuerit, ac contradictioni prorsus obnoxium exuere veterem, et novum hominem induere, res ipsa testatur.« Scarlichievo poročilo v Rim z dne 19. novembra 1634. ASV, Relaciones; NŠAL, KAL 57/50 (kopija ima letnico 1633 brez točnega datuma); France M. DOLINAR, *Podoba ljubljanske škofije v rimskih poročilih škofov Rinalda Scarlichija in Otona Friderika Buchheima, v: Bogoslovni vestnik*, 40 (1980) 26-45. O vizitaciji, ki jo omenja Scarlichij v svojem poročilu, se nam je v NŠAL (fasc. 1) ohranil obsežen zapisnik, ki ga je v celoti objavila Ana LAVRIČ, *Ljubljanska škofija v vizitacijah Rinalda Scarlichija 1631-1632 (Acta Ecclesiastica Sloveniae, št. 12)*, Ljubljana 1990.

⁴⁴ »Reformatus clerus, quem ad normam prioris visitationis novae hoc anno visitatione reformatum reperimus, et quod defuisse visum est, exactis maioribus hisce festivitatibus in dioeciesana synodo restituumus. Tota dioecesi quoad fieri potuit, bonis provisiva pastoribus unde reflouescit pietas...« Scarlichievo poročilo v Rim iz leta 1638 v: ASV, Relaciones; NŠAL, KAL 57/51.

⁴⁵ O Mihaelu Kumar (Kumer)-ju pl. Chumbergu glej: France M. DOLINAR, *Podoba ljubljanske škofije*, v: *Bogoslovni vestnik*, 40 (1980) 29, opomba 15.

⁴⁶ ASV, Acta Visitationum 20, Codex archidiaconatus inferioris Carniolae 1596.

⁴⁷ ASV, Relaciones ad Limina, Aquileia.

⁴⁸ *Relazione della visita apostolica in Carniola, Stiria e Carinzia, fatta da Francesco Barbaro, patriarca eletto d'Aquileia l'anno 1593 e presentata a papa Clemente VIII.*, Udine 1862 (za tisk pripravil Vincenzo JOPPI); Metod BENEDIK, *Protireformacija in katoliška prenova, v: Zgodovina Cerkve na Slovenskem*, Celje 1991, 113-152.

⁴⁹ Leopold SCHUSTER, *Fürstbischof Martin Brenner. Ein Charakterbild aus der steirischen Reformation-Geschichte*, Graz-Leipzig 1898, Beilage; Metod BENEDIK, *Instrukcija papeža Klemena VIII. za obnovo katoliške vere na Štajerskem, Koroškem in Kranjskem z dne 13. aprila 1592 (Acta Ecclesiastica Sloveniae, št. 1)*, Ljubljana 1979, 16-41; Klaus JAITNER, *Die Hauptinstruktionen Clemens VIII. für die Nuntien und Legaten an den europäischen Fürstenhöfen 1592-1605*, Tübingen 1984, 20-52.

⁵⁰ Josip TURK, *Breve Pavla V. Tomažu Hrenu z dne 27. novembra 1609*. Ob tristoletnici smrti Tomaža Hrena (Bogoslovna akademija v Ljubljani, knjiga XI.), Ljubljana 1930.

⁵¹ Glej opomba 41.

⁵² »Quod in omnibus se ipsum pietatis exemplum praebet et ad populos in pietate exercendos plurimos libellos orationum, praecationum, cantionum, evangeliorum, epistolarum in linguam sclavonicam transtulit.«

Prevodov bogoslužnih knjig v slovenščino se je Carcanus dotaknil tudi v dekretih za ljubljanskega škofa, kjer je v 25. členu rečeno: »Curet quam primum excudi sacros hymnos, catechismum et alios libellos spirituales in linguam sclavonicam a se traslatos (!). (Člen 26) Det omnibus parochis seu vicariis eorum confirmationem in scriptis triennalem. (Člen 27) Hortetur parochos ut in concionibus utentur translatione sclavonica evangelii ab ipso facta.« ASV, Archivio del Concilio, Visita Apostolica Labacensis 1620; NŠAL, KAL fasc. 12.

Vincenc Rajšp

Protireformacija na Kranjskem na primeru župnije Škocjan pri Turjaku

Predstavitev poteka protireformacije na župniji Škocjan pri Turjaku se mi zdi opravičljiva z več vidikov. Patroni župnije so bili Auerspergi, po slovensko Turjaški, ki so veliko prispevali k uveljavljanju protestantizma na Kranjskem. Ohranjeno gradivo nam kaže vlogo posameznih akterjev tako pri širjenju protestantizma, prav tako pa tudi vlogo posameznih dejavnikov pri uveljavljanju protireformacije. Ohranjeno gradivo nam dokaj podrobno slika potek protireformacije v župniji Škocjan, manj pa nam daje vpogleda v samo versko življenje župnije v času delovanja pridigarjev augsburške veroizpovedi in delovanja, lahko rečemo, vzorne protestantske župnije. Med dejavniki so pomembni trije: plemiška družina Auerspergov, ki je protestantizem uvedla in ga potem tudi branila, deželni knez in v rekato-lizaciji župnije ljubljanski škof Tomaž Hren.

Po augsburškem verskem miru leta 1555 sta bili državnopravno (reichsrechtlich) legitimni dve veroizpovedi, katoliška in protestantska - augsburška. »Ius reformandi«, pravica odločanja o veroizpovedi podložnikov je pripadla deželnemu vladarju (deželnemu knezu), tistim, ki veroizpovedi deželnega kneza niso sprejeli, je augsburški verski mir priznaval pravico do izselitve. V državnih mestih (Reichsstädten) naj bi bili obe veroizpovedi enakopravni.

S tem verskim mirom so bili postavljeni pravni okviri za urejanje verskih razmer v državi. Sam potek in uspeh urejanja pa je bil odvisen od moči in položaja vladarja posameznega teritorija ali dežele. V svojih rokah je moral imeti sredstva, s katerimi je lahko uresničil svojo odločitev o veroizpovedi podložnikov.

Moč deželnega kneza je bila tudi na Kranjskem pomembna pri odločanju o pripadnosti k eni ali drugi veroizpovedi. Dodatna značilnost Kranjske je bila še v tem, da dežela ni imela lastnega deželnega kneza, ki bi prebival v deželi in tako neposredno odločal o razmerah. Vladar dednih dežel Ferdinand I. je bil od leta 1556 do svoje smrti leta 1564 še cesar.

Tako cesar Ferdinand kot njegov naslednik v notranjeavstrijskih deželah nadvojvoda Karel, sta ostajala pri katoliški veroizpovedi. To sta zahtevala tudi za svoje podložnike, vendar te vsaj cesar Ferdinand in njegov sin nadvojvoda Karel nista uspela v celoti uveljaviti v svojih deželah. Na Kranjskem so tekle stvari tako, da je pravica odločanja o veroizpovedi podložnikov pripadla zemljiškim gospodom, vsaj v začetku pa so poleg dejanskih zemljiških gospodov imeli proste roke pri odločanju o veroizpovedi podložnikov zakupniki in upravitelji posestev. To pravico so najlažje uveljavili pri nastavljanju duhovnikov, katoliških ali protestantskih pridigarjev, od katerih je bil največkrat odvisen nadaljnji potek reformacije, ter tako, da so ščitili župnike pred dejanskimi patroni, če so ti uvedli protestantsko bogoslužje, kot na primer Herbart Auersperg Krištofa Fašanka po letu 1562 na Bledu.¹ S to prakso na Kranjskem se vladar v celoti ni nikdar sprijaznil. Posledica je bila, da v času odločnejšega protireformacijskega nastopa nadvojvode Ferdinanda, na Kranjskem po letu 1597, protestantizem ni v celoti zmagal. Zaradi tega tudi reformacije (če uporabljamo ta izraz za protestantizem, isti izraz je uporabljal nadvojvoda Ferdinand za rekatolizacijo) in protireformacije ni mogoče časovno ločiti, ker sta obstajali in potekali druga ob drugi. Predvsem pa je tudi protestantska stran pazila, da bi ne delala izrecno proti volji deželnega kneza. Najlepše nam to izpričuje sam Primož Trubar v pismih kralju Maksimilijanu 15. julija 1560 in 27. julija istega leta, in sicer v zvezi s povabilom kranjskih deželnih stanov, da se vrne na Kranjsko.² Trubar ni želel ravnati mimo volje cesarja, kar so mu svetovali tudi protestantski teologi, Maksimilijan, bodoči cesar, pa je veljal za protestantom naklonjenega.

Praksa na Kranjskem, po kateri je »ius reformandi« dejansko pripadla zemljiškim gospodom, je pomenila za reformacijo veliko prednost, ker se je zanj v veliki meri odločilo plemstvo. Tem ugodnim okoliščinam pa se je postavljala na pot kot nepremagljiva ovira dejstvo, da je veliko zemljiških gospodov, med njimi sam deželni knez, ostalo v katoliški veri in so to zahtevali tudi za svoje podložnike. Na prvem mestu sta bila zemljiška gospoda Bleda in Škofje Loke, prvi briksenški, drugi pa freisinški škof, ki je isto zahteval tudi za mesto Škofja Loka. Deželni knez je imel v veliko primerih patronatske pravice, imel je pravico imenovanja ljubljanskih škofov. V svoji lasti je imel tudi večino mest na Kranjskem, v katerih je imel neposredno možnost vplivanja. Med drugim je na primer leta 1582 ukazal, da morajo dijaki iz mest in trgov, ki so mu podložni, študirati le na graški knežji šoli.

Čeprav je začel z doslednim izvajanjem augsburškega verskega miru, kar je pomenilo zatrtje protestantizma, šele nadvojvoda Ferdinand, se v okviru možnosti tudi nadvojvoda Karel svojim pravicam ni odpovedal, niti ni pritrdjeval zahtevam plemstva, ki je skušalo pravico do veroizpovedi vključiti v sistem potrjenih deželnih pravic. Ob zahtevah kranjskih deželnih stanov, da briksenški in freisinški škof nimata pravice klicati podložnikov pred sodišče zaradi veroizpovedi, je ostajal na strani škofov. Deželni knez je posredoval v sporih med podložniki in zemljiškimi gospodi v verskih zadevah, odločal je v številnih posestnih sporih pri odtujevanju cerkvenega premoženja, v sporih med zemljiškimi gospodi in cerkvenimi ključarji podružničnih cerkva glede upravljanja s financami, ki so si ga v številnih primerih zemljiški gospodje sami prilastili. Sedmega septembra

1579 je nadvojvoda Karel zahteval od kranjskega deželnega vicedoma poročilo o pritožbi katoliški veri predanih meščanov v Kranju zaradi širjenja krivoverskih nauk.³ Tako navzočnost deželnega kneza ni nikdar zbledela.

Zunanji videz je bil drugačen. Dežela je izgledala protestantska, saj so deželni stanovi poudarjali svojo pripadnost augsburški veroizpovedi. Protestantizem je imel videz deželne zadeve. O verskih zadevah so odločali stanovi, dežela je plačevala predikante in učitelje ter odločala o njihovih nastavitvah. Zato se pač postavlja vprašanje, kako je bilo mogoče, da se je verska podoba dežele ponovno tako hitro spremenila. Kakšne so bile možnosti za ohranitev protestantizma, če bi ne bilo protireformacijskega posega nadvojvode Ferdinanda?

Dejansko sta v deželi obstajali obe veroizpovedi. Kakšne so bile torej možnosti, da bi živeli enakopravno druga ob drugi? Predvsem za to v deželi ni bilo nobenega vzora, bilo ni nobenega državnega mesta, kjer bi bilo to mogoče v skladu z augsburškim verskim mirom. Voditelji obeh veroizpovedi so bili med seboj sovražno nastrojeni. Protestantje so veljali katoličanom za krivoverce (Ketzer), protestantom, kot najdemo nešteto krat tudi pri Trubarju, so bili katoličani »papežniki« in največji sovražniki, takoj za Turki. Možen bi bil obstoj obeh veroizpovedi po posameznih zemljiških gospodstvih, vendar se o tem niso mogli sporazumeti niti na deželni ravni, predvsem pa se za kaj takega ni odločil deželni knez.

Patronatske pravice župnije Škocjan so imeli Auerspergi, pomembna kranjska plemiška družina, ki ima velike zasluge za širjenje reformacije na Kranjskem. Z Auerspergi je bil tesno povezan Primož Trubar, saj je njegova rojstna vas Raščica pripadala Auerspergom. V predgovoru *Noviga testamenta Pusedni deil* leta 1577 je Trubar izmed kranjskega plemstva imenoval Auersperge kot primer tistih, ki so živeli po božji volji, svojo vero, božje službe, svetne službe in poklic opravljali v skladu s Svetim pismom in jim to, v skladu s svetim Pavlom, ni koristilo le na onem svetu, ampak tudi že v tem življenju, saj so, po njegovem prav zato že nad 600 let ohranjali rod, posest in oblast na Kranjskem.⁴ Auerspergi so bili na Kranjskem pomembni za širjenje protestantizma kot patroni nekaterih cerkva, poleg Škocjana še Dolenjskih Toplic, bili so lastniki gospostva Nadlišek, imeli so pomembne službe v deželi, Herbard Auersperg je bil v letih 1566 - 1575 deželni glavar,⁵ protestantizem pa se je utrdil tudi na blejskem gospostvu briksenških škofov, ki ga je Herbard Auersperg upravljal od leta 1558 do 1574.

Reformirana župnija Škocjan ni bila pomembna le za tamkajšnje farane, temveč tudi za širšo okolico, ki so jo oskrbovali škocjanski predikanti. Nadvojvoda Maksimiljan je na primer že 22. marca leta 1595 ukazal kranjskemu vicedomu, da mora preprečiti širjenje protestantizma v Cerknici ter strogo prepovedati prihajanje predikantov iz Škocjana in Turjaka.⁶

Reformacija, predvsem pa protireformacija na Škocjanu sta bili doslej v zgodovinpisju deležni dokajšnje pozornosti, pač zaradi arhivskih virov, ki so se ohranili. Opisuje jo že Valvasor, številne omembe najdemo pri Loserthu v *Akten und Korrespondenzen zur Geschichte der Gegenreformation*,⁷ razpravo o protireformaciji v Škocjanu pa je objavil W. A. Schmidt leta 1909 in 1910 v JGGPÖ.⁸ Razprava temelji na gradivu, ki je segalo od 16. julija leta 1598 do 3. januarja 1599.

Schmidt opisuje protireformacijo kot brezobziren boj proti protestantizmu in brutalen boj za ideale univerzalne rimske cerkvene oblasti.⁹ Tudi v *Zgodovini narodov Jugoslavije*¹⁰ beremo, da je »najvažnejšo vlogo pri protireformaciji - kakor tudi pri delu verskih komisij imela sila«. Vendar za škocjanski primer iz ohranjenih virov ni razvidno nikakršno nasilno delovanje deželnoknežje komisije. Schmidtu se je zdela brutalnost nujna, ker je bil prepričan, da je protestantizem pognal med škocjanskimi kmeti globoke korenine. O tem je danes težko soditi, dejstvo je le, da se reformacijski komisiji niso uprli kmetje, kot je domneval,¹¹ temveč je preprečeval izvrševanje njenih sklepov le Auersperg. Tudi sicer nimamo podatkov, da bi se kmetje upirali zaradi verskih zadev. Valvasor na primer piše, da je Herbart Auersperg uvedel reformacijo v Škocjanu proti volji tamkajšnjih ljudi, tudi na Bledu se kmetje, po lastnih kasnejših izpovedih, niso radi odpovedali stari veri,¹² vendar o odločnejšem odporu nimamo poročil. Odločanje o verskih zadevah pač ni bila kompetenca kmetov.

Protireformacija na Kranjskem nasploh in še posebej v Škocjanu je tesno povezana z osebo ljubljanskega škofa Tomaža Hrena. Schmidt ga slika zelo črno, da je bil v komisijo imenovan »najbolj togoten kranjski sovražnik nevernikov Hren«, »ki je bil razvpit zaradi svoje ostrine in brezobzirnosti, ki se ni odrekala niti sili«.¹³ V novih raziskavah je danes Hren deležen tudi že drugačnih ocen, ki ga postavljajo v drugačno luč.¹⁴ Že zdaj pa je potrebno opozoriti na dejstvo, da je proces rekatolizacije župnije Škocjan potekal prej, kot je škof Stobej izdelal svojo spomenico, Hren pa je bil sicer že leta 1597 imenovan za ljubljanskega škofa, vendar je bil posvečen šele leta 1599. Na Kranjskem je bila tudi vloga ljubljanskega škofa zelo omejena, pripadalo mu je le nekaj župnij, medtem, ko je večina župnij spadala pod oglejski patriarhat. Tako na primer tudi Škofja Loka, ki je bila v lasti freisinških škofov. Zaradi tega je freisinški škof leta 1585 svetoval nadvojvodi Karlu, naj bi prevzel ustrezne naloge ljubljanski škof, ker je patriarh preveč oddaljen.¹⁵ To se je do neke mere pričelo uresničevati z nastopom nadvojvode Ferdinanda in ljubljanskega škofa Hrena.

Po Valvasorju je bila župnija Škocjan reformirana leta 1564.¹⁶ Letnica se dobro ujema z navedbami podložnikov škocjanske župnije na zaslišanju 13. avgusta 1598 v Ljubljani. Ti so izjavili, da so sami poznali štiri katoliške župnike: Martina, Janeza, Jurija Mačka (Jörg Matschig) in Lenarta.¹⁷ Maček je bil župnik do leta 1560, ko je odšel. Nasledil ga je Lenart Faber, ki je služboval tri leta, ko je umrl, sledil mu je leta 1565 neki Bartolomej, ki je takoj umrl in ga podložniki niso omenili. Nato je dobil mesto župnika Maks Ksilander (Xylander), ki je opravljal službo do leta 1583. Ker so se podložniki spominjali Lenarta še kot katoliškega župnika, je morala biti reformacija izvedena takoj po njegovi smrti. Morda za časa Bartolomeja, ki je služboval le kratek čas. Za podložnike je bila župnija reformirana tedaj, ko je župnik začel opravljati protestantsko bogoslužje. Protestantske ideje pa je gotovo pridigal že župnik Maček, ker ga je škof Seebach v pismu cesarju imenoval med tistimi, ki bi jih bilo potrebno zapreti zaradi krivoverstva.¹⁸ Maks Ksilander je že deloval kot protestantski pridigar.¹⁹ Za to govori tudi navedba kasnejšega katoliškega župnika Piscatorja v pismu nadvojvodi Karlu leta 1577, da je bila reformacija uvedena pred dvaindvajsetimi leti. Izvedena je bila tako, da so iz cerkve odstranili cerkvene podobe, cerkvene predmete, cerkvena oblačila in cerkev pripravili za

protestantsko bogoslužje. Bogoslužje je bilo slovensko. Odpravili so tudi praznike in romanja. Župnik (predikant) je ohranil staro župnijsko gospodarstvo in prejemal od podložnikov vse stare dajatve. Krištof Auersperg je bil z delom Ksilandra zadovoljen, saj mu je 18. junija leta 1576 daroval hubo pod gradom, imenovano Lepušnik, po smrti Špele, ki je tam živela brez potomcev. Od leta 1583 je bila župnija brez župnika. Ksilandra je očitno priznaval kot pravega župnika tudi oglejski patriarhat, saj ga je vizitator Pavel Bizancij leta 1580 vabil na sinodo župnikov v Kamnik.²⁰ Ksilandra bi naj nasledil predikant Švajger, ki je takoj nato umrl in je župnija ostala še naprej prazna. Tokrat je Auersperg prosil stanove za uglednega slovenskega predikanta, imenoval je Jurija Dalmatina. Poudaril je, da škocjanski župnik ne deluje le za grad in aueršperške podložnike, temveč tudi za okolico in okoliška gospostva. Stanovi so dali svoj pristanek, da prevzame Dalmatin službo župnika 13. oktobra 1585. Jurij Dalmatin je bil tu za župnika do leta 1589. Ob nastopu službe se je pismeno zavezal, da bo deloval v skladu s formulo concordiae. V župniji je deloval le diakon Savinec, ki ga je v tej službi obdržal tudi Dalmatin.

Pri župniji je obstajala tudi šola. Ohranilo se nam je nekaj pisem, ki nam pričajo predvsem o težkih materialnih razmerah učiteljev, kar je nedvomno imelo za posledico, da šola ni mogla prav zaživeti. Leta 1598 ne zasledimo nobene omembe učitelja. Leta 1575 je prosila za pomoč vdova Lucija, žena mežnarja, ki je pred kratkim umrl. Le-ta je otroke vzgajal ter jih učil pisanja, branja in petja. Zapustil je dva otroka, že prej pa so živeli revno, tako, da si niso mogli nič prihraniti. O hudih materialnih stiskah piše še istega leta njegov naslednik »Schuel und Kirchen Diener« Hans Khestner.²¹ Iz časa, ko je bil za predikanta Jurij Dalmatin, se položaj učitelja ni nič izboljšal. Ohranjeni sta dve pismi učitelja Janža Dachsa, ki ga je sprejel v službo Dalmatin, v katerih toži, da ne dobiva redne plače, ki mu je bila obljubljena, zaradi česar je zapadel v skrajno revščino in tudi šolskega pouka ne more redno izvajati. Ko je nastopil službo, mu je aueršperški upravitelj posodil dva mernika pšenice in tri mernike ajde. Auersperga prosi, da mu to zaradi revščine podari. Obenem pa prosi, da dobi plačo 24 goldinarjev iz rok deželnega upravitelja Turna, kot jo je prejemal v Kranju in kot mu jo je obljubil tudi Dalmatin, ko ga je povabil v Škocjan. Pisal je deželnemu oskrbniku, ker, kot toži, od Jurija Dalmatina ne dobi nobenega odgovora in tudi sicer ne ve, kam naj se obrne in kje naj išče svoje plačilo.

V hudih materialnih stiskah je bil leta 1589 učitelj Matija Lavrič, ki je bil še bolan in je prosil za pomoč dva do tri mernike žita, ki jih bo vrnil. Podpisal se je kot Schulmeister.

Da je Auersperg prosil za tako uglednega duhovnika, je bil vzrok najverjetneje v tem, ker se je za faro potegoval tudi katoliški duhovnik Andrej Piscator. Andrej Piscator je namreč pisal v imenu podložnikov, ki so bili podložni župniji in ne gradu in nekaterih drugih faranov, da je bila v župniji Škocjan uvedena nova vera, cerkvi odtujeni ornati in dohodki, da je Auersperg nastavil predikanta Dalmatina in da so ti farani prikrajšani za katoliško bogoslužje. Nadvojvoda Karel je pisal Krištofu 23. julija in naštel gornje očitke ter dodal, da novi predikant sili cerkvene podložnike in druge ljudi proti njihovi volji v novo vero. To je v nasprotju z njim kot katoliškim knezom in edino zveličavno katoliško vero. Nadvojvoda je od Auersperga

zahteval, da mu v štirinajstih dneh dostavi verodostojen prepis listine o patronatu fare Škocjan. To je tudi dejanski začetek protireformacije na župniji Škocjan, ki se je vlekel do odločilnih trenutkov v letu 1598.²²

Protireformacija ni potekala v prvi vrsti na verskem področju, temveč ob vprašanju, komu so podložni oni, ki so se pritožili, župniji ali morda gradu. Za pričo so leta 1589 klicali celo nekdanjega župnika Mačka, ki je bival v Žalcu. Do 18. februarja leta 1590 pa Auersperg tudi prepisa listine še ni poslal, zato je knez zagrozil, da če tega ne bo storil v enem mesecu, da bo sam nastavljal katoliškega duhovnika. Auersperg je knezu odgovoril 12. aprila 1590, se opravičil, ker ni odgovoril na dva poziva, zatrdil, da ima patronatsko pravico, glede nastavitve predikanta pa se je skliceval na bruško pacifikacijo.

V naslednjih letih so se nadaljevali pritiski na Auersperge, da v Škocjanu nastavi katoliškega duhovnika. Skrajno pa so se razmere zaostriale po nastopu vlade nadvojvode Ferdinanda. Ta je odločno zahteval, naj Auersperg izpolni zahteve njegovih prednikov. Auersperg je bil v zadregi, kaj naj stori in se je za nasvet obrnil na koroške stanovce. Ti so mu odgovorili 27. januarja leta 1597. Pravega nasveta niso vedeli, razen tega, da naj se obrne še na štajerske stanovce, kar je ta tudi storil in dobil odgovor 3. julija. Že 23. aprila pa je Auersperg od Ferdinanda prejel nov ukaz, da mora v štirih tednih nastavit pri fari katoliškega duhovnika. Če tega ne bo storil, bo katoliškega duhovnika nastavljal Ferdinand kot deželni knez sam. 19. avgusta 1597 je prejel nov ukaz, da mora v Škocjanu nastavit katoliškega duhovnika.²³

Odločno pa je posegel v zadeve škocjanske župnije naslednje leto deželni knez, ki je poslal tja deželnoknežjo komisijo. Ta je prišla v Škocjan 12. maja 1598. Sestavljali so jo deželnoknežji komisarji Tomaž Hren, stiški opat Lovrenc in deželni vicedom Rabata. Komisija je poslala poročilo o opravljenem delu nadvojvodi 16. julija. Poročala je, da Auersperg ni hotel nič slišati o deželnoknežjem ukazu, da mora takoj odsloviti protestantskega predikanta in nastavit župnika Piscatorja. Komisarji so iz cerkve odstranili oba predikanta, ki sta prepevala luteranske pesmi. Škof je ustoličil novega župnika, ker iz Ogleja ni bil nihče navzoč. Škof je maševal in po maši predstavil župnika vernikom. Komisija je poročala, da nastopa Auersperg s silo proti tistim, ki so kazali naklonjenost do župnika in škofa, ter da je podložnikom prepovedal, da bi služili župniku. Desetine župniku niso dovolili pobirati, ampak jo je pobiral predikant. Predikant Znojilšek je kljub prepovedi komisije še naprej krščeval in delil zakramente. Auersperg si je prilastil cerkvene paramente in ključe podružničnih cerkva. Predikant Znojilšek naj bi po trditvi komisije naščuval ljudi, da so zažgali podružnico sv. Lenarta. Komisarji so za ohranitev deželnoknežje avtoritete zahtevali proti Auerspergu podoben proces, kot je tekel proti Khevenhüllerju.

25. julija 1598 je nadvojvoda Ferdinand zahteval, da deželni upravitelj Sigmund, baron Egkh in deželni vicedom povrneta škocjanskemu župniku vso škodo, ki jima jo je prizadel Auersperg oziroma njegov predikant Znojilšek. Slednjega je ukazal izgnati iz nadvojvodovih dežel, kar sta ta dva storila 23. avgusta, potem ko sta o zadevi 14. avgusta obvestila kolegij stanovskih odbornikov.²⁴ 3. oktobra je nadvojvoda zahteval, da morata deželni upravitelj in deželni glavar nemudoma poročati o zadevi škocjanske župnije.

Tako je bila župnija Škocjan rekatolizirana prej, kot je škof Stobej 20. avgusta 1598 izročil nadvojvodi Ferdinandu spomenico s programom rekatolizacije.

Rekatolizacija župnije je bila z nastavitvijo katoliškega župnika Piscatorja dosežena. Nasprotja med Auerspergom in župnikom pa so se nadaljevala še v začetek 17. stoletja.

Rekatolizacija škocjanske župnije je bila očitno odmevna, saj jo je zabeležila tudi »Historia Collegii Labacensi Societatis Jesu«. Jezuiti so prišli v Ljubljano leta 1597. Jezuitski kronist je zapisal: »Župnija Škocjan pri Turjaku z osmimi podružnicami je postala katoliška. Nad 30 let so jo imeli luterani.« Pri tem sta se izkazala »junaški škof Hren in kranjski vicedom Josip Rabata«. Na zunaj je novo dobo izpričevala ponovna vzpostavitev procesij. »Preden se je razširilo luteranstvo, so bili ondi v cerkvi Matere božje na hribu veliki shodi, ki so potem izostali. Tja je bila sedaj zopet procesija z banderi na praznik sv. Ahacija. Sešlo se je nad 14.000 ljudi. Veselje je bilo neizmerno.«²⁵

¹ Th. Elze, *Die evangelischen Prediger Krains im XVI. Jahrhundert*, JGGPÖ 1900, str. 168.

² J. Rajhman, *Pisma Primoža Trubarja*, Ljubljana 1986, str. 69, 76.

³ Arhiv Slovenije, Vicedomski urad za Kranjsko, Cerkevne zadeve, župnija Kranj.

⁴ *Noviga testamenta Pulsedni deil 1577*, Oskar Sakrausky, Primus Truber, *Deutsche Vorreden zum slowenischen und kroatischen Reformationswerk*, 1989, str. 406.

⁵ Radics, *Herbard VIII*, str. 198.

⁶ Arhiv Slovenije, Vicedomski urad za Kranjsko, Cerkevne zadeve, župnija Cerknica.

⁷ *Akten und Korrespondenzen zur Geschichte der Gegenreformation in Innerösterreich unter Ferdinand II.*, erster Teil, 1590-1600, Wien 1906.

⁸ JGGPÖ (30), 1909.

⁹ Schmidt, s. 98, 99.

¹⁰ *Zgodovina narodov Jugoslavije II*, str. 571.

¹¹ W. A. Schmidt, *Geschichte der Gegenreformation*, JGGPÖ 1909, str. 101.

¹² Paul Dedic, *Die Gegenreformation in der Herrschaft Veldes, Carinthia I*, 131, 1941, str. 142.

¹³ »des grimmigsten krainischen Ketzerfeindes Chrön«. »Chrön war berüchtigt wegen seiner Schärfe und Rücksichtslosigkeit, die auch vor Handgreiflichkeit und Gewalt nicht zurückschreckte« W. A. Schmidt, str. 101.

¹⁴ A. Lavrič, *Vloga ljubljanskega škofa Tomaža Hrena v slovenski umetnosti*, Ljubljana 1988.

¹⁵ Blaznik, *Reformacija in protireformacija na tleh loškega gospostva, Loški razgledi*, 1962, str. 82.

¹⁶ J. V. Valvasor, *Die Ehre des Herzogthums Krain*, VII, 453.

¹⁷ M. Smole, VUK, str. 37.

¹⁸ P. Hitzinger, *Beiträge zur Geschichte der Reformation in Krain*, MHK 19, 1864.

¹⁹ H.-, H.- und Staatsarchiv Wien, Auersperg C - 43 - 23/1a.

²⁰ H.-, H.- und Staatsarchiv Wien, Auersperg C - 43 - 23.

²¹ Podpisal je Concordio, vendar ni bilo znano, da je deloval v Škocjanu.

²² H.-, H.- ud Staatsarchiv Wien, Auersperg C - 43 - 23.

²³ Schmidt, str. 100.

²⁴ M. Smole, *Vicedomski urad za Kranjsko 13. stol - 1747*, 1. del: Cerkevne zadeve. Lit. A-F, Publikacije Arhiva SR Slovenije Inventarji, Serija Arhivi državnih in samoupravnih organov in oblastev, Zvezek 4, Ljubljana 1985, str. 36-40.

²⁵ A. Koblar, *Iz Letopisov ljubljanskih jezuitov*, Izobraževalna knjižnica, III. zvezek, Kranj 1914.

Jože Mlinarič

Vizitacije sekovskih škofov Martina Brennerja in Jakoba Eberleina na slovenskem Štajerskem

Sekovski škof Martin Brenner je bil nedvomno najodličnejša osebnost v procesu katoliške verske prenovе v Notranji Avstriji, posebej na Štajerskem. Za svoje delo na področju rekatolizacije je imel Brenner ugodne pogoje: ob strani so mu stali katoliško usmerjena politika nadvojvode Karla II. (1564-1590), od leta 1572 v Gradcu delujoči jezuiti, katerih šola je leta 1586 dobila status univerze, ter od leta 1580 v štajerskem glavnem mestu bivajoči papeški nunciji. Škofu je bil torej na voljo močan politični in duhovni potencial zoper protestantska prizadevanja na ozemlju Štajerske.

Škofovske in deželnoknežje vizitacije so Cerkvi in deželnemu knezu omogočile vpogled v duhovne zadeve in ugotovitev, do katere mere so se duhovna gibanja tistega časa že razširila tako med duhovščino kot med ostalimi verniki, da bi mogla čim bolj učinkovito ukrepati. Prva državno-cerkvena vizitacija leta 1528 je npr. za meščane mesta Maribora ugotovila, da so ti v verskih rečeh mlačni, za prebivalce Radgone (Radkersburg) in Slovenjega Gradca pa, da je pri njih nova vera pognala že močne korenine. V naslednjih desetletjih so bili pogoji za razširitev protestantizma kaj ugodni, saj so turški vpadi v habsburške dežele terjali od vladarja ogromno denarnih sredstev za obrambo, ki si jih je ta mogel v prvi vrsti pridobiti na osnovi privoljenja deželnih stanov, zato pa jim je v verskih rečeh moral popuščati. Novega duhovnega gibanja se je pri nas oklenilo predvsem plemstvo in meščanstvo, medtem ko je podeželsko prebivalstvo sicer v verskem pogledu postajalo mlačno, ni pa se moglo ogreti za novo vero, vero svojih zemljiških gospodov, ki so jo v veliki meri širili tudi tujci. Zato se je nova vera v glavnem tudi razširila le po naših meščanskih naseljih, na podeželju pa le v bližini središč novega duhovnega gibanja: v bližini mest in trgov ter gradov. Najpomembnejši središči protestantizma sta na območju, ki nas zanima, postali grad Betnava pri Mariboru, ki je bil v lasti družine Herbersteinov in ki je postala tudi središče luteranske občine za Dravsko polje, in mesto Radgona.

Salzburški nadškof Janez Jakob Kuen-Belasy (1560-1586) je škofu Martinu Brennerju v letu nastopa njegove škofovske službe zaupal vizitacijo župnij, nad katerimi je imela sekovska škofija pravico patronata ali pa so ji te bile inkorporirane. Nadškof Wolfgang Teodorik pl. Reitenau (1587-1612) pa je Martinu Brennerju leta 1587 k zgornji pravici dodal še pravico, da je smel na ozemlju celotne Štajerske (kakor daleč je le-ta sodila k salzburški nadškofiji) deliti birmo in opravljati še druge pontifikalne obrede. Leta 1591 je nadškofa Brennerja imenoval še za svojega generalnega vikarja za omenjeno ozemlje, h kateremu je priključil še tako imenovani dunajsko-novomeški dekanat (Dekanat Neustadt). S tem se je tradicionalni delokrog sekovskih škofov, ki so sicer imeli malo lastnih župnij, razširil skoraj na celotno Štajersko. Na škofa Brennerja je tako prešla velika odgovornost za 126 župnij na Štajerskem in 48 župnij v pravkar navedenem dekanatu, ki jim je Brenner do svoje resignacije leta 1615 posvetil vso svojo skrb.

S smrtjo nadvojvode Karla II. leta 1590, vnetega za rekatolizacijo notranjeavstrijskih dežel, je protestantizem dobil novo upanje na zmago. K popuščanju je deželnega kneza silila odvisnost od deželnih stanov, ko je šlo za potrjevanje deželnih davkov, zlasti za obrambo pred Turki. Zato je protestantsko plemstvo v tem času postalo samozavestno in že je kazalo, da se s smrtjo Karla II. katolicizmu pišejo zadnje ure. Po letu 1595, ko je iz Ingolstadta, kjer se je šolal pri jezuitih, prišel v Gradec Ferdinand II., pa se je tehtnica prevesila v korist katoliške vere. Nove okoliščine so v notranjeavstrijskih deželah omogočile rekatolizacijo, od katere so sprva bili izvzeti le plemiči na svojih gradovih, vendar še ti z omejitvami. Novemu deželnemu knezu so bili v njegovih protireformacijskih prizadevanjih glavna opora jezuiti v Gradcu ter lavantinski škof Jurij Stobej (1584-1618), leta 1597 imenovan za državnega namestnika v notranjeavstrijskih deželah, sekovski škof Martin Brenner in ljubljanski škof Tomaž Hren. Tako je Martin Brenner leta 1599 oblikoval tako imenovane protireformacijske komisije, ki so od vsakega posameznika zahtevale odpoved novi veri, uničevale protestantske molitvenike in pesmarice, odstavljale in preganjale predikante in nastavljale katoliške duhovnike ter uvajale red v upravo cerkvenega premoženja. Decembra 1599 je komisija prišla v Radgono, ki je bila pretežno luteranska. Od tam je odšla preko Lenarta, kjer je v bližnji Radehovi uničila škakaško kapelo, v Maribor, Ptuj, Slovensko Bistrico, Konjice, Celje in Žalec, nazaj grede pa se je ustavila v Slovenj Gradcu, Dravogradu, Radljah in Arvežu (Arnfels) ter se vrnila v Lipnico (Leibnitz), kamor je dala poklicati tudi zastopnika Ivnika (Eibiswald), Lučan (Leutschach) in Wildona. Druga komisija je marca 1600 šla ob Muri do salzburške meje, tretja pa se je odpravila na vzhodno Štajersko, pričela pa je delo v Radgoni. Martin Brenner je vizitiral tudi salzburški del Koroške: iz Gradca je odšel na zgornjo Štajersko in po Dravski dolini proti Celovcu.

Škof Martin Brenner je smernice za svoje delovanje prejemal iz dekretov tridentinskega cerkvenega koncila (1545-1563), iz odredb papeške kurije in iz navodil deželnega kneza. Svoj cilj je Brenner menil doseči v prvi vrsti z vizitacijami na ozemlju zaupanega mu generalnega vikariata. Svoji duhovščini je škof dajal ustrezna navodila in od nje zahteval duhovnika vredno življenje, poduk ljudstva in budno oko nad novimi duhovnimi gibanji. O stanju verskega in nravsvenega življenja vernikov pa

se je Martin Brenner želel poučiti predvsem na vizitacijah ter je v ta namen leta 1607 in 1608 opravil dve vizitaciji, zadnjo po navodilu deželnega kneza in nadvojvode Ferdinanda II. Od vernikov je Brenner zahteval natančno izpolnjevanje božjih in cerkvenih zapovedi, pri čemer je v prvi vrsti gledal, ali ljudje izpolnjujejo velikonočno dolžnost in se ravna po postni postavi, kajti izpolnjevanje tega dvojeva je veljalo za znak pripadnosti »stari« veri.

Poleg luteranstva se je škof Brenner moral na ozemlju tudi slovenske Štajerske ukvarjati z dvema sektama, ki ju štejemo k tako imenovani ljudski reformaciji: s prekrščevalci ali anabaptisti in s skakači ali štiftarji. Sekta prekrščevalcev se na Štajerskem še zdaleč ni tako razširila kakor sekta skakačev, vendar pripadnike tega duhovnega gibanja srečamo na Štajerskem že nekaj let po njegovem nastanku (1521). V letu 1528 je Ferdinand II. zoper prekrščevalce izdal patent ter svojim komisarjem inštrukcijo. V drugi polovici 16. stoletja so se prekrščevalci na tleh slovenske Štajerske pojavili tudi med uporniki v kmečkih gibanjih. Pač pa je njihovo gibanje na Štajerskem doživelo večji razmah konec stoletja vzporedno s protireformacijo in z razširitvijo sekte skakačev. Kaže tudi, da je sekta anabaptistov bila na Štajerskem v porastu okoli leta 1612 in da so jo širili potujoči pridigarji, ki so hodili po deželi pod krinko ranocelnikov. V omenjenem letu je škof Brenner na zahtevo deželnega kneza, ki mu je dal vedeti, da so v njegovi deželi anabaptisti, svetoval, kako bi se razširjanje tega novega duhovnega gibanja najbolj učinkovito zajezilo. Knez naj bi izdal mandat za vse svoje dežele, v skladu s katerim naj bi se vsem podložnim naročilo, naj potujoče razširjevalce anabaptizma primejo in zapro, vse pa naj naznanijo vladi ter čakajo na njeno odločitev. Še v istem letu je Ferdinand II. izdal patent po škofovem nasvetu in učinek tega deželnoknežjega patenta je vsekakor na dlani, kajti od tedaj o prekrščevalcih na Štajerskem (ki so bili močno razširjeni tudi okoli Lipnice), ni več sledu.

Vzporedno s prekrščevalstvom so se pričele kazati težnje podložnikov po osamosvojitvi v verskem življenju in v cerkveni organizaciji. Nastane pojav tako imenovanih štiftarjev, ki so postavljali kapele in cerkve ter ustanavljali božja pota, kar se je dogajalo deloma s pristankom cerkvene oblasti, deloma pa so ti svoje načrte izpeljali tudi proti volji cerkvene in svetne oblasti. V začetku 60. let 16. stoletja pa se pri shodih ob božjih poteh pričanja pojavljati poseben obredni ples, pri katerem so plesalci skakali kvišku, pa so jih zato pričeli imenovati skakači (Springer und Werfler). Sekta skakačev se je pojavila v različnih časovnih obdobjih v skoraj vseh slovenskih pokrajinah, najprej pa na Goriškem in Kranjskem, kasneje pa tudi na Štajerskem, kjer se je najbolj zakoreninila v Slovenskih goricah in na območju Lučan (Leutschach) ter na območju tja do Sobote (Soboth). Temu novemu duhovnemu gibanju so se poleg podložnikov pridružili še drugi podeželski prebivalci, zlasti še obrtniki in dninarji, niso pa se mu praviloma pridružili prebivalci meščanskih naselij. Le v župniji sv. Lenarta v Slovenskih goricah se je temu gibanju pridružilo trško prebivalstvo.

Medtem ko je sekta skakačev na začetku 17. stoletja na večini slovenskega ozemlja skorajda povsem izginila, pa je prav tedaj našla svoj največji razcvet na Štajerskem, zlasti na ozemlju Slovenskih goric (Sv. Benedikt, Radehova pri Sv. Lenartu), v župnijah Lučane, pri Sv. Duhu, pri Svečini ter pri Polskavi. O postojankah skakačev na Štajerskem imamo nekaj

poročil šele iz časa okoli leta 1600, prav iz časa, ko sta si svetna in cerkvena oblast zadali nalogo popolnega iztrebljenja takih duhovnih gibanj. Pro-tireformacijska komisija je na poti iz Radgone spotoma v letu 1599 uničila skakaško kapelo in kmalu za tem je bila uničena tudi kapela na Soboti. Kljub večkratnemu uničenju pa skakači niso mirovali, ampak so na starih krajih ponovno postavili svoja svetišča. V stiski so se obračali celo na salzburškega nadškofa in leta 1611 na papeža Pavla V. Papež je zadevo prepustil v obravnavo svojemu graškemu nunciju, ki je Brennerju naročil, da zadevo razišče in o svojih ugotovitvah poroča. Škof je meseca junija 1611 nunciju poročal in v petih točkah zavrnil trditve Lenarčanov kot lažne in utemeljil, zakaj je deželni knez dal kapelo pri Radehovi, ki jo imenuje »kočuro« (tigurium), že nekajkrat odstraniti.

Brennerjevo poročilo o skakačih je med ohranjenimi zapisi najbolj temeljito. Iz njega izvemo veliko o delovanju skakačev na Štajerskem. Pristaši te sekte imajo na vseh postojankah iste zunanje znake in notranje poteze. Po škofovem prepričanju je početje skakačev (saltatores) hudičevo delo, saj da je ni dežele, kjer naj bi hudi duh s svojimi pomagači (npr. s čarovnicami in čarovniki) bil bolj zapleten v dogajanja, kakor je to slovenska zemlja (Sclauonia). Začetnike gradenj skakaških kapel po hribih in grmovju ožigosa škof kot izvržke družbe (potepuhe, oglarje, vdane lenobi in požrešnosti), ki da nimajo svoje zemlje in se zato preživljajo z goljufijo; po hudiču zaslepljene fanatike, glumače in sanjače. Po škofovem mnenju gre za ljudi najslabše vrste, ki da niso vredni drugega kakor obsodbe na galeje. Ljudje take baže namreč izbirajo kraje, za katere trdijo, da se na njih godijo čudeži, nato pa k njim privabijo veliko število lahkovernežev. Za skakaško kapelo na Sv. Duhu škof trdi, da je njen začetnik nek krojač iz Lučan, ki je baje na bližnji gori na veliki in gladki skali postavil ograjo in na njej pritržil prižgane sveče, nato pa k tem »čudežnim lučem« priklical ljudi ter jih prepričal, da so kasneje na tistem kraju postavili kapelo. Zanimivo je tudi poročilo škofa o obnašanju članov skakaške sekte ob njihovih shodih. Škof primerja obnašanje skakačev z vedenjem božjastnikov. Kakor da bi jih pograbil bes, skakačejo kvišku, se na vse mogoče načine vrtijo kakor božjastni ali obsedeni od demona, se zvijajo kakor jegulje, se podijo sem in tja ter se premetavajo, tako da je videti, kakor da bi na delu ne bil človek, ampak sam hudobni duh. Nato take premami spanec, za katerega pa škof ne more presoditi, ali je namišljen ali pa ti resnično zaspijo ter padejo v ekstazo. Ko se iz globokega spanja prebudijo, močno vzdihujejo in jokajo nad svojo bedo in trdijo, da morajo toliko trpeti zaradi grešnega sveta. Baje imajo tudi videnja in zatrjujejo, da so se jim v spanju prikazali Devica Marija in apostoli ter razni drugi svetniki z naročilom, naj ljudstvo opomni na njihove grehe, pridigajo ter kličejo grešni svet k pokori. Verno ljudstvo tudi vzpodbujajo, naj sezidajo cerkev božjega groba, češ da Bog groba svojega Sina ne želi več imeti med neverniki. Angeli naj bi nato božji grob prenesli s kraja, kjer je sedaj. Baje začetniki takih gradenj ljudem grozijo z velikimi nesrečami, če bi naročila ne izpolnili: da bo pridelke uničila toča, s kugo in z drugimi boleznimi, ki da bodo usmrtili ljudi in živino. Škof nadalje navaja, da skakači trdijo, da pod mariborskim mostom leži izredno velik zvon, ki da bo v skakaško kapelo priromal sam od sebe. S takimi in podobnimi »nesmisli« po škofovem mnenju skakači varajo ljudi, da jim nato darujejo denar, živino in druge reči, tako da lahko na vzpetinah postavljajo kapele. O začetnikih

gradnje kapel škof Brenner trdi, da razširjajo glasove o množičnih ozdravljenjih na takih krajih in da ljudem obljublajo zdravje, če bodo darovali denar ali živino, in tako privabljajo množice ljudstva. Skakači so se zbirali po navadi ob sobotah pred mlajem in so kot neke vrste litanij prepevali »slovenske pesmi« (cantilenas Sclavonicas). Kmalu po sončnem zahodu so baje ugasnili luči in dvignili v zrak nek trhel les, za katerega pa škof pravi, da daje v temi sam od sebe neko svetlobo, češ da imajo to skakači za čudež. Brenner daje skakačem tudi pečat iztirjenih ljudi, ko opisuje njihovo ravnanje, obrede v kapeli in po plesu zunaj nje. Potem ko pogasijo pri kapeli luči, naj bi se podali v bližnji gozd in grmovje, kjer naj bi pričeli popivati in se predajati spolnemu razvratu. Škof tudi trdi, da imajo skakači pri sebi konkubine in ženske, ki so na slabem glasu.

S sekto skakačev se je ukvarjal tudi Brennerjev naslednik, škof Jakob Eberlein. Meseca oktobra 1617 je škof opravil vizitacijo tudi v lenarški župniji, vendar o skakačih ni zabeležil ničesar, iz česar smemo sklepati, da so prej podrti kapelo postavili zopet po tem letu, vsekakor pa je stala leta 1619, ko se je škof Eberlein glede te obrnil za nasvet na deželnega kneza. Meseca maja 1618 pa je Ferdinand II. izdal dokument, iz katerega je razvidno, da so tedaj skakači na Štajerskem bili še zelo dejavni in da jih najdemo tudi pri Sv. Duhu, kjer so si ponovno postavili svojo kapelo, in ta je stala še leta 1622, enako kot tista pri Radehovi. Deželnoknežji patent pa je nedvomno s svojo grožnjo - za člane te sekte je predvidel smrtno kazen - dosegel želeni učinek. Zato tudi po letu 1622 o članih tega duhovnega gibanja na Štajerskem ni več sledu. Pač pa želje ljudstva, da si po hribih postavijo kapele in cerkve, h katerim so radi poromali, ni bilo moč zatreti. Svoja prizadevanja je ljudstvo uresničilo v dogovoru s svetno in cerkveno oblastjo in je na krajih nekdanjih skakaških kapel postavilo kapele, ki so ponavadi bile posvečene sv. Duhu. Tako smemo v cerkvi sv. Trojice v Slovenskih goricah gledati nadaljevanje kapele pri Radehovi. Leta 1631 so namreč na bližnjem griču, imenovanem Gradišče, najprej postavili leseno kapelo posvečeno sv. Duhu, ki so jo v letih 1636-1643 zamenjali z zidano stavbo, ki so jo posvetili sv. Trojici. Le-ta je postala najslovitejša božja pot v Slovenskih goricah. Pri Sv. Duhu pa je bila cerkev v čast sv. Duhu pozidana v drugi polovici 17. stoletja in je postala močno obiskana romarska postojanka, h kateri še danes radi poromajo ljudje z obeh strani današnje državne meje.

Ukrepi deželnega kneza in cerkvene oblasti v obdobju od konca 16. stoletja in prva leta 17. stoletja naj bi popolnoma izkoreninili protestantizem in druga nova duhovna gibanja, vendar je bil uspeh le delen. Reformacijske komisije so zajezile delovanje privržencev nove vere in zlomljena je bila zunanja organizacija protestantov, saj so predikanti bili odstranjeni iz mest, tako da je prenehalo protestantsko javno bogoslužje, ki je bilo odslej omejeno le na posamezne gradove, ali pa se je tu in tam opravljalo naskrivaj dalje. Tudi šolstvo je bilo strto, niso pa povsem bile spravljene s sveta ideje, ki jih je prineslo to novo gibanje. Mnogi so se navidez uklonili, naskrivoma pa so ostali pri svojem prepričanju. Prizadevanja škofa Brennerja so tekla v dveh smereh: za odstranitev luteranstva in sploh novih gibanj ter za reformacijo verskega življenja. To po eni strani pomeni restavracijo stanja pred versko reformacijo, po drugi strani pa uveljavljanje zahtev tridentinskega koncila. K restavracijskim

prizadevanjem sodi predvsem uveljavljanje verskega življenja pred reformacijo, kar je našlo viden izraz v zahtevi po ponovni uveljavitvi vseh zakramentov v smislu katoliškega nauka, in upoštevanje vseh cerkvenih zapovedi. Med novimi določili tridentinskega koncila, s katerimi naj bi se uredilo versko življenje med ljudstvom, pa zavzema vsekakor osrednje mesto ukinitvev tistih privilegijev posameznih redovnih skupnosti, s katerimi so bile le-te v pogledu dušnega pastirstva izvzete izpod jurisdikcije krajevnih škofov. Veliko številno fara je namreč bilo inkorporiranih redovom, ki so pogosto na njih nastavljale svetne duhovnike, ki so se tudi v pogledu dušnega pastirstva čutili podrejene le imetniku župnije. Tako so se križniški komturji pri nas upirali škofovskim vizitacijam ter večkrat dajali potuho svojim vikarjem, ki so živeli duhovnika nevredno življenje. Tudi načelo, da ima le krajevni ordinarij oblast nad spiritualijami svojih župnij, je pogosto, kot na primer pri župnijah mariborskega distrikta, privedlo do ostrih sporov med ordinarijem, salzburškim nadškofom in imetnikom fare, krškim škofom. Vsi ti spori so bili ponavadi prestižne narave in so škodovali verskemu življenju.

Nekaj let po delovanju reformacijskih komisij sta salzburški nadškof Wolfgang Teodorik pl. Reitenau in sekovski škof Martin Brenner kot njegov generalni vikar čutila potrebo, da ugotovita na terenu samem, kako je z verskim življenjem, da bi mogla čim bolj uspešno dokončati rekatolizacijo svojega ozemlja. Iz poročil arhidiakonov in komisarjev posameznih distriktov je bilo jasno razvidno, da vsa vprašanja še zdaleč niso rešena, zato je salzburški nadškof želel, naj bi se njegov generalni vikar za Štajersko osebno seznanil z razmerami na župnijah.

Škof Martin Brenner je s spremljevalcem in kaplanom Viljemom Paulitijem v letu 1607 vizitacijo opravil v treh časovnih obdobjih: pričel je 27. aprila v Brucku na Muri in končal 2. novembra. Ob vizitaciji se je škof Brenner ravnal po napotkih, ki jih je predpisoval »Brevis modus visitandi parochias et clerum«, prirejene normi, ki jo je za svojo cerkveno provinco leta 1583 predpisal salzburški nadškof Janez Jakob. Škof je nedvomno svojo duhovščino izprašal v vseh točkah, ki jih je zgornji napotek vseboval, vendar je njegov zapisnik v nasprotju od zapisnika škofa Jakoba Eberleina (1617-1619) kaj skromen.

Brennerjev zapisnik nakazuje naslednjo shemo vizitacije:

- pravni položaj župnije,
- oprema cerkve in paramenti,
- obredne knjige,
- župnik ali vikar in
- podružnične cerkve ter duhovni pomočniki.

Škof Brenner, poznan po svoji silni energiji, je v tednu dni obiskal vse župnije na slovenskem Štajerskem in je ob nekaterih dneh obiskal tudi po več fara. Opisi posameznih župnij so zelo skromni, tako da si o stanju na njih moremo ustvariti podobo šele na osnovi posebnih naročil, ki jih je škof posameznim vikarjem poslal po opravljeni vizitaciji. Vizitator ugotavlja, da na podeželju v letu 1607 skorajda ni bilo več luteranov, izvzemši med plemstvom, po mestih pa je našel ljudi, ki niso izpolnjevali velikonočne dolžnosti in se niso ravnali po postni postavi, ki pa jih niso šteli k »javnim krivovercem«, ampak »v verskih rečeh sumljivim«. Škof je krajevnim župnikom ukazal, naj sestavijo seznam »heretikov« (npr. v Mariboru in na

Ptuju) in jih pošljejo v Gradec na zaslišanje. Na nekaterih župnijah, kot npr. v Ormožu, je vikar podeljeval skupno odvezo in zanemarjal osebno spoved, obhajilo pa je podeljeval »pod obema podobama« (sub utraque). Veliko je bilo tedaj pomanjkanje domače duhovščine, saj je bilo dve tretjini klera iz drugih dežel, ne pa s Štajerske, zlasti s Kranjske in Koroške in celo iz Dalmacije. Tako je na župniji sv. Ožbalta pri Ptuju opravljal bogoslužje nek Dalmatinec po glagolskem obredu. Pomanjkanje duhovščine naj bi ponekod bilo tako veliko, da na nekaterih krajih že dalj časa ni bilo maše in so otroci umirali brez krsta (npr. Gornja Radgona). Bogoslužni prostori so na mnogih farah bili v slabem stanju, življenje duhovščine pa se mnogokje ni skladalo z njenim poklicem.

Škof Brenner je leta 1608 na ukaz deželnega kneza in nadvojvode Ferdinanda II. ponovno opravil vizitacijo tudi nekaterih naših župnij. Verske koncesije protestantom v Avstriji in sosednjih deželah so tudi pri mnogih tajnih luteranih in pri njihovih simpatizerjih v notranjeavstrijskih deželah zbudile upanje, da bo razglašena splošna verska svoboda. Ferdinand II. je imenoval za spremljevalca škofu Brennerju prošta iz Stainza, Jakoba Rosolenza, in svojega komornika Karola Sinicha z naročilom, naj pričnejo z vizitacijo v štajerskem glavnem mestu Gradcu, nadaljevali pa naj bi z obiskom vseh krajev, za katere bi menili, da je vizitacija potrebna. Vizitacija se je začela 14. julija in v mesecu avgustu je bilo vizitiranih 11 župnij na slovenskem Štajerskem, med njimi Maribor z okolico, Ptuj in Radgona s sosednjimi župnijami. Tudi zapisnik vizitacije 1608 je zelo skromen in je narejen po naslednji shemi:

- število župljanov v župniji in na podružnicah,
- število tistih, ki so se v letu 1608 spovedali in prejeli obhajilo,
- osebe, ki v letu 1608 niso prejele obhajila,
- osebe, ki niso katoliške vere in niso nikoli prejemale obhajila, in vprašanje izpolnjevanja postne postave pri vernikih.

Medtem ko se je škof Brenner ob tej vizitaciji bolj malo zadrževal na podeželju, je vse svoje zanimanje in delo usmeril v mesta in trge. Zlasti se je posvetil Mariboru, Ptuju, Radgoni, Cmureku (Mureck) in Ernovžu (Ehrenhausen) ter krajem na zgornjem Štajerskem, kjer je bilo zlasti še veliko tako javnih kakor skrivnih luteranov (Judenburg, Murau, Rottenmann, Gröbming in Schladming). Potek vizitacije v večjih krajih je dobro znan. Škof je najprej v cerkvi opravil bogoslužje s pridigo, v kateri je vernike vzpodbujal, naj se ravnajo po božjih in cerkvenih postavah. Nato je sledilo v župnišču izpraševanje in ponovna opozorila glede verskega življenja. Mariborčani so npr. škofu obljubili pokorščino, ker jim je zagrozil, da bodo sicer poklicani v Gradec na zagovor. Sicer pa sta po župnijah pridigala škof in Jakob Rosolenz in sta močno poudarjala, da deželni knez nikoli ne bo privolil v versko svobodo. Župnikom, mestnim sodnikom in svetom je škof naročal, naj ne dovolijo, da bi med prebivalstvom živel kateri od nekatoliških ljudi, in je prepovedal na postne dni uživati meso. Poudarjal je tudi zahtevo po izpolnjevanju velikonočne dolžnosti. Komisija je župnikom izročila sezname ljudi, ki so se zavezali, da se bodo spovedali in prejeli obhajilo, če pa tega ne bi storili, tedaj so jih župniki bili dolžni naznaniti škofu oziroma deželnemu knezu. Komisija si je prizadevala tudi za odpravo skrivnega pridiganja po hišah in je zato že pred vizitacijo grajskim

oskrbnikom poslala ustrezna naročila, vendar le-ti po besedah vizitatorjev pisem niso hotel sprejeti ali pa njihove vsebine ljudstvu niso oznanili. V tem primeru gre vsekakor za prakso na podeželju.

Z vizitacijama v letih 1607 in 1608 se je Brenner dodobra seznanil s stanjem verskega življenja in poskušal odpraviti vse pomanjkljivosti pri laikih in duhovščini. Pri tem delu so bili škofu v veliko pomoč komisarji-župniki pomembnejših župnij, ki so bili zadolženi za vzdrževanje cerkvenega reda in za budnost nad verskim življenjem duhovščine na svojem območju. Za slovensko Štajersko sta prihajala v poštev zlasti dva: ptujski in radgonski župnik. Ker so bile nekatere župnije inkorporirane benediktinskemu samostanu Admont (Jarenina s podružnicami) in župnije tako imenovanega mariborskega distrikta (Maribor, Kamnica, Sv. Peter, Selnica) krškemu škofu, je bil Brennerjev nadzor nad temi župnijami ali otežen ali nemogoč. Iz korespondence Brennerja s komisarji je razvidno, da se je stanje pričeloboljšati. V letih 1608-1614 je Brenner pošiljal iz Gradca duhovščini številna naročila, v katerih je terjal: boljše vzdrževanje cerkvenih prostorov in opreme ter liturgičnega posodja, postavitve spovednic v cerkve, ki jih na mnogih krajih tedaj še ni bilo, nabavo predpisanih liturgičnih knjig, opravljanje bogoslužja itd. Zmanjšalo se je tudi število tistih, ki niso opravljali velikonočne dolžnosti in uživali meso v postnih dneh, pa tudi tistih, ki so bili odkrito ali prikrito pristaši nove vere. Skupno prizadevanje svetne in cerkvene oblasti, pa tudi grožnje so pripomogle, da se je število zgoraj omenjenih zmanjšalo. Tiste, ki jih krajevni župniki »niso mogli pripraviti k pokorščini«, so morali naznaniti deželnemu knezu v Gradec, kjer naj bi bili zaslišani, česar pa so se vsi nedvomno bali. Škof si je tudi prizadeval za izboljšanje nramnega življenja duhovščine, saj je od nje terjal, da živi »pošteno« (honeste) in svojemu stanu primerno življenje (sacerdotaliter). Zato je vrsta odredb glede konkubin, ki med drugim zahtevajo, da jih je treba odstraniti z območja pristojnega deželskega sodišča.

Zanimivi so razlogi, ki jih škof Brenner navaja v nekem pismu deželnemu knezu, zakaj po njegovem mnenju ljudje še vztrajajo v luteranstvu. Poleg »nevednosti« in »brezbožnosti« navaja tudi »hujskače«; ter dejstvo, da imajo ljudje obzir in strah pred luteransko gospodo. Deloma pa naj bi bilo za tako stanje krivo tudi to, da se za luterane nihče ne zavzame. Glavne podpornike luteranov vidi Brenner v nekaterih zemljiških gospodih, ki da v svoje trge sprejemajo iz drugih krajev pregnane člane nove vere, in ugotavlja, da so po gradovih luteranski oskrbniki še slabši kakor pa njihovi gospodarji. Najdejo pa se tudi taki, ki svoje podložnike na vse načine odvrčajo od obiska župnijske cerkve in prejemanja zakramentov »po katoliško« in jih silijo, naj bi obhajilo (seveda pod obema podobama) prejemale na gradu, kjer vzdržujejo svojega predikanta. Zato je po škofovih besedah nekaj župnij, ki imajo manj obhajancev kakor prejšnja leta. Škof Brenner v pismu predlaga, naj bi vlada naročila župnikom takih krajev, pri čemer ima v mislih v prvi vrsti kraje na zgornjem Štajerskem, da sami stopijo v hiše tržanov in kmetov ter jih prepričujejo, naj se odpovedo luteranstvu. Predlaga, naj bi župniki tiste, pri katerih ne bi v tem uspeli, naznanili vladi v Gradec, ta pa naj bi take poklicala predse na zagovor. Škof je prepričan, da bi se mnogi iz strahu uklonili, tiste pa, ki bi jih

poklicali v Gradec, naj bi poslali v poduk k jezuitom, frančiškam ali mestnemu župniku. Za vse, ki bi »trmasto vztrajali pri svojem«, pa predlaga, da se jih izžene iz dežele, kakor to prakticira vlada v Innsbrucku.

Po resignaciji škofa Martina Brennerja leta 1615 je salzburški nadškof Marko Sittich (1612-1619) 22. avgusta istega leta posvetil za naslednika njegovega nečaka Jakoba Eberleina, ki mu je bila prav tako kot predhodniku zaupana skrb za številne župnije v salzburški cerkveni pokrajini na ozemlju Štajerske. Kot škof in generalni vikar salzburškega nadškofa je Jakob Eberlein prevzel odgovorno nalogo tik pred izbruhom velikega in odločilnega verskega in političnega spora, ki je privedel do tridesetletne vojne (1618-1648). Eberlein je vse svoje moči posvetil nadaljevanju dela svojega predhodnika ter ga uspešno dokončal. Njegova vsakdanja skrb so bila prizadevanja za dušno pastirstvo, za vizitacije in korespondenco s podrejeno mu duhovščino; vsemu pa je bil skupen cilj: čim hitrejša in čim boljša ureditev razmer v lastni škofiji in v generalnem vikariatu, ki mu je bil zaupan. Največje Eberleinovo delo pa so njegove vizitacije v letih 1617-1619, ko je z neverjetno energijo obiskal vse župnije in vrsto samostanov svojega obsežnega teritorija. Ohranjen je obsežen zapisnik, prvovrstni vir predvsem za cerkveno, versko in kulturno zgodovino Štajerske na začetku 17. stoletja.

Salzburški nadškof Marko Sittich je že na začetku svoje vlade želel vizitirati ves svoj cerkveni teritorij ter je obisk in pregled stanja na župnijah zaupal svojim komisarjem. Pomladi leta 1617 je Marko Sittich želel, naj bi Eberlein vizitiral zaupani mu generalni vikariat, in Eberlein se je odzval povabilu svojega metropolita. Nadškof je za sodelavca Eberleinu imenoval Janeza Frančiška Gentilottija, arhidiakona na spodnjem Koroškem in prošta kolegiatnega kapitlja v Velikovcu, deželni knez pa je imenoval svojega človeka barona, Sigmunda Gählerja. Škof Eberlein se je pred vizitacijo zavedal, da bo z nekaterimi redovi, zlasti s križniki in krškim škofom, imel težave zaradi inkorporiranih župnij, zato je salzburškemu konzistoriju svetoval, naj se zaradi križniških župnij pogaja z vrhovnim mojstrom nemškega viteškega reda, z nadvojvodo Maksimilijanom.

Vizitacijo je Eberlein s sodelavci opravil v treh časovnih obdobjih v letih 1617-1619, obiskal je 142 župnij in šest samostanov. Ozemlje slovenske Štajerske je Eberlein vizitiral od 2. do 8. oktobra 1617, pri čemer je vmes obiskal nekaj župnij na ozemlju današnje Avstrije, ter 12. in 13. oktobra 1617. Podroben vizitacijski zapisnik je narejen po naslednji shemi:

- circa loca: hramba Rešnjega telesa, tabernakelj, večna luč, oltarji in oprema, krstni kamen, spovednica, križ, kropilnik in druga oprema, pokopališče;

- circa res: obredno posodje, paramenti, zakristija z opremo;

- circa divina munera: nedeljsko in praznično bogoslužje, pridiga, maše ob delavnikih;

- circa personas: cerkveni ključarji, letni dohodki, cerkovnik in organist;

- examen parochi: osebni podatki in študij, ordinacija, aprobacija, branje brevirja, podeljevanje zakramentov, nrvnost, dohodki;

- examen cooperatoris: osebni podatki in študij, nrvnost, dolžnosti, dohodki;

- decretum: naročila za izboljšanje stavb, opreme ipd.

V skladu z naukom tridentinskega koncila je evharistija središče vsake cerkve, zato je Eberleinovo zanimanje ob vizitaciji veljalo prav njej, njeni hrambi in stanju in je tudi dajal skoraj v vseh cerkvah potrebna navodila za spodobno hrambo. Eberleinu pa je bila izredno pri srcu tudi lepota cerkvenega prostora in je od župnikov zahteval nabavo opreme, popravila in seveda tudi snažnost vseh prostorov. Paramente in liturgično posodje ter obleko so povsod shranjevali v zakristijah, ki so bile v mnogih krajih vlažne. Terjal je nabavo primerne opreme in popravilo, kjer je to bilo potrebno. Pokopališča so marsikje bila zanemarjena, porasla z grmovjem in odprta, da je vanje mogla zahajati živina. Vizitator je terjal postavitev zidu ali ograje okoli pokopališč in postavitev križa, kjer ga ni bilo, kakor tudi odstranitev sramotilnega stebra. V vseh župnijskih cerkvah in pri nekaterih podružnicah je tedaj bila redna služba božja, ki je zaradi pomanjkanja duhovščine v času pred Eberleinom ponekod celo na nedelje in praznike izostala. Večalo se je tudi število delavniških maš, dvakrat do trikrat na teden so se brale v večini župnij. Po vseh župnijskih cerkvah je bila v letu 1617 v navadi pridiga ob nedeljah in praznikih. Zunaj današnjih meja se tedaj omenja slovenska pridiga v Ivniku (Eibiswald), v Apačah pa so pridigali v nemškem in slovenskem jeziku. Pridiga je bila tedaj hkrati tudi poduk v krščanskem nauku. Kaže, da so prizadevanja škofa Brennerja, ki je leta 1607 duhovščini naročal, naj opravlja katehizacijo, podučevanje v katekizmu, od vseh zahtev rodila še najmanj sadov, saj je bila ta praksa uvedena le na maloštevilnih župnijah. Iz zapisnika je razvidno, da so župniki ponekod krščevali kar na domu, zlasti v zimskem času, kar je Eberlein želel odpraviti. Zato je tudi razumljivo njegovo prizadevanje za pravilno opremljenost krstnega kamna. Trije oklici pred poroko niso bili v navadi, ker bi je Eberlein pri treh župnijah izrecno ne navajal. V Jarenini so farani imeli navado, da so po slovesni zaroki živeli po dve leti v skupnosti in se šele nato poročili, kar je škof prepovedal. Na nekaterih župnijah so leta 1617 imeli v rabi tako imenovani obhajilni kelih za poplakovanje po zauživanju hostije. Škof Eberlein tega sicer ni prepovedal, pač pa je župnikom naročil, naj ne uporabljajo keliha, ampak naj dajo narediti kozarec iz stekla ali srebra, in ta naj ne bi imel oblike keliha. Očitno so z novo obliko posode hoteli odvrniti vsak sum, da gre morda za obhajanje pod obema podobama. Najdemo tudi primer župnika, ki je župljanom podeljeval skupno odvezo. Od zakramentov so skoraj povsod opustili podeljevanje poslednjega maziljenja. Zanimiva je izjava ljutomerskega župnika, po kateri naj bi ljudje ta zakrament odklanjali iz strahu, češ da bodo po njegovem prejemu takoj umrli. Ker se ponekod izrecno navaja, da umrle pokopujejo z blagoslovom, bi pač kazalo na to, da to ni bilo povsod v navadi. V zvezi s krstom, poroko in pokopom naj omenimo matične knjige, ki kljub zapovedi Cerkve tedaj še niso bile povsod uvedene, ali pa so jih malomarno vodili.

Zapisnik navaja tudi cerkvene ključarje in cerkovnike, ki so bili ponavadi hkrati tudi organisti in učitelji. Običajno sta bila po dva cerkvena ključarja, ki sta imela nalogo nadzorovati cerkveno premoženje in sestaviti letni obračun, ki sta ga potrdila župnik in zastopnik zemljiške gosposke ali mestnega magistrata. Dolžnost cerkovnika je bilo tudi zvonjenje, ki pa ni bilo povsod enotno. Na nekaterih župnijah je bilo v navadi dvakrat na dan, pri drugih pa je cerkovnik zjutraj in opoldne zvonil angelsko češčenje, zvečer pa za umrle. O nadarbinski zemlji in dohodkih izvemo iz zapisnika

razmeroma malo. Glavni vir dohodkov je na vinorodnem območju Slovenskih goric bil od vinogradov, k temu moramo pridjati še žitno in vinsko desetino in zbirco.

Čeprav se je stanje glede izobrazbe in nramnega življenja duhovnikov od konca 16. stoletja občutno izboljšalo, pa še vedno najdemo duhovnike s pomanjkljivo izobrazbo in take, ki so živeli v konkubinatu. Velik del duhovnikov je absolviral le studia humaniora ali retoriko, filozofijo ali sintakso, kratek teološki kurz tako imenovani casus conscientiae, ki jim je dal osnovo za pridiganje in spovedovanje. Mnogi so študirali kar privatno, nekateri pa tudi pri jezuitih v Gradcu, Celovcu in na Dunaju. Na vsem slovenskem Štajerskem sta leta 1617 bila le dva doktorja in trije bakalavreati teologije. Da pa se je izobrazbena raven duhovščine polagoma višala, saj je npr. leta 1628 bilo na Štajerskem že 28 magistrrov in 9 doktorjev teologije, je pripisati prizadevanjem škofa Eberleina, da bi imel čim boljše in čim bolj izobražene duhovnike, in dejstvu, da so mladi ljudje imeli možnost pridobiti si višjo izobrazbo pri jezuitih. Vidno je pa še vedno pomanjkanje duhovščine iz domače dežele, Štajerske. Leta 1617 je na vsem Štajerskem delovalo v dušnem pastirstvu 40 duhovnikov doma s Štajerske, 4 so bili Avstrijci, 3 iz Salzburške, 6 je bilo Korošcev in Kranjcev, 91 pa jih je prišlo iz dežel od Dalmacije do Saške. Na slovenskem Štajerskem so tedaj delovali 4 Štajerci, 2 Kranjca, po en Korošec in Avstrijec ter po dva Hrvata in Dalmatinca. Sodili pa so: 5 k salzburški nadškofiji, 8 k oglejskemu patriarhatu, 2 sta bila iz dalmatinskih škofij, eden pa je bil iz zagrebške škofije. Omenimo naj tudi, da so se duhovniki na župnijah izredno naglo menjavali, saj je v letu 1617 bilo na slovenskem Štajerskem nekaj duhovnikov, ki so bili na enem mestu le dva do tri mesece. Povprečje bivanja na isti župniji pa je bilo tedaj največ deset let.

Z vizitacijo župnije Mala Nedelja 13. oktobra 1617 je bilo opravljeno delo komisije na slovenskem Štajerskem. Že na začetku vizitacije se je škof Eberlein zavedal, da dela ne bo mogel brez težav opraviti. Preglavice so mu namreč delali križniki in krški škof. Eberlein je zato že pred vizitacijo in med njo poskušal odstraniti ovire tako s stiki z redovnimi vodstvi kakor tudi z iskanjem pomoči pri salzburškem nadškofu. Čeprav so redovi v dušnem pastirstvu opravili veliko delo, se je ob spremenjenih razmerah v obdobju reformacije pokazalo, da more vztrajanje na eksemptnosti nekaterih redov, ki so se na svojih farah počutili kot neke vrste ordinariji, imeti za versko življenje negativne posledice. To se je pokazalo zlasti tam, kjer so samostani, zlasti viteškega reda, imeli na župnijah vikarje iz vrst svetne duhovščine, ki se je skušala odtegniti nadzoru krajevnih ordinarijev in jih s svojim ravnanjem izigravala, ker se je pač zanašala na zaslombo pri imetniku inkorporirane župnije. Ob vsem tem se nam zdi nadvse modra odločitev tridentnega koncila, ki je določil, da gre oblast nad dušnim pastirstvom le krajevnim ordinarijem.

O sporu salzburške nadškofije oziroma njenega generalnega vikarja, sekovskega škofa, s krškim škofom zaradi vizitacije fara v mariborskem distriktu ter o sporu s križniškim redom zaradi njegovih župnij v Ormožu in pri Veliki Nedelji nam veliko pove tudi Eberleinov zapisnik. Medtem ko sta krški škof in križniški red vizitacijo svojih fara preprečila, pa zoper vizitacijo svojih župnij ni imel ugovora admontski opat, tako da je Eberlein mogel vizitirati župnijo Jarenino in vse druge župnije, ki so iz nje izšle.

Reformacijske komisije so sicer zajezile delovanje protestantov in strle njihovo zunanjo organizacijo, niso pa mogle preko noči spremeniti mišljenja ljudi. Vztrajno delo škofov Martina Brennerja in Jakoba Eberleina, ki pa je naletelo na številne ovire in nasprotovanja, je moglo na področju rekatolizacije in katoliške verske obnove roditi sadove. Pri starem namreč ni smelo ostati: nujno je bilo treba v skladu z zahtevami tridentinskega cerkvenega koncila reformirati celotno versko življenje. Zato je katoliška obnova »tam in capite quam in membris« bila več kakor nujna.

Viri:

- Protokoli škofa Martina Brennerja 1585-1614: XIX-D-20, Škofijski arhiv Gradec.
- Vizitacijski protokol škofa Martina Brennerja 1608: Škofijski arhiv Gradec.
- Vizitacijski protokol škofa Jakoba Eberleina 1617-1619: XIX-D-18, Škofijski arhiv Gradec.
- Dokumenti iz fonda Vizitacije iz 17. stoletja: Škofijski arhiv Gradec.
- Dokumenti iz fonda Mariborski distrikt 16.-17. stoletje: Škofijski arhiv Celovec.

Literatura:

- L. Schuster, *Fürstbischof Martin Brenner, Ein Charakterbild aus der steirischen Reformations-Geschichte*, Graz-Leipzig 1898.
- K. Amon, *Die Bischöfe von Graz-Seckau 1218-1968*, Graz-Wien- Köln 1969.
- J. Richter, *Maribor v reformacijski dobi*, v: ČZN XIV, 1974, 93-104.
- J. Mlinarič, *Prizadevanja sekovskih škofov Martina Brennerja (1585-1615) in Jakoba Eberleina (1615-1633) kot generalnih vikarjev salzburških nadškofov za katoliško versko prenovo na Štajerskem v luči protokolov 1585-1614 in vizitacijskih zapisnikov iz 1607, 1608 in 1617-1619*, v: *Acta ecclesiastica Sloveniae V*, Ljubljana 1983, 9-225.

Emilijan Cevc

Oživljanje sakralne umetnosti v času politične rekatolizacije v notranjeavstrijskih deželah

Naslov referata je nekoliko preširoko zajet. Omejiti se moram namreč v prvi vrsti na umetnostni delež rekatolizacije v slovenskih deželah, a tudi priznati, da je problem umetnostne situacije rekatolizacijskega časa pri nas komaj načet in s spomeniki še nezadostno dokumentiran. Na voljo je sicer kar nekaj arhivskih podatkov in v njih tudi imen umetnikov, ti pa imajo le redkokdaj oporo v ohranjenih spomenikih, med umetninami pa so redke take, ki jih moremo povezati s tem ali onim umetniškim imenom.

Verska kriza je zorela v slovenskih deželah v morečem strahu pred turškimi napadi, ki so se nenehno ponavljali in uničevali ali vsaj poškodovali tudi mnogo arhitekturno in likovno pomembnih svetišč. Duhovščina je bila moralno razkrojena, pogosto revna, neuka in za umetnostne kvalitete gluha. Med višjim klerom so prevladovali Nemci, tu in tam Italijani, med nižjim ni manjkalo preprostih istrskih glagoljašev, katerih starocerkvena slovanščina je bila ljudstvu prav tako nerazumljiva kot latinščina. Verska izobrazba se je v mestih, še bolj pa na podeželju pogosto prelivala v vraževerje; češčenje svetnikov je zasenčevalo Boga - in nudilo reformatorjem propagandno netivo. Protestantski ikonoklazem vsaj na podeželju ni sprožil večjega herostratstva, a mnoge cerkve so bile zanemarjene in poškodovane. Oglejski vizitator Pavel Bizancij je leta 1581 zapisal, da so cerkve lepe, a zanemarjene in da je kar čudno, da je ljudstvo še tolikanj pobožno, ko ima v življenju plemstva in duhovnikov take slabe zglede. Primož Trubar je kot vodilni slovenski reformator s pridigami in spisi ostro nastopal proti zidavi in krašenju cerkva in ljudskemu »malikovalstvu«. Tako je prihajalo do napetosti med verniki in duhovščino, katoliško in evangelijsko. Življenjska in duhovna stiska je bila tako huda, da so se ljudje poskušali reševati na vse mogoče načine - s kmečkimi upori, s štiftarstvom, z bičarji, s prikazovanji vseh vrst in celo z magijo. Zidanje novih cerkva je bila spontana reakcija na teže časov. Leta 1540 je zrasla Marijina cerkev na Sveti gori pri Gorici, v letih 1558-60 cerkev v Novi Štifti pri Gornjem Gradu, kjer pa je ljubljanski škof Peter Seebach nazadnje modro izkoristil navzočnost številnih romarjev za pridigo v katoliško korist. V drugi polovici 16. stoletja

so dokončali cerkev sv. Petra v Dvoru pri Polhovem Gradcu in sv. Treh kraljev v Slovenskih Goricah. Te in še druge cerkve so tudi ključni umetnostni spomeniki in večina njih ima štiftarski značaj. Ker je arhitekturi namenjen drug referat, bom sam spregovoril le o kiparstvu in slikarstvu.

Kiparstvo je imelo vso drugo polovico 16. stoletja prvo besedo, a ne ob oltarni, marveč ob sepulkralni plastiki. Število kiparjev in rezbarjev - altarištvov je upadalo, še zlasti, ker so se v mestih mnogi umetniki poluteranili, dasi se tudi kot protestanti niso branili naročil od katoliške strani. Stregli so obema konfesijama, toda katoliška naročila v tem času pač niso bila preveč številna. Dokazuje kolikor toliko žive katoliške umetnostne aktivnosti pred koncem 16. stoletja naj zasilno ilustriram vsaj s skupino Križanja v cerkvi sv. Treh kraljev v Slovenskih Goricah, nastalo okoli leta 1560, ki je ujeta v slogovni prehod poznogotskih form v cranachovsko občutene manieristične forme s spomini »donavske šole«. Časovno vzporeden je kip sv. Janeza Krstnika v župnijski cerkvi v Komendi pri Kamniku s furlanskimi renesančnimi naglasi (iz smeri mojstrov Giovannija Martinija ali Antonia Tironeja), kar kaže na južnjaško (mediteransko) nasprotje severnemu slogovnemu dialektu omenjene štajerske skupine Križanja. Seveda pa nobena teh plastik še ne vsebuje protireformacijskega, rekatalizacijskega naboja.

Kar nepregledno množico epitafov in nagrobnikov druge polovice 16. in zgodnjega 17. stoletja moremo ločiti po verski pripadnosti umrlega pogosto le po spremljajočih napisih. Na reliefih so navadno upodobljeni umrli ali člani neke družine, klečeči pred križanim ali vstalim Kristusom. Po navodilih Martina Luthra naj bi tudi nagrobniki s podobo in besedo potrjevali vero v Odrešenika in v vstajenje mrtvih. Zato žele protestantski napisi umrlemu: »Gott gebe ihm eine fröhliche Auferstehung zum ewigen Leben«, katoliški pa prosijo za molitev. Od bibličnih citatov srečujemo pri evangeličanih najpogosteje citate iz Jobove knjige »Ich weiss dass mein Erlöser lebt...« ali iz Janezovega evangelija »Also hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen Eingebornen son gab...« ali »Ich bin die Auferstehung und das Leben...«; Katoliški epitafi pa so večkrat latinski, tudi s humanističnimi poudarki. Večina teh spomenikov je dokaj kvalitetna, dasi kamnoseškega obrtniškega dela, izšla pa je pogosto izpod dlet priseljenih lombardskih mojstrov, kot so bili npr. na Štajerskem Vinzentius Cumini, Philibert Pacobello ali njegov na Kranjskem in Koroškem delujoči brat Martino Pacobello. Slogovno gre za poznorenesančne, v manierizem (tudi v maniero) prenesene in lokalnemu okusu prilagojene italijanske vzorce. Med mnogimi naj omenim npr. le epitafa Georga Opprosnitza in Mattesa Hassa iz Ptuja iz okoli 1574 in 1578, ki ju žlahtni še renesančno klasičen prizvok, med družinskimi nagrobniki severnjaško občuteni epitaf Blaža in Georga Creatscha (okoli 1569) na zunanjščini mariborske stolnice, od del Philiberta Pacobella Stubenbergov epitaf iz leta 1597 na Vurbergu in od številnega opusa Martina Pacobella leta 1605 izklesani epitaf žene superintendanta Krištofa Spindlerja v cerkvi sv. Petra v Ljubljani. - Za sinkretistično duhovno situacijo je zgovoren epitaf Johannesa Va(l)vasorja in njegove žene v Laškem, nastal okoli leta 1581. Rajni je bil zvest katoliški veri, a nagrobnik, ki so mu ga postavili evangeličanski dediči Mosconi, spremljajo biblični citati v Luthrovem prevodu, medtem ko reliefa variirata motiv »Človek med postavo in milostjo«, torej protestantski prototip, ki ga je likovno izoblikoval Lucas Cranach starejši. Med klečečima možem in ženo je relief vstalega Kristusa, v ozadju za njim

pa sta starozavezna prizora Mojzesa, ki sprejema zapovedi (postavo) in bronaste kače; človeka pod drevesom spoznanja na tem primerku nadomeščata podobi umrlih moža in žene.

Savinjski arhidiakon in župnik v Laškem, dr. Sigmund Grabschopf, se je kot bojevit katoličan zameril Trubarju, ker je sodeloval pri zajetju predikanta Johanna Haasa. Zato mu je zaželel, da bi ga »Bog v večnem ognju v peklu žgal«. Drugače pa govori Grabschopfov epitaf v Laškem. Umrli kleči pred Križanim, glavni napis ga slavi kot človeka poštenega življenja, učenega in krepostnega, vdanega pobožnosti prave vere in pomočnika ubogih. Bralec naj mu zaželi spanje v večnem domovanju v Kristusu. Značilen je poudarek na rajnikovih dobrih delih, ki pri Luthru niso bila odločujoča za zveličanje.

Da je tudi v cerkvenem slikarstvu proti koncu 16. stoletja vse bolj primanjkovalo spretnih mojstrov, kaže podatek, da je moral eden zgodnjih kranjskih rekatolizatorjev, stiški opat Lavrencij Zupan, okoli leta 1590 prositi za slikarja v štajerskem samostanu Rein, ker doma ni našel primernega mojstra. - Na splošno prevladuje v ohranjenih slikah druge polovice 16. stoletja severnjaška, največkrat poljudna govornica v prepletu poznogotskih in manierističnih, tu pa tam tudi renesančnih elementov. Med kvalitetnejše podobe spada slika Mučeništvo sv. Ahacija in tovarišev v Marijini cerkvi na Gorci pri Mariboru, nastala okoli leta 1560. Slap človeških teles, padajoč z navpičnega skalovja v izumetničenih držah in gibih v diagonalni kompoziciji, rezka svetloba sredi oblakov, sunkovito se poglobljajoča pokrajina na levi, durerjevski in nizozemski elementi združeni v manierističnem nemiru. - Okoli leta 1580 je nastalo mnogofigurno Križanje iz Lanišča pri Šmarju (Lj., Narodna galerija) ob botrovanju Severa in Benetk - podoba, ki bi ji našli vzporednice v nekaterih tedanjih salzburških kompozicijah, predvsem pa v slikah koroškega mojstra Antona Plumenthala starejšega - na freskah v apsidah stolnice v Krki na Koroškem ali v temu slikarju pripisani sliki Križanja v cerkvi sv. Martina pri Beljaku. Monumentalno pa je drugo Križanje (iz Marijine cerkve v Slapah pri Klevevžu), ki povzema vrsto detajlov po renesančnem Križanju, ki ga je leta 1529 naslikal Bernardino Luini v cerkvi degli Angeli v Luganu, prevzeti detajli pa so tu porabljeni v manieristični sestavi. Po vsebinski strani bi obe Križanji lahko sprejeli evangeličani in katoličani. Zato pa ima deklarativno rekatolizacijski prizvok slika Kristus v tiskalnici na Gorci pri Mariboru; na tej je poudarjen zakrament evharistije v navzočnosti apostolov, papeža, kardinala in škofa. Isti slikar je okoli leta 1600 ustvaril za Gorco tudi sliko Marijinega vnebovzjetja. Obe sliki se uvrščata v alpsko manieristični krog z ostro risbo, s trdimi zalomi draperije in zlasti s sunkovitimi kontrasti parcialnih osvetljav. Glorifikacija Marije pa je tudi katoliški odgovor na protestantsko zavračanje njenega češčenja.

A tudi s temi slikami, ki bi jim lahko dodali še več drugih, še nismo zašli v načrtno usmerjen vsebinski program rekatolizacijske umetnosti širših notranjeavstrijskih, s tem pa tudi slovenskih dežel. Deželni knez še ni mogel ostreje nastopiti proti deželnim stanovom, določbe Tridentinuma pa je večkrat celo raje zaviral kot pa realiziral. Sicer pa tridentinski koncil umetnosti sploh ni posvečal posebne skrbi, umetnostne pobude Karla Boromejskega pa so si med nas le z zamudo utirale pot. Škofje, med katerimi sta imela ljubljanska Urban Textor in Janez Tavčar tudi na dvoru kar pomembno besedo, v duhovnem vretju še niso imeli polne moči in umetnostne

ambicije so jim bile sprva še dokaj postranska naloga. In kako naj bi naglo premagali protestantizem glavnih deželnih mest - Gradca, Ljubljane, Celovca in drugih, ki so bila vsaj v vodilni meščanski plasti poluteranjena? Ne smemo pozabiti tudi na ljubosumne napetosti med Salzburgom in oglejskim patriarhatom, ki sta si delila oblast nad temi pokrajinami, in na spletke, ki so jih tkali italijanski nunciji proti lokalnim škofom.

Z nastopom škofov Tomaža Hrena v Ljubljani leta 1597 oziroma 1599, Jurija Stobeusa v lavantinski in Martina Brennerja v seckavski škofiji leta 1598 pa je dozorel program protireformacijskih komisij in katoliške prenove, podkrepjen z odločno voljo nadvojvoda Ferdinanda. Leta 1599 so začele rekatolizacijske komisije z nelahkimi vizitacijami. Njihova prva naloga je bila spreobračanje vernikov in uničevanje evangeličanskih molilnic, slik in knjig. Pri tem so bile uničene tudi nekatere pomembne umetnine. Med izgube, ki jih moramo obžalovati, se uvršča tudi porušenje protestantske molilnice v Govčah (Scharfenau) pri Žalcu, ki so jo leta 1595 zgradili po načrtu stavbenika Antonia Pigrata. Ne nameravam analizirati te arhitekture, katere risarska rekonstrukcija je še zelo hipotetična, vsekakor pa je bila stavba menda tako lepa, da so se razsodnejši možje zavzemali, da naj bi jo ohranili in spremenili v katoliško cerkev. Nepremišljena vnema katoliške srenje jo je pod vodstvom žalskega župnika Mihaela Šega med divjim vpitjem razstrelila in podrla.

Zdaj so se za umetnost zavzeli tudi graški dvor, škofje in prelati. Na Štajerskem, v večji bližini dvora, so bila za njen novi razcvet tla pač ugodnejša. Pomembno prelomnico pomeni prihod beneško šolanega slikarja in stavbarja Pietra de Pomisa leta 1595 iz Innsbrucka v Gradec. Ob njem se je izoblikoval umetnostni krog, s katerim je notranjeavstrijska katoliška umetnost dobila enega močnih opornikov. Izrazit dokument rekatolizacijskih zmag je de Pomisova slika Apoteoza protireformacije, namenjena za veliki oltar cerkve sv. Antona v Gradcu, na kateri je ob družbi svetnikov upodobljen tudi nadvojvoda Ferdinand, h kateremu se sklanja personifikacija rimske Cerkve.

Počasi je rasla tudi kvaliteta umetnin. Doslej je vsepovsod prevladovala zelo poljudna umetnostna praksa, živahna po dekorativni strani, vsebinsko zgovorna, slogovno pa bolj maniera kot manieristična. V evangeličanski skupini spadajo med take pridigarsko ubrane (in zato celo z napisnimi trakovi pospremljene) freske na zunanjščini cerkve v Rantenu pri Murauu (okoli 1560-70), na Kranjskem kakšno desetletje mlajše v cerkvi v Šentjurju pri Mirni Peči na Dolenjskem (okoli 1580-90), v katoliški vrsti pa freske v cerkvi sv. Petra v Dvoru pri Polhovem Gradcu (okoli 1570-80). Na Koroškem kvalitetno izstopa severnoitalijansko ubrani slikani epitaf Sebalda Dreilingerja v Wolšperku (Wolfsbergu) iz okoli 1589, na Kranjskem omenjeni Križanji iz Lanišča in iz Slap.

Kako pa so se časi le spremenili in da umetniki evangeličanske konfesije niso bili več zaželeni, dokazuje podatek, da je ljubljanski mestni svet leta 1599 ob podelitvi meščanstva beljaškemu slikarju Mathesu Raesingerju poudaril, da tega ne bo dobil, kdor ni zvest katoliški veri.

Okoli leta 1600, po prvi zmagi nad evangeličani, se je umetnostno obzorje začelo svetlikati. Jezuitski kolegiji v Gradcu, Ljubljani, Celovcu idr. so s svojimi šolami dvigali in širili izobrazbo tako plemiških kot meščanskih in celo kmečkih učencev. S tem so se utrjevale katoliške pozicije, ki so jih

krepile še pridige in slovesnosti kapucinov. Dasi ni bila umetnostna aktivnost v prvem planu niti pri jezuitih niti pri kapucinih, so ti redovniki le izrabili sleherni priložnost, da so umetnost vpregli v voz rimske Cerkve, pri tem pa odprli pot tudi večjim povezavam z Italijo, ne nazadnje z Benetkami. Precej redovnikov je bilo celo italijanskega rodu. Tako so npr. ljubljanski kapucini naročili za svojo cerkev tri slike pri beneškem Palmu mlajšem - plačal pa jih je škof Hren. Palma ml. pa je eden tistih umetnikov, ki stoji v beneškem krogu na razpotju med manierizmom in prvimi glasniki baroka 17. stoletja.

Toda do prave zmage baroka je moralo na Slovenskem preteči še skoraj petdeset let.

O veliki umetnostni prizadevnosti škofa Tomaža Hrena je spregovorila že gospa Ana Lavrič. Kljub temu mu moramo posvetiti vsaj še nekaj besed, saj je bil Hren ne samo v naši cerkveni, marveč tudi kulturni zgodovini izredno pomembna osebnost. Dovolj ilustrativen je že podatek, da je posvetil škof Brenner 12 cerkev, da pa je Hren podprl zidavo 28 cerkev, zgradil vrsto kapel (leseno celo v hrvaški Petrinji pri Sisku), prenovil ljubljansko in gornjegrajsko stolnico, daroval številne oltarje, enega celo v Gradec, s posebno zavzetostjo pa podpiral jezuitske in kapucinske cerkve in samostane.

Na splošno je veljalo, da je bil Hren umetnostno severnjaško orientiran. Deloval je pač v času slogovnega prehoda med zadnjimi odmevi pozne gotike in zgodnjim barokom, v času hibridnih gotskih spominov in renesančnih odmevov. Prvi so, kakor vse kaže, pritekali s posredovanjem severnih mojstrov, še posebno pa z nizozemsko grafiko, ki je imela središče v Antwerpnu in je v drugi polovici 16. stoletja obvladovala celotno grafično produkcijo, z njo pa tudi slikarstvo in celo plastiko. S to posredniško grafiko moramo računati tako v 16. kot v vsem 17. stoletju, saj je ob posnetkih nizozemskih in italijanskih slik prinašala tudi kompozicije severne manieristične skupine Prage in Bavarske - recimo slike Hansa von Aachen, Pietra Candida, Christopha Schwarza in drugih mojstrov. Ti bakrorezi so zašli tudi na slovenska tla in v delavnice domačih podobarjev in slikarjev. Na prvi pogled tintoretovsko občutena slika sv. Cecilije, ki jo je škof Hren daroval celjskim kapucinom leta 1627, je naslikal anonimen mojster po grafiki Johannesa Sadelerja, narejeni po risbi tintoretovsko šolanega Martina de Vos. Kompozicijsko in barvno manieristična in z močnimi svetlobnimi pobiliski poživljena je slika sv. Uršule iz leta 1616, ki je kot Hrenov dar prišla v cerkev v Srednjih Bitnjah pri Kranju. Signirana je »G. B. F.«, kar bi verjetno smeli razrešiti z imenom slikarja Gregorja Buechreiterja, ki se kot priseljeni tujec omenja v Ljubljani leto poprej. Slikar je po bakroreznih predlogah eklektično zbral detajle z več slik oziroma njihovih grafičnih posnetkov: po sv. Uršuli, ki jo je za münchensko cerkev sv. Mihaela naslikal Pietro Candido in v bakrorezu posnel Rafael Sadeler; detajl lokostrelcev po Mučeništvu sv. Sebastjana, delu Hansa von Aachen za isto cerkev; veduto Kölna in ozadju po neki tretji grafični predlogi. Med najvidnejše Hrenove umetnike spada slikar Matija Plainer, doma iz Tamswega. Najbrž se je najprej ustavil na Štajerskem, morda v Žalcu, nakar ga je župnik Mihael Šega posredoval prijatelju škofu Hrenu, kot s precejšnjo verjetnostjo domneva gospa Ana Lavrič. Plainerjeve slike, zlasti oltarna v Petrovčah pri Celju iz leta

1605, povezujejo v svetlem koloritu in z manierističnimi stilizmi vplive florentinskega manierizma, salzburškega slikarstva konca 16. stoletja in celo ekspresivne momente Bartholomeja Sprangerja in Hansa von Aachen.

Ob pomanjkanju domačih mojstrov je Hren privabil na delo tudi več koroških slikarjev, med drugimi Antona Plumenthala starejšega, dasi se je ta vdinjal tudi protestantskim naročnikom. To pa Hrena ni motilo, saj je v Plumenthalu našel slikarja, ki ni bil samo izurjen, marveč razgledan tudi po italijanski, posebno Tintorettovi umetnosti. - Manj oprijemljivi so slikarji iz družine Weissmann, prav tako Korošci. In kateri freskant je v začetku 17. stoletja poživil s freskami zunanjo slavoločno steno cerkve sv. Andreja na Gostečem pri Škofji Loki s prizoroma Oznanjenja in Kristusovega rojstva? Pri prvi kompoziciji se je zgledoval po Tintorettovi sliki Angel oznanja sv. Katarini mučeništvo, ki je tedaj še bila v cerkvi San Geminiano na trgu sv. Marka v Benetkah, pri drugi pa na neko bassanovsko predlogo. Freski je bržčas naročil Hrenov brat Andrej, mojstra pa mu je najbrž priporočil sam škof.

Zaradi intrig italijanskih graških nuncijev Hren do njihovih rojakov res ni gojil posebne naklonjenosti, toda če v njegovem krogu ne zasledimo večjega deleža italijanskih umetnikov, je to le nasledek časovnih razmer. Ni odklonil plačila za kapucinske slike Palma ml. in ni se branil kompozicij italijanskih muzikov. Brž, ko je naletel na umetnika, ki mu je po kakovosti ustrezal, ga je z veseljem sprejel in mu dal delo. Zelo pričevalno je Hrenovo razmerje do nemškega zgodnjebaročnega kiparja Leonarda Kerna, ki se je leta 1612 vračal s študija v Italiji domov na Nemško, a ga je zima dohitela v Ljubljani. Našel je stik s Hrenom, ta pa mu je zaupal izdelavo novega velikega oltarja za stolnico v Gornjem Gradu. Kern je bil tedaj še ves pod italijanskimi vtisi - iz Rima, Napolija, Bologne. Leta 1613 je naročeni oltar dokončal kot dvonadstropno, verjetno strogo tektonsko renesančno arhitekturo, in namestil vanj kot glavni relief Poklonitev sv. Treh kraljev, v atiko Marijino kronanje, dodal pa je še kipa sv. Mohorja in Fortunata. Škof je bil z delom tako zadovoljen, da je kiparja vabil, naj ostane v Ljubljani, Kern pa je vabilo odklonil - zaradi vere. Bil je namreč evangeličan. Torej: razvpiti kontrareformator je sprejel v službo protestanta! Naročilo oltarja pri »krivovercu« potrdjuje Hrenovo toleranost celo po verski strani in njegovo zavzetost za vse lepo, to pot ujeto v postave italijanske umetnosti. Situacijo bomo še lažje razumeli, če se spomnimo, da je bil Hren ne samo katoliško, marveč tudi humanistično razpoložen in da je v mladih letih pesnikoval v latinščini; z mitološkim Parnasom se je priklonil antiki, z njo pa renesančni kulturi.

Tudi furlanske kiparje in rezbarje je rad sprejel v službo. Ti res niso obvladali niti čistih renesančnih oblik niti form zgodnjega baroka, bili pa so spretni podobarski mojstri, ki so srečno prelivali renesančne elemente v poljudnejšo in slikovitejšo likovno govorico. Tako je pri Hrenu užival ugled rezbar Giovanni Battista Costa, ki se je priselil v Ljubljano iz Gorice. Oltarji, za katere vemo, da jih je naredil za ljubljansko stolnico in za jezuitsko cerkev, se niso ohranili, verjetno pa mu smemo pripisati veliki oltar v cerkvi sv. Primoža nad Kamnikom iz leta 1628, kajti po kompoziciji in okrasju kaže na furlansko šolo z manieristično predelano motiviko in z dokaj strogo tektonsko zgradbo. Prav ta oltar je eden prvih znanilcev tistega oltarnega tipa, ki je nato z različnimi variacijami in še s severnjaškimi slogovnimi infiltrati obvladoval vse 17. stoletje in dobil v ljudskih ustih ime »zlati

oltar«. Costov mlajši vrstnik je bil rezbar Georg Scarnos, najbrž Ljubljčan, katerega oltarji so bili sprva oblikovno še umirjeni, sredi stoletja pa so se že baročno razživel, kot kaže veliki oltar romarske Marijine cerkve v Crngrobu pri Škofji Loki iz leta 1652, ki kar kipi od okrasnih nadrobnosti in žari v polihromaciji in pozlati.

Zelo moramo obžalovati, da smo izgubili dve stavbi, v katerih sta bili zbrani pravcati »galeriji« umetnostnih prizadevanj škofa Hrena - najvidnejši mojstri, tuji in domači, so ju obogatili s svojimi deli - od Matija Plainerja do Antona Plumenthala in Krištofa Weissmana, enega najbolj delavnih med Hrenovimi slikarji, pa dela kiparjev in podobarjev Leonarda Kerna, Giovannija Battista Costa, Georga Sarnosa in drugih. To sta bili ljubljanska stolnica in njena posestrima, stolnica v Gornjem Gradu. Obe je nadomestilo baročno 18. stoletje s sicer kvalitetnima arhitekturama in njuno opremo, toda najkvalitetnejše umetnostne realizacije rekatolizacijskega časa so s tem izgini-le. Te pa niso bile pomembne samo po slogovni strani, marveč tudi po ikonografski, kakor razberemo iz njihovih omemb bodisi v Hrenovih zapi-skih ali v Dolničarjevem opisu stare ljubljanske stolnice.

Hrenov rekatolizacijski vrstnik je bil na Kranjskem stiški opat Jakob Reinprecht. V mejah župnij, ki so spadale pod cerkveno jurisdikcijo samo-stana, je skrbel tudi za prenovitev cerkvenih stavb in njihove opreme. Ni še razjasnjeno, kje je našel arhitekta, štukaterje, kiparje in slikarje, ki so mu pomagali temeljito preurediti srednjeveški samostan in cerkev ter njuni podobi približati že napovedi zgodnjega baroka, dasi še vedno v znamenju oblikovne resnosti in nesproščene teže preteklega 16. stoletja. Na Trški gori nad Novim mestom je prezidal Marijino cerkev, za to in druge oskrbel nove oltarje. Stenske slikarije in heraldične okrasne štukature v stiški cerkvi pa se zde še vedno bolj kot aplikacije, ki se še ne morejo organsko zrasti z arhitekturo - s tem pa se seveda bolj podrejajo eklektičnemu manierističnemu iskanju kot pa baročni enovitosti. Izredno skladnost štukatur in prostora pa je - kot še renesančno, a manieristično prepojeno dediščino - dosegel leta 1620 štukater v okrasju vhodnega samostanskega stolpa. Med sadnimi festoni okvirnih motivov so po oboku razvrščeni reliefi štirih cerkvenih očetov, niže pa prizora dviganja križev, mnogofigurnega Križanja in nad vhodom Zadnje sodbe. Te na Slovenskem najstarejše štukature so kompozicionalno in v modelaciji še v marsičem konservativne, dasi si je mojster pomagal tudi z grafikami po Tintoretovih slikah. Za duha časa je najzgovornejša kompozicija Zadnje sodbe, ujeta še v srednjeveško ikono-grafsko shemo, pa z značilnim protireformacijskim dodatkom: med pogub-ljenci, ki jih hudič žene v peklenko žrelo, zagledamo predikanta v značilni noši in s knjigo na hrbtu. Zadnje gotsko občutje diha tudi v oltarnih plasti-kah, ki jih je opat Jakob naročil. Isti kipar je leta 1623 izklesal opatov epitaf z monumentalno portretno figuro in angeli ob njej. Epitaf je severnjaško uglašen, kar potrjujejo drobne, ostrorobe gube liturgičnega oblačila - a vendar že nakazuje tudi novo slogovno smer, ki je okoli srede 17. stoletja zmagala tudi v Stični. Spremní napis, ki oznanja minljivost posvetnih in prelatskih časti, pa je še izraz sicer humanističnega, a strogo asketskega duha.

V prvi četrtini 17. stoletja, ko je katoliška prenova sicer s trdom, po-gosto tudi z državno prisilo zmagovala nad evangeličansko reformacijo, je sakralna umetnost spet razširila krila. Ob tujih umetnikih nastajajo tudi

domače podobarske delavnice, ki pa niso mogle čez noč zajeti v svoja jadra vsega novega slogovnega vetra. Njena govornica je največkrat poljudna, pripovedna, barvno živahna, oblikovno problemske rešitve pa sprejema počasi in njihova kvaliteta ni izenačena. Oltarna slika Zaroke sv. Katarine, ki jo je ustvaril leta 1638 slovenjegraški slikar Mihael Scobl za župnijsko cerkev v Slovenjem Gradcu, živi tako v koloritu kot v kompoziciji v ozračju »alpskega ali domačijskega manierizma«. Svetel obok cerkve na Selih nad Slovenjim Gradcem so v drugi četrtini 17. stoletja prekrile rastlinske vitice, renesančni medaljoni s svetniki in bibličnimi prizori, podobno tudi obok prezbiterija Sv. Duha pod Ojstrico pri Dravogradu. Arhitektura in njena slikarska dekoracija sta sicer združeni, toda v poznogotskem retrospektivnem smislu. Kar pa prinaša v stare in nove cerkvene notranjščine novo doživljajsko razsežnost, je svetloba, sijoča skozi povečana okna (seveda na škodo srednjeveških arhitektur!).

Monumentalen kip sedeče Marije z Detetom, ki je iz Dravograda pozneje zašel v neko vaško kapelico, je rezbar okoli leta 1620 zajel še v srednjeveškem duhu, a zadnji spomini gotike se v statuarični nabreklosti, ekspresivno krhki draperiji in patetični reprezentativnosti srečujejo že s prvo napovedjo baroka. Podobno bi lahko rekli za posamične kipe na oltarju Marijinega vnebovzetja iz leta 1611 v cerkvi sv. Treh kraljev v Slovenskih Goricah; njegov mizar je bil Mariborčan Georg Stützl, sliko zanj je napravil Wilhelm Grienwald, kiparjevega imena pa žal ne poznamo. Kakor na Kranjskem svetoprimoški oltar, tako stoji ta na Štajerskem ob zibelki »zlatih oltarjev« 17. stoletja. Razvija se v višino in širino po zgledu rimskega Titovega slavoloka, nosilni in nošeni členi so dosledno izpeljani, skromna ornamentika jim tektonike še ne izničuje; izraz kipov cerkvenih očetov pa je resen, mrk, trpeč, skoraj grozeč v strogi ortodoksnosti. Zato pa je duhovno oživiljena in plemenito umirjena reliefna skupina Marijinega vnebovzetja, ki je leta 1636 nadomestila prvotno sliko v osredju oltarja. Tudi njen rezbar je ostal še v mejah zmerne verizma, toda prag med pozno renesanso in manierizmom je že prestopil in obstal pred zgodnjim barokom.

Za cerkveno-politično in umetnostno situacijo kulturno in duhovno prelomnega zgodnjega 17. stoletja je nadpoprečno pomembna »Lutrovska klet« ob gradu v Sevnici, katerega lastnik je bil tedaj zagrizeni protestant Inocenc Moscon. Kot takega ga omenja tudi poročilo nuncijske Salvaga, na katerega se je bil leta 1610 obrnil Moscon z zvijačno prošnjo, naj mu pre-skrbi dovoljenje za kapelo, seveda katoliško - ki pa naj bi bila v resnici evangeličanska molilnica in družinska grobnica. Ker Moscon menda ni do-bil pozitivnega odgovora, je skrnil molilnico v starejše gospodarsko poslopje in jo dal poslikati nekemu kvalitetnemu mojstru, ki je srečno povezoval severnjaško ornamentiko z beneškim manierizmom. Ikonološko se je pod-redil protestantski vsebini s kompozicijami Kristusovega rojstva, Križanja in Pokopa, Zadnje sodbe na oboku, evangelistov, prerokov in drugih figur, na obočni oprigi pa z dopasnimi podobami pametnih in nespametnih devic. Zgledoval se je po rafaelovskih, Tizianovih in Schwarzevih predlogah, gotovo pa je poznal tudi Pordenonovo slikarsko tradicijo, kar bi dopuščalo misel, da je bil najbrž po rodu Furlan.

Po slogovni strani ima posebno mesto tudi na les naslikani epitaf umrlih otrok barona Georga Khisla v cerkvi na Pristavi pri Polhovem Gradcu. Nastal je že leta 1593, toda z dvodelnostjo zemske in nebeške sfere in s kontra-

stom med temačnostjo zemskega dela, kjer kleči plemičeva družina, in ožarjenostjo neba, v kateri se med angeli poigravata Kristus in Janez Krstnik kot otroka, že v svojem času napoveduje rešitev, ki jo je pozneje vnesel v slikarstvo barok, dasi kompozicijsko še vztraja v postavah manierizma.

Martin Luther je podredil likovno umetnost oznanjevanju resnice čistega evangelija in boja proti papeštvu. Vsebina in beseda sta mu bili pomembnejši od likovne kvalitete, italijansko umetnost z renesanso pa je sploh odklanjal kot pogansko. Prav tako programsko je sprejela umetnost rekatolizacija; tudi tej je bila vsebina prvo, a tudi kvalitete ni zanemarila. Niti reformacija niti rekatolizacija nista rodili kakšne nove estetike ali odločujočega sloga. Za evangeličane in katoličane je bil manieristični slog, porojen iz razboljenega časa, ustrezno izrazilo. Ni bil samo slog prehoda med renesanso in barokom ali celo med pozno gotiko in barokom, marveč tudi izraz verskih in duhovnih kriz. Prav tako pa je bil manierizem tudi za rekatolizatorje z vsemi odtenki v izvorni ali poljudnejši obliki in celo v manieriranosti zgovoren glasnik prenovljenih verskih idej. Toda to pot se je hranil z napojem katoliških dežel, delno italijanskih, še bolj bavarskih, s katerimi je bil sorodstveno povezan tudi graški dvor. Z zadnjim izgonom protestantov leta 1628 je rekatolizacija vsaj na zunaj zmagala. Modra tolerantnost škofa Hrena pa je Slovincem dopustila Dalmatinov prevod Biblije tudi za katoliško porabo. Lesorezne ilustracije leta 1615 izdanega slovenskega prevoda Kanizijevega Katekizma pa so se še ob koncu stoletja znašle tudi v slikarskih delavnicah kot predloge, npr. pri mojstru Janezu Jamšku.

Seveda spada v rekatolizacijski program tudi vpeljava cerkvenih jaslic in božjih grobov, za kar gre prva zasluga spet jezuitom, njihovemu zgledu pa je sledil tudi škof Hren. Jezuiti in kapucini so dvignili v oltarje tudi podobe svetnikov, ki so bili dotlej prezrti, kakor npr. sv. Jožef, ali pravkar kanonizirani. Med zadnjimi sta bila seveda jezuitska svetnika Ignacij Lojolski in Frančišek Ksaver - njuni podobi na oltarju, kot npr. v Lešah pri Prevaljah, sta hkrati simbola rekatolizacijske zmage.

Umetnostne korenine, ki so se utrdile bodisi v umetnosti poznega 16. ali prve četrtine 17. stoletja, so kmalu pognale bujno rast. Zlati oltarji so se razcveteli s slikovitim bogastvom kipov, slik in ornamentike. Slikarstvo je zorelo v vedno bolj sproščene kompozicije in svetlobne igre. Okoli srede 17. stoletja se je manierizem skoraj nezavedno prelil v barok. Toda še leta 1632 naletimo na freskah bibličnih prizorov v ladji župnijske cerkve v Ormožu na slogovno formulacijo, ki bi jo brez zapisane letnice prisodili lahko še drugi polovici 16. stoletja, saj povzema celo kompozicije Dürerjevih grafik. Zato pa je leta 1664 slovesna glorijska Svete Trojice v zboru svetnikov dosegla veličastno izpoved v veliki sliki, ki bogati kapucinsko cerkev v Vipavskem Križu. Naslikal jo je kapucinski brat Oswald, štajerski rojak, in se z njo poklonil tudi svojemu umetniškemu vzorniku, Pietru de Pomisu. Ta slika se zdi kakor zaključna, orkestralno podprta himna rekatolizacijske zmage.

Nace Šumi

Cerkvena arhitektura 17. stoletja na Slovenskem

Sedemnajsto stoletje velja v umetnostni zgodovini kot čas, v katerem je bila prehojena pot od pozne renesanse in manirizma do zmagovitega baroka, ki je dosegel zrelo stopnjo ob koncu stoletja. Če govorimo o izhodiščnih renesančnih in manirističnih pozicijah umetnosti, potem je treba semkaj šteti tudi formalne prežitke gotike, ki pa seveda nimajo več prvotne vloge, marveč se umikajo v dekoracijo.

Sedemnajsto stoletje kljub temu predstavlja relativno sklenjeno celoto. Precej v začetku stoletja zaznamujemo tipološke in tematske pobude, ki bodo ostale v veljavi vse stoletje in še čez, seveda ob menjavah v izpeljavi. Dogajanje tega stoletja v likovni umetnosti je mogoče deliti še v dve ali tri stopnje. To je posebej plodno, če opazujemo stilne poteze, a tudi v tipološkem pogledu. Ena od posebnosti baročne arhitekture na Slovenskem je dolgotrajna odsotnost gibljivih velikih form, kar pomeni, da naših krajev vsaj v tej vrsti v ožjem pomenu besede zreli rimski barok še ni dosegel. Pač pa to v veliki meri nadomešča štukatura. Štukatura je del celostnega oblikovanja prostora. Semkaj pa moramo šteti tudi stensko slikarstvo ter oltarno in drugo opremo. Umetna ločitev teh zvrsti ne daje prave podobe, ki je bila vselej celostno zamišljena. Zato naj tudi pri tem kratkem orisu vsaj opomnim na te sestavine ter na njihovo soodločujočo vlogo v oblikovanju arhitekture.

Skraja je bilo zamišljeno, naj bi tale zaris zgodovine arhitekture v 17. stoletju upošteval tudi profano stavbarstvo, vendar se je bilo taki nameri treba odreči, ker bi sicer besedilo čezmerno naraslo. Pač pa je zato potrebna uvodna opomba, da se je razvijala tako profana kakor cerkvena arhitektura vzporedno. Gre seveda za univerzalno veljavo sloga, ki v tej dobi še ni do dna prekvasil vsega ustvarjalnega potenciala, a je vodilna nit. Enotnost se nanaša na vsa glavna arhitekturna področja: cerkev, dvorec in palačo. Ravno naročila Cerkve ter družbenega (plemiškega) vrha omogočajo polno uveljavitev baročnega snovanja. To še posebej velja za profano stavbarstvo dvorcev, kjer pritegujejo k celoti ustvarjenega tudi oblikovano naravo, vrtove in parke. Na to vzporednost je bilo že pred desetletij dovolj opozorjeno v knjigi Arhitektura sedemnajstega stoletja na Slovenskem (1969).

Naslednji problem pri obravnavi arhitekture tega časa je anonimnost velikega dela spomenikov. Poznamo sicer vrsto imen stavbenikov, ki pa v celoti še ne predstavljajo trdnih oporišč za oceno in razlago stavbarske

umetnosti. Bolj se je lahko zanesti na ugotavljanje vzorov ter poreklo arhitekture. Najvidnejše stvaritve so nedvomno delo italijanskih mojstrov, pa naj gre za sproti vabljene umetnike iz domovine baroka ali za pri nas ustajljene ustvarjalce. Po doslej znanih podatkih in raziskavah velja tudi za štukaturu, da je kar v celoti nastala z rokami italijanskih mojstrov, ki so navadno, tudi v sestavu delavnic ob arhitektih, a najbrž tudi ob slikarjih, izdelovali celote po naročilu. To seveda ne pomeni, da se domačini na deželi niso poskušali v štukaturi. Vendar gre za skromne, razvojno zaostale in pogosto z gotskimi spomini pretkane izdelke.

Potrebna je še opomba o domnevem jezuitskem slogu, ki so ga nekoč skušali skonstruirati prvi preučevalci zgodnjebaročne cerkvene arhitekture. Jezuitskega sloga seveda ni, so pa različne posebnosti oblikovanja cerkvenega prostora ter kajpak posebnost ikonografije, povezane z redom. Mislim na pogoste upodobitve najslavnejših zastopnikov reda, sv. Ignacija in Frančiška Ksaverija; drugemu posvečajo posebne kapele ob svojih cerkvah.

Končno je treba za razumevanje likovnega dogajanja, zlasti tudi arhitekture v 17. stoletju, upoštevati deželni patriotizem, ki so mu služili veliki napor v oblikovanju cele vrste ključnih nalog. Arhitektura je v tem času pogosto zahtevala veliko sredstev, da bi povzdignile naročnike, ki so tekmovali za stanovski prestiž. Vendar barok ni ostal omejen le na plemiška naročila in na naročila cerkvenega vrha. Zlasti v zunanji podobi cele vrste tudi skromnejših cerkva ga je doživela s poudarki - posebej zvonikov - vsa dežela. Navsezadnje je treba v tej zvezi spomniti na J. V. Valvasorja, ki je s svojimi izrednimi podvigi dobesedno zapravljal premoženje, tako da je bila odtujena tudi njegova zapuščina.

Nosilci protireformacije in katoliške obnove v arhitekturi, če preidem k orisu dogajanja, so predvsem redovi. Zgodovine redovne arhitekture na naših tleh še nismo napisali, zanesljivo pa je, da je ključno vlogo za oblikovanje novega, široko upoštevanega modela izoblikoval jezuitski red. Vse redovne cerkve sicer družijo nekatere lastnosti, zlasti tip vzdolžnega cerkvenega prostora, so pa take cerkve zvečine skromne, za primer naj navedem kapucinske. Prava novost je v drugi polovici 16. stoletja rojeni tip jezuitske cerkve, izoblikovan z matičnima stavbama reda, s cerkvama Il Gesu` in sv. Ignacija v Rimu. Bistvena novost teh cerkva je naslon na starodavno vzdolžno orientacijo, kakršna se je vpeljala že v srednjeveških reformskih prizadevanjih, torej z naslonom na daljno starokrščansko baziliko, le da zdaj z vsem upoštevanjem pridobitev renesančne dobe, od Albertija sem. Obe cerkvi sta popolni zasnovi veikega formata, v katerih se dvoranski ladji s kapelami pridružuje še prečna ter ustvari poudarjeno križišče s kupolo. Obe cerkvi ostajata ideal za daljši čas, prav posebej pa za 17. stoletje, toda ta ideal se je sprva lahko samo nakazoval. Pri večini naslednic reda in pri drugih podobnih so opustili prečno ladjo in kupolo, tako da se je uveljavila le novotarska oblika dvoranske ladje s kapelami ter seveda prezbitarij. Taka zasnova je, kakor je ugotovljeno, obstajala vzporedno z obema velikima vzoroma, tako da ni bilo treba vsakokrat znova razmišljati o redukciji rimskih prvencev. Posebnost takih ladij je pač v tem, da so kapele vnaprej predvidene postaje z oltarno opremo, da so glavnemu prostoru podrejene ter da pomenijo postaje na poti k velikemu oltarju. Cerkvena ladja je oblikovana pot v prostoru. To je pomembna novost v primerjavi z zasnovami, kakršne so bile v veljavi na naših tleh v 16. stoletju ter so navezovale na

gotsko tradicijo z renesančnim preoblikovanjem. Tamkaj so bili oltarji preprosto naslonjeni na stene ali na stebre oziroma slope, gibanje vernika manj jasno usmerjeno, čaščenju pri posameznih oltarjih manj določno odrejen prostor.

Predvsem pa je zdaj zanikana samozadostnost centralnega prostora, vodilnega v renesančni dobi, prostora, katerega idealno središče naj bi bil božanski človek. Opisana vzdolžna usmeritev, ki ima v profanih zasnovah značaj osvajalca prostora, je tukaj simbolična pot odrešenja.

Kapele so dobile zdaj tudi drugačne oltarje. Stari, po gotiki podedovani omaričasti tip, kakršnega imamo ohranjenega pri nas na primer pri Sv. Treh kraljih v Slovenskih goricah, se zdaj nadomešča z novim, povzetim po italijanskih zgledih, s prvimi vzori kar po rimskih slavolokih. Po naključju se je tudi najstarejši takšen tip oltarja ohranil v poprej imenovani cerkvi. V oltarjih so bile zlasti tabelne podobe, za katere so prenovitelji potrebovali večje število povabljenih mojstrov, ki jih je za svoje območje navedel denimo škof Hren.

Prva jezuitska cerkev na naših tleh je nastala med 1613 - 1625 v Ljubljani. Kljub sorazmerno veliki pozornosti, ki je bila stavbi in njeni opreми posvečena, še zmeraj ni popolne jasnosti o prvotnem značaju in višini prostora. Povsem nova je v cerkvi ladja, dvorana s kapelami ter emporami, z motivom torej, ki ga pozna rimski prvenc, ki pa je v takšni obliki uveljavljen zlasti tostran Alp. Prezbitarij je ostal stari. V vsakem primeru je tukaj vidna toleranca jezuitov do gotških tradicij, seveda samo na zunanjščini, notranjost je bila barokizirana. Današnja drobna členitev je nastala okoli 1700 po požaru. Najdba prvotnih načrtov v pariškem arhivu (Fr. Dolinar) dobro razgrinja dileme iz časa nastanka. Tukaj se v enem primeru še uveljavlja zastavljajoči renesančni ritem obokov. Popolna novost v našem cerkvenem stavbarstvu je tudi dvostolpna fasada Jakobove cerkve, ki jo smemo najbrž razlagati prav z nekaterimi rimskimi zgledi. Zato je nepopravljiva škoda, da so fasado po potresu 1895 v zvonikih zadušili.

Če se ne omejimo samo na slovensko ozemlje znotraj države, potem je treba primerjalno pritegniti cerkvi sv. Ignacija v Gorici in Marijino cerkev v Trstu. Prva je zgleden primer istega tipa kakor ljubljanska, se pravi, da se omejuje na dvoransko ladjo s kapelami ter priključenim prezbitarijem. Toda nadrobnosti v notranjščini in monumentalno dvostolpno fasado s pilastrsko in stebrno členitvijo ter čebulastima strehama zvonikov dolguje stavba seveda 18. stoletju. Tržaška cerkev, kjer se kot eden projektantov navaja tudi Andrea Pozzo, kasnejši avtor ljubljanske stolnice, pa je bolj ambiciozna v zasnovi ter bližja rimskim prvencem.

Te tri redovne cerkve so pri nas odločilni kazalci nove usmeritve. Semkaj pa moramo šteti tudi celovško stolnico, ki so jo prvotno pozidali kot protestantsko dvoransko stavbo, v 17. stoletju pa so zlasti s pozidavo dolgega kora in z drugimi posegi zagotovili za katoliško bogoslužje potrebno vzdolžno usmeritev. Tezo o taki temeljni naravnosti jezuitskih načrtov nam potrjuje vsem znana zidava vzdolžnega prostora pred prestižno stavbo katoliškega sveta, pred Petrovo cerkvijo v Rimu.

Triladijske cerkve podobnega tipa nastajajo zdaj lahko tudi zunaj redovne arhitekture. O tem govori Marijina cerkev v Logu pri Vipavi, ki je mogla nastati že v dvajsetih letih 17. stoletja, v 19. stoletju pa so jo povečali z vzhodno partijo. Prvotno triladijsko zasnovo so s pregradami spremenili v

dvorano s kapelami. Med pomembnimi prvimi pričami zgodnje baročne arhitekture, tokrat izrazito beneško palladijevskega tipa, je župna ali, kakor ji tudi pravijo, stolna cerkev sv. Jurija v Piranu, za katero se je po naključju ohranil model s konca 16. stoletja. Predlagano shemo so potem očitno prilagodili zemljišču, vendar je bil načrt v temeljnih potezah uresničen. Ostone ladje je ritmično členjeno v širša in ožja polja s pilastri, na širših so namestili oltarje, ladja pa je prekrita s lesenim stropom. Izjemno je pomembna fasada cerkve, kjer je uveljavljena stroga tempeljska shema s trikotnim čelom, medtem ko je razporeditev odprtin ter raba dveh vrst pilastrov podlaga za nastajajoče baročno življenje. Fasada je datirana z letom 1637, nekaj mlajši pa je samostojni zvonik, ki zelo dobro povzema oblike Markovega v Benetkah, piransko akropolo pa sklepa na vzhodni strani centralno telo baptisterija z odlično razgibano volutasto slepo svetlobnico. Ta skupina je daleč najpomembnejša arhitekturna celota v naši Istri, a tudi v zaledju nima prave primerjave. Piranska cerkev je s svojim zvonikom priznavalka beneške nadoblasti. Po drugi strani je na primer koprski zvonik, v resnici mestni stolp, uveljavil zrelo obliko oglejskega kakor številni drugi kraji na Primorskem. Najstarejši povzetek takega zvonika je v Podnanosu. Na ta način je primorska cerkvena pripadnost že na daljavo razpoznavna.

Med 1646 do 1660 so v Ljubljani postavili nekdanjo avguštinsko, kasneje frančiškansko cerkev, ki pomeni viden korak naprej v primerjavi z vsemi dotedanjimi arhitekturami. Tip prostora je tudi zdaj zreducirana zasnova, omejena na dvoransko ladjo s kapelami, ki pa so tokrat brez empor, tako da jih je treba šteti med čiste italijanske »bazilikalne« konstrukcije. Ladji se pridružuje v širini enako dimenzioniran prezbiterij. Izjemna je za naše razmere fasada cerkve, saj gre prvič za popolnoma izdelano zgodnjebaročno stvaritev z določenim poudarkom v osi, shema s pilastri in volutastim čelom pa je kajpak daljni odvod Albertijeve cerkve v Firencah. Tudi ta cerkev ima dva zvonika, tokrat v pazduhah ladje in prezbiterija. Cerkev odlično obvlada trg pred seboj, z nekoliko mlajšim stopniščem pa je os še posebej poudarjena, kot vabilo vstopajočim. V notranjščini, kjer je še zmeraj tudi baročna oprema, je med drugim dober primerek stranskega oltarja Cussove delavnice (oltar sv. Treh kraljev) s konca 17. stoletja. Za cerkev še iščejo prepričljivega vzornika, čeravno je takih cerkva v Italiji kar nekaj ter so po fasadni členitvi razširjene po Evropi.

Sredi stoletja se potem zvrsti na celini skupina za prihodnost pomembnih cerkvenih stavb, ki so zaznamovale najprej Kranjsko. Vse so zanesljivo plod dela po imenu sicer neznanih italijanskih arhitektov, pri čemer je odločilen vpliv Lombardije. Primer preproste pravokotne dvorane (s seštevkom dveh pol v ladji) je cerkev sv. Trojice nad Vrhniko. Postavljena je na razglednem kraju, s svojo fasado zaradi večjega učinka obrnjena proti vzhodu, z dodatnima arkadnima hodnikoma na straneh pa se označuje kot romarska cerkev. Fasada je zaznamovana s pilastri in venci, ki pa se križajo v eni sami plasti, kar je nedvomno nasledek manirističnega snovanja. Trojiška cerkev je zaplodila vrsto posnemovalk. Naslednji pomembni korak je v štiridesetih letih zastavljena in na pragu sedemdesetih let kot nedokončana v zidavi zaustavljena cerkev Marijinega vnebovzvetja v Novi Štifti pri Ribnici. Daljni vzor za osmerokotno obokano cerkev z manjšim, prav tako osmerkotnim prezbiterijem, je bila cerkev v Lodiju pri Milanu. Z njo se naša cerkev popolnoma ujema v merah in členitvi, novost pa so po-

udarjeno poglobljajoče se niše kapel v pritličnem pasu in motiv nadstropnih galerij. Osemlistna kupola sklenjenega prostora pa se sklada z vzornico. Cerkev so dokončali samo v treh stranicah proti prezbiteriju, zato se drugod kažejo »rebra« kot neizrabljena konstrukcija obhoda. Osmerokotne cerkve so bile od renesanse sem razširjene zlasti po Lombardiji, kasneje tudi na Beneškem, o čemer priča Longhenova cerkev Santa Maria della Salute v Benetkah. Seveda naša cerkev ni v ožji zvezi z njo, dokazuje pa aktualnost prostorskega tipa. Cerkev je zaplodila številno vrsto posnemovalk po vsem Kranjskem. Podobno velja za cerkev sv. Jožefa nad Preserjem, postavljeno prav tako na razglednem položaju. Cerkev, ki je nastala po vzoru oratorijev Fr. M. Richina v Lombardiji, uvaja kar idealno obliko potegnjenega osmerokotnika v ladji, ki združuje vzdolžno in centralno usmeritev. V tem času pa nastaja na Štajerskem vrsta cerkva s pravokotnimi ladjami, ki pa s paroma pozidanih kapel nakazujejo centralizacijo prostorov. Tako zasnovane arhitekture, med katerimi naj omenim cerkev v Zibiki, Sv. Barbaro pri Šmarju in Št. Janž na Vinski gori, bodo izzvenevale znotraj baročnega obdobja še v naslednjem stoletju. V tej smeri naj navedem samo bolj ambiciozno in enotno zasnovano cerkev sv. Frančiška v Stražah pri Radmirju.

Seveda v vsem tem času nastajajo tudi klasične dvoranske cerkve s kapelami. Naj v tej vrsti navedem samostansko cerkev v Olimju pri Podčetrtku, ki se odlikuje z izjemno višino prostorov, ob njej pa samostansko cerkev v Nazarjah.

Problem višinske rasti postaja aktualen sredi stoletja pa tja do konca sedemdesetih let. Na ta način je bila prebita uravnoteženost prvotnih zasnov iz začetka stoletja, rast pa se je ponovno umirila ob koncu tega stoletja. Toda hkrati s tem procesom lahko spremljamo tudi druge spremembe v smeri razvitega baroka. Po tridesetletni vojni se je začela širše uveljavljati štukatura kot pomožna kiparska zvrst, ki bistveno bogati ostenje najprej notranjščin, kasneje tudi zunanjščin. Še preden so prekinili dela v Novi Štifti, so po njenem zgledu prizidali ljubljanski jezuitski cerkvi kapelo sv. Frančiška Ksaverija, ki jo je v notranjščini v celoti določila ravno štukatura z diferenciranim obravnavanjem treh etaž. Pritličje ima strogo okvirno arhitekturo, v svetlobnem nadstropju so plastični bogati in razgibani liki, v kupoli pa najlažja motivika. To se je zgodilo okoli leta 1670. Barok se tukaj uveljavlja še pred prevlado baročnega akanta z govoric, ki v razgibanosti prehiteva pravo arhitekturo za več desetletij. Razen tega imamo skupino spomenikov, ki jih je poleg štukature ali družno z njo obogatila tudi iluzionistična poslikava, manj številno ohranjena v cerkvah kakor v profanih stavbah.

Poleg tega se okoli 1680 pojavi na naših tleh skupina izjemno plastičnih arhitektur centralnega tipa. Poudarjena centralna tendenca se kaže tudi v mogočnem triladijskem prostoru bogato členjene in štukaturno opremljene cerkve v Puščavi na Pohorju, kjer je na sklepu nastal pravcati trikonhalni motiv, vsaj skromno pa je že naglašeno križišče ladij. Še dalj je v plastični izrazitosti segla fasada minoritske cerkve na Ptuju, ki je bila po zadnji vojni sicer odstranjena, upamo pa v njeno skorajšnjo rekonstrukcijo. Ta fasada je nekakšen sklep oblikovanja plastičnih zunanjščin v 17. stoletju, odlikuje jo s stebri oblikovano pritličje, ki nosi pilastrsko čelo, svoje pa je v bogastvu fasade prispevala tudi štukatura.

Na koncu se moramo ustaviti še pri ljubljanski Akademiji operozov, ustanovljeni 1693. Njene pobude so bistveno prispevale k sklepnemu koraku dosedanjega dogajanja, so pa hkrati uvod v novo zrelo stopnjo baročne arhitekture 18. stoletja. Prestižna stavba v prizadevanjih za barokizacijo mesta je bila hot na Rim naslonjena zidava stolne cerkve. Nikakor ni naključje, da so izbrali ravno načrt jezuitskega brata Andrea Pozza, ki pa stavbe same na načrtoval v nadrobnostih. Cerkev je bila okoli leta 1700 v primeri s svetom že nekoliko zaostala. Z njo pa je bila prvič na naših tleh ustvarjen popoln posnetek zasnove matičnih cerkva jezuitskega reda v Rimu. Simbolično se navezuje tudi na tradicijo stare Emone, in sicer s kipi štirih emonskih škofov v nišah nosilcev kupole (izdelki Angela Pozza). Novo stopnjo v snovanju predstavlja iluzionistična poslikava G. Quaglia, ki je uporabil pozzovski način dvigovanja prostorov v nebo, kakor so v istem času v profanih prostorih povzdigovali dogajanja na Olimp.

Ana Lavrič

Vloga ljubljanskih škofov Janeza Tavčarja in Tomaža Hrena v likovni umetnosti katoliške obnove

Goreče rekatolizacijsko delovanje ljubljanskih škofov Janeza Tavčarja (1580-1597) in njegovega naslednika Tomaža Hrena (1597- 1630) je potekalo v okviru intenzivnih protireformacijskih prizadevanj notranjeavstrijske vladarske hiše. V takratni zgodovinski situaciji je imela tudi umetnostna dejavnost obeh cerkvenih dostojanstvenikov povsem specifični namen in pomen. Njuno poslanstvo na področju cerkvene umetnosti so podpirale smernice tridentinskega koncila, ki je škofom v njej dodelil pomembno vlogo.

V drugi polovici 16. stoletja so v naših deželah prevladale umetnostnemu življenju nenaklonjene razmere. Razvojno stagnacijo v umetnosti je v prvi vrsti povzročil protestantizem, ki je zaradi racionalno hladnega razmerja do sakralne umetnosti strogo formuliral in omejil likovno tematiko. Razvil je zlasti grafično opremo knjig, nagrobne spomenike in portret, cerkvena naročila pa so v teh okoliščinah upadla in z njimi vred tudi število domačih umetnikov. Priliv tujih mojstrov, predvsem severnoitalijanskih stavbarjev, se je povečal večinoma zaradi fortifikacijskih potreb. Z uresničevanjem rekatolizacije se je likovna umetnost počasi začela prebujati. Na skromnih dosežkih prizadevanj škofa Janeza Tavčarja se je cerkvena umetnost razcvetela v krogu Tomaža Hrena, skrb zanjo pa je sočasno porasla tudi pod stiško opatovsko palico.

Tavčar se je posvečal zlasti verskim razmeram na terenu, za umetnost pa vsaj ob vizitacijah, na katerih je sicer posvetil tudi nekaj cerkva oziroma kapel, oltarjev in zvonov,¹ ni kazal prav velikega interesa. V tedanji situaciji likovni umetnosti pač ni mogel dodeliti vloge pomembnejše pastoralne sodelavke, je pa leto za letom naročal zdaj večja zdaj manjša umetniška dela za ljubljansko stolnico, za gornjegrajsko kolegiatno cerkev in za romarsko cerkev v Novi Štifti pri Gornjem Gradu.² Z umetnostjo se je okoriščal le po trenutni potrebi in volji, ne pa načrtno po zastavljenem programu. Ker je upadlo število domačih mojstrov, se je z naročili obrnil na Koroško. Podobno je bil primoran napraviti tedaj (1584) tudi stiški opat Lovrenc, ki je v Rein poprosil za oltarne plastike, ker ni bilo »nobenega rezbarja v deželi«,³ tako da ni mogel s kipi opremiti oltarja, ki ga je bil

postavil. Za ljubljanskega škofa so bile povezave s Koroško ugodnejše, saj je več župnij okoli Beljaka in Pliberka spadalo tedaj pod njegovo oblast.

V ljubljansko stolnico, kjer je v času verske zmede zamrlo umetnostno življenje, so spet prišli na delo umetniki in umetni obrtniki. Tavčar se je že 1582 s kanoniki dogovarjal za popravilo orgel in ure, ker pa pogajanja z mojstrom niso obrodila sadu, so se kanoniki lotili akcije spet čez tri leta, ko se je v deželi pri stiškem opatu mudil izdelovalec orgel iz Benetk. Škofu, ki je tedaj že opravljal službo deželnega namestnika v Gradcu, so predlagali, da bi se denarna sredstva namenila delno za orgle, delno za obnovo slikarij ob stenskem tabernaklju in v koru.⁴ Poslikavo so restavrirali šele 1589, ko je dal škof obnoviti in olepšati ves prezbiterij.⁵ Zidarska dela je zaupal ljubljanskemu stavbarju Giovanniju Abondiju Doninu, obnovo fresk pa beljaškemu slikarju Mihaelu Rothmayerju. Ta je ob stenskem tabernaklju restavriral prizor Kristusa z apostoli, nad kanoniške sedeže pa je naslikal preroke in sv. Pavla. Veliki oltar je v tem času dobil nov stipes, sam nastavek pa je popravil podobar Hudelman in pozlatil slikar Mihael. Beljaški mojster se je pozneje preselil v Ljubljano in ga v letu 1592 spet srečamo med škofovimi sodelavci. Za škofa sta v tem času delala tudi rezbar Peter in kranjski zidar Jazbec.

V poročilu papežu Sikstu V. je škof Tavčar leta 1589 potarnal, da je začel rezidirati v Gornjem Gradu zaradi neugodnih razmer v Ljubljani, predvsem zaradi heretikov, delno pa tudi zaradi razpadajoče škofijske palače.⁶ Pozneje je stavbo vsaj delno popravil ali prezidal. V novembru 1593 se je z ljubljanskim mojstrom Abondijem Doninom pogodil za zidavo in ureditev nove sobe, dela pri škofijski palači pa so potekala v naslednjem letu; škof jih je v svojem koledarju zapisoval pod izdatke z naslovom »za moje ljubljansko poslopje«.

Razen ljubljanske je Tavčar olepšal tudi gornjegrajsko škofovsko cerkev. Tu je leta 1586 slikal v prezbiteriju beljaški meščan slikar Nikodem Weisman,⁷ slovenjegraški mojster Konrad Woll pa je 1594 poslikal leseni strop v ladji.⁸ Medtem ko je notranjščina cerkve dobivala vse bolj praznično podobo, so delavci s škodlami prekrivali streho najbrž na enem od traktov obsežnega rezidenčnega poslopja.

Potem ko je zaključil s slikanjem v Gornjem Gradu, je Nikodem Weisman odšel na delo še v bližnjo Novo Štifo, kjer je v letih 1558-1560 zrasla lepa Marijina romarska cerkev kot izrazito štiftarska ustanova. Bržčas je umetnik na zunanjščini svetišča v skladu z njegovim patrocinijem in namembnostjo upodobil roženvenske skrivnosti, nimamo pa trdnejših dokazov, da so freske res nastale v tem času. Znano je, da je škofov tajnik Krištof Škofič Tavčarju v Gradec večkrat poročal o slikarjevem delu in ga hvalil zaradi marljivosti; sporočil je tudi, da je mojster v avgustu s slikanjem že končal, razen »loca infernalìa«, ki si jih moremo razlagati kot peklenške kraje - bodisi v okviru upodobitve Poslednje sodbe, bodisi kot del kompozicije Štirih poslednjih reči, kakor je domneval Avguštin Stegenšek.⁹ Ta motivika je sodila med temeljne verske resnice, ki jih najdemo tudi v Kanizijevem katekizmu, v božjepotni cerkvi pa je vernikom nazorno predočevala vso eshatološko razsežnost človeških dejanj.

Sam po sebi je bil motiv pekla v času protireformacije kaj prikladen, da bi se vanj vtihotapile protiluteranske tendence, tako kot na primer v štukaturah stiškega vhodnega stolpa iz 1620, kjer se je med pogubljenimi v

peklu znašel predikant z biblijo vred,¹⁰ v našem primeru pa nimamo za takšno sklepanje nobene opore. Razen tega tudi ne vemo, kakšno razmerje je v tem pogledu do likovne umetnosti zavzel Tavčar. Res najdemo v polemični knjižici »Evangeljska vetrnica« (Der Evangelische Wetter Han, Ingolstadt 1587), za katere natis se je škof zavzel in njeno rabo toplo priporočil, dva posmehljiva lesoreza; uvodna vinjeta predstavlja dvoglavega petelina, ki kliče hkrati »Ja« in »Nein« ter skuša na ta način predstaviti protislovja Luthrove teologije, zaključni lesorez pa kaže, v asociaciji na apokaliptično zver, sedmeroglavega Luthra skupaj s pikro latinsko satiro.¹¹ Vendar likovne opreme knjižice ne moremo povezovati s Tavčarjevo zamisljivo, zato po njej ne moremo soditi o njegovih osebnih pogledih na tako priostrene protiluteranske upodobitve.

Da so v Tavčarjevem času potekale določene izmenjave umetnikov med Ljubljano in Stično, kaže razen podatka o izdelovalcu orgel tudi notica v koledarju: v maju 1597 je škof za slikarja, ki je delal v Stični (Maller zu Sittich), izročil manjšo vsoto denarja. Umetnikovega imena žal ne poznamo; morda so stiškim menihom posredovali slikarja cistercijani iz Reina ali pa so ga znabiti tudi sami poiskali na Koroškem.

Tavčarjeve umetnostne projekte je potem, ko je postal ljubljanski kanonik in dekan, prevzel, organiziral in vodil Tomaž Hren. V tem času so, najbrž že na njegovo spodbudo, potekala obnovitvena dela pri dveh ljubljanskih cerkvah, ki so jih protestanti opustošili: pri cerkvi sv. Krištofa in pri Jurijevi kapeli na gradu.

Pri uvajanju in podpori novih redov, kapucinov in jezuitov, se je Tavčar izkazal kot darežljiv mecen. Kapucinom v Gorici je leta 1592 namenil večjo vsoto denarja za njihove gradbene načrte,¹² jezuitom v Ljubljani pa je priskočil na pomoč kot prvi dobrotnik. Potem, ko se je več let zavzemal za ustanovitev njihovega kolegija, jim je za stavbišče poslopja kupil 2 hišici (320 gld) in apno (100 gld), poleg tega jim je podaril 100 goldinarjev za knjižnico ter 60 za mašni plašč, nazadnje pa jim je v oporoki za zidavo kolegija namenil še 1000 tolarjev.¹³

Škofova umetnostna naročila niso pomenila kakega strnjenegega umetnostnega dogajanja, saj je šlo le za posamične akcije in še te so se navezovale samo na njegov ožji delokrog, niso pa imele širšega vpliva na duhovščino in ljudstvo. Razumljivo je, da niso mogle preglasiti gluhe loze, v kateri se je znašla likovna umetnost. O času Tavčarjevega škofovanja tako še vedno govorimo kot o dobi umetnostnega upada zadnje tretjine 16. stoletja, h kateremu je pripomogla tudi gospodarska recesija, ki je tedaj zajela naše dežele.

Ko je nastopil škofovsko službo Tomaž Hren, je cerkveno umetnost načrtno vključil v svoj pastoralni program. Za cilj si je zastavil, da bo obnovil dediščino svojih prednikov, tako, kot si je prizadeval obnoviti vero svojih očetov. Najprej je kot vodja reformacijske komisije na Kranjskem neprizanesljivo uničil bogoslužne objekte, ki so jih »in perniciem Catholicae religionis« postavili protestanti, nato je sistematično začel obnavljati cerkve in nadomeščati njihovo opremo, ki je propadla v dobi verske krize, kajti tako zaradi protestantskih posegov v katoliške cerkve kot tudi vsled malomarnih župnijskih upraviteljev in nenazadnje zavoljo posledic turških vpadov se je vsepovsod kazala velika potreba po obnovi. Ker je škof spoznal v umetnosti odlično sredstvo za rekatolizacijske

namene, jo je pritegnil v boj proti luteranskim nazorom in je v ta namen izdelal premišljeno likovno strategijo. Medtem ko je Trubar za razširitev in utrditev evangeličanske vere porabil knjigo, je Hren za oživitev in pospešitev katolištva namenil vidno vlogo predvsem cerkveni umetnosti.

Škofov program »restauratio« je razen likovne umetnosti vključeval seveda tudi širše področje kulture. Dobro ga je opredelil France Stele, ki je naglasil, »da bistvo te dobe v celoti ni boj proti reformaciji, ampak veliko bolj novo konstruktivno delo na vseh panogah kulture.«¹⁴ Hren je bil ponosen na vsestranske dosežke katoliške obnove in je zato z velikim odobravanjem v Gradcu v eni izmed pridig pokazal nanje z besedami »Ecce quanta omnium rerum mutatio«, ko je primerjal tedanjo situacijo z žalostnim stanjem pred rekatolizacijo.¹⁵

Korenine, iz katerih je pognala Hrenova dejavnost, moremo iskati v odločilnem vplivu njegovega kulturno izobraženega strica, dunajskega profesorja Gašperja Žitnika, ki je že od otroštva naprej skrbel za njegovo vzgojo, ter v dobri humanistični izobrazbi, ki jo je pridobil na dunajski univerzi in pri graških jezuitih. Hren je bil človek širokega duha in razgledanosti in je presegal ozke provincialne okvire, kar se je odražalo v njegovem celotnem delovanju. Pri delu so ga vodili predvsem verski in domoljubni nagibi, seveda pa ne moremo izključiti tudi političnih, ki so bili v tem času z verskimi skoraj neločljivo povezani. Pri Hrenovem umetnostnem poslanstvu se je njegova osebna kultura in nadpovprečna ljubezen do umetnosti na srečen način povezala s hotenji tridentinskega koncila, ki je v splošno prakso Cerkve spet intenzivneje uvajal skrb za sakralno umetnost. Po pravici smemo ljubljanskega škofa uvrstiti med tiste cerkvene odličnike, ki so te koncilске smernice najintenzivneje uresničevali, kot na primer Carlo Borromeo v Milanu ali Gabriele Paleotti v Bologni.

Ljubljanski škof je bil poznavalec likovne umetnosti in je tudi sam rad risal, ni bil pa umetnostni teoretik in se v tovrstna vprašanja ni poglobljal. V njegovih spisih zasledimo izrazito teološko interpretacijo sakralne umetnosti; le-ta naj bi slavila Boga po jezuitskem načelu »omnia ad maiorem Dei gloriam«, namenjena pa naj bi bila po njegovih besedah tudi vernikom v duhovno tolažbo (pro consolatione ac devotione populorum). V nasprotju s protestanti je posebej naglašal sakralnost cerkva, ki so »domus orationis et mensae Domini«, v pridigah pa je večkrat razlagal ljudstvu, da »ni nič dragocenejšega od svetišč in oltarjev«. Cerkvene umetnine so bile po njegovem mišljenju »božje delo« (opus Dei) in včasih je izrazil do njih globoko čustveno razmerje. Poudarjal je, da je treba svete podobe po cerkvah pobožno častiti, posebno spoštovanje pa je skazoval milostnim podobam. Skrb za obnovo cerkva si je že ob nastopu škofovske službe štel med svoje pastoralne dolžnosti, kot je naročal tridentinski dekret, po katerem so morali škofje skrbeti za popravilo cerkva na svojem terenu.¹⁶

Za Hrena sta bili prioriteta pomena obe škofovski cerkvi, ljubljanska in gornjegrajska, ki sta prav po njegovi zaslugi dobili reprezentativnejšo podobo. Razen za te je osebno skrbel še za ureditev gornjegrajskih kapel in okoliških cerkva, za votivno ustanovo v Nazarjah in za škofijske rezidence v Gornjem Gradu, Vrbovcu in Rudeneku. Zavzemal se je tudi za romarska svetišča, zlasti za tista, ki jim je njegov idejni nasprotnik Trubar izrecno nasprotoval. Podpiral je gradbene in druge umetnostne načrte redovnikov, predvsem kapucinov in jezuitov, seveda pa je njegova skrb obsegala vse

področje ljubljanske škofije in ni prezrla niti odmaknjenih sakralnih objektov. Kjer je le mogel, je pomagal z gmotnimi prispevki, za razširitev umetnostne vneme pa ni bila nič manj pomembna njegova spodbudna beseda in moralna podpora. Našla je odmev tako med duhovniki, ki jih je v tej smeri vzgajal, kot tudi med verniki; ti so se kmalu z veliko vnemo lotili obnove bogoslužnih stavb in opreme, kar se na neki način odraža v podatku o številnih posvetitvah cerkva in kapel, oltarjev, zvonov ter drugih liturgičnih predmetov. Po polstoletnem zastoju je s Hrenom spet prišla v naše dežele umetnostna pomlad. Njegova ekspanzivna mecenska dejavnost se je čez meje ljubljanske raztezala tudi na sosednje škofije, zagrebško, senjsko, tržaško in seckausko, s katerimi je bil prijateljsko povezan. Znano je, da je postavil leseno cerkev v Petrinji, priskočil na pomoč kapucinom na Reki, v Celju in na Ptuju, zgradil jezuitski počitniški dom Coronaeum v Trstu in ustanovil kapelo sv. Roka in Boštjana z istoimenskim oltarjem v graški jezuitski (dvorni) cerkvi, z manjšimi darili pa se je večkrat spomnil tudi tamkajšnjih dominikank, nunciature in drugih ustanov. V sosednje dežele je posegel nekajkrat celo s svojimi mojstri; tako je na primer poslal tesarje na delo v Petrinjo in pozneje, ko je njegov umetniški potencial že narastel, slikarje v Trst, čez škofijske meje pa je pošiljal tudi njihova dela.

Škofov prispevek je tako obsežen, da ga v kratkem pregledu ne moremo zajeti, prisluhnilo pa njegovim besedam, ki jih je zapisal v eni zadnjih relacij, ko se je papežu spet pohvalil s pridobitvami na področju cerkvene umetnosti: »Stolna cerkev... je popolnoma obnovljena, v celoti sta tlakovana kor (oziroma apsida) s štirikotnim črnobelim marmorjem in prezbiterij s podobnim kamnom v obliki žarkastih zvezd, vključno s tremi stopnicami, ki vodijo k velikemu oltarju. Korne klopi so razkošne, izdelane iz orehovega lesa... Kor je... zaprt s presledkasto železno mrežo z dvojnimi vrati, ki je polihromirana z barvami, s srebrom in z zlatom... Cerkvena ladja je vsa tlakovana z velikimi opečnatimi ploščami. Tudi klopi za ljudstvo, ki prihaja poslušat pridige, so nove in okrašene z barvami. Trojni obok v cerkveni ladji... je s stebri vred v celoti poslikan v čudoviti prepletenosti slikarij, barv, zlata in srebra. Štiri kapele z novimi oltarji, z železnimi mrežami in z raznobarnim marmornim tlakom, ki so bile pred nedavnim zgrajene, lepšajo celotno svetišče; izmed njih se po umetnosti in dragocenosti odlikuje škofovska kapela z naslovom sv. Tomaža, sv. Florijana in vseh svetnikov, ki ima... umetniško izdelane sedeže ter škofovsko kripto. Vrh tega je treba nasproti omenjenih kapel zgraditi še dve (ki bosta podobno zgrajeni, poslikani in posvečeni). Nadalje sem zaradi potrebe zgradil škofovsko zakristijo. Zidovje zvonika oziroma stolpa sv. Miklavža je bilo s streho vred popravljeno z nemajhnimi stroški v preteklem letu, vrh pozlačene strehe pa je bil pritrjen pozlačeni papeški križ v znamenje apostolske eksemptnosti in privilegija. Popravljene so bile tri dragocene škofovske mitre..., ki so vsled starosti razpadale, za mojo rabo pa je bila izdelana popolnoma nova. Župnijska cerkev sv. Petra zunaj mestnega obzidja... je bila vključno z vsemi oltarji, s tlakom in pokopališkim obzidjem ter z izvrstno poslikanimi lesenimi stropovi obnovljena v tolikšnem sijaju in lepoti, da bi mogla veljati za stolno cerkev. Pokopališče je bilo razširjeno in spet posvečeno. V gornjegrajski kolegiatni Marijini cerkvi... sta (vredni spomina) dve škofovski kapeli z železnimi mrežami, z marmorjem, s slikami

in z oltarji. Prav tako tudi umetniško izrezljan veliki oltar in dragocene orgle... ter popolnoma poslikana ladja. Razen tega tudi kapela sv. Uršule, ki so jo ustanovili Celjani, pa je bila že v razpadajočem stanju, skupaj z oratoriji in umetniško izdelanimi tremi oltarji. Postavljena je bila nadalje kapela sv. Marjete... in (obnovljeni) razpadajoči cerkvi sv. Magdalene in sv. Pavla, skupaj z zvonovi in novimi zvoniki, kar je bilo storjeno z mnogo truda in denarja. Ob javnih poteh so bili postavljeni visoki križi izklesani iz kamna (marsikje pa tudi leseni). V Ljubljani... je bil za kapucine kupljen nov zvon,... v novem jezuitskem svetišču... pa je bila s škofovskimi sredstvi zgrajena škofovska kapela z naslovom Blažene Device Marije.« Iz leto poznejšega poročila (1629) pa o škofovem delu še povzemimo: »V Marijini gornjegrajski cerkvi je... kor tlakoval z marmorjem, nedavno pa je za lepoto in v veselje napravil sedeže za duhovnike marijanskega kolegija... Postavil je razen tega še 4 nove oltarje in jih posvetil. Prav tako je zgradil in dragoceno dovršil kapelo sv. Tomaža pri ranah našega Gospoda Jezusa Kristusa, skupaj s tremi oltarji... Stari (Altenburg) ali bolje rečeno Marijin grad je s svojimi sredstvi, ko je bil v Gradcu v službi... vladnega namestništva, kupil za velik denar iz rok heretikov. V gradu je zase zgradil kapelo... zraven gradu pa je na zelo prijetnem griču postavil nazareško svetišče po lavretanski obliki... in mu odkazal zelo lepo, prostorno in prikladno hišo za zavetišče romarjev.«¹⁷ Seveda poročili niti zdaleč ne izčrpata vseh Hrenovih umetnostnih dosežkov, še zlasti ne njegove vsestranske mecenske aktivnosti, sta pa primerna ilustracija teh prizadevanj.

Po navodilih tridentinskega koncila je moral škof nadzorovati umetnostno ustvarjanje na svojem terenu. Po Hrenovem naročilu in napotkih so zato tudi poslanci, ki jih je v svojem imenu pošiljal na vizitacijo škofije, budno pazili na primernost upodobitev. Ob taki priložnosti je generalni vikar Adam Sontner, ko se je mudil na Kranjskem, opazil nespodobne slike na zunanjščini cerkve v Polhovem Gradcu, kjer sta bila naslikana župnika »cum suis... concubinis«, zato jih je ukazal takoj prebeliti. Motile so ga tudi neprimerne podobe, ki so krasile stene župnišča na Igu; ker so bile po vsebini prazne in posvetne (vanae et prophanae) in niso razodevale pobožnosti, je župniku pod strogo kaznijo naložil, naj jih kar najhitreje nadomesti s podobami Kristusa in svetnikov.¹⁸ Določilo povsem jasno opredeljuje smoter, ki naj bi ga likovna umetnost zasledovala v okviru katoliške Cerkve, je pa vendarle, še zlasti, ker se nanaša na župnišče in ne na cerkev, precej rigorozno, saj si je tudi škof v svojih rezidencah privoščil slike s posvetno vsebino (npr. portretne galerije vladarjev in knezov, krajine in mestne vedute) in kljub ideološki doslednosti mu vendarle ne moremo očitati, da bi v umetnosti ne dopuščal določene vsebinske in estetske širine. Morda je vizitator pod profanostjo mislil na slike z moralno oporečno vsebino, ki se je večkrat vezala na kake mitološke motive. Kot vodja reformacijske komisije je dal Hren v Kranju požgati slike, ki so bile morda moralno oporečne ali pa izrazito protikatoliške, kakršne so razširjali protestanti v propagandi proti rimokatoliški Cerkvi. Takšne sramotilne slike proti papeštvu so tiskali v Gradcu, ni pa znano, če so bile razširjene tudi pri nas, dasi kaže na to nadvojvodov odlok, ki ga je moral leta 1599 deželni vicedom pritrditi na ljubljanska mestna vrata. Razglas je prepovedoval razširjanje natisnjenih krivoverskih molitev in pesmi pa tudi katolištvo sramotečih propagandnih slik.¹⁹

Ob vizitacijah je Hren sam ali po svojih namestnikih razen vsebinske primernosti upodobitev nadzoroval tudi stanje in urejenost cerkvenih objektov; zaradi neskrbnosti je duhovnikom naložil bodisi spokorno molitev bodisi globo, ki se je morala porabiti za cerkveno okrasje. Da bi med kleriki odpravil malomarnost in brezbržnost v odnosu do sakralnih stavb in opreme, jih je tudi na sinodah kulturno osveščal.

Čas je neizprosno uničil večino spomenikov Hrenove dobe. Zaradi pomanjkanja materialne dediščine smo tako pri rekonstrukciji spomenikov in njihovi analizi vezani predvsem na arhivske dokumente in na primerjalno gradivo. Njihova slogovna opredelitev je večkrat precej problematična. V splošnem moremo reči, da je bila umetnost tega prehodnega časa, ki ga zaznamujejo oblikovna iskanja, zelo heterogena in je poleg elementov gotske retrospektive, renesanse ter manierizma kazala tudi že značilnosti zgodnjega baroka, ki se je ob koncu Hrenove dobe začel tudi pri nas vse bolj uveljavljati. Po ikonografski plati moremo za cerkveno umetnost tega časa ugotoviti, da je nastopila z novo vsebino, četudi je mnogokrat še porabljala staro likovno govorico. Razen motivike, ki pomeni popolno novost, so na neki način tudi stari motivi postali nosilci nove vsebine, bodisi kontroveržno - polemične bodisi katoliško-afirmativne. V pozitivni naravnosti do tradicije se je Hren večinoma odločal za stare že uveljavljene motive, s katerimi je želel na novo afirmirati katoliške resnice, tu in tam pa je izbral tudi bolj polemične. Če sklepamo po ohranjenih delih, je svoje likovne kontroverze teološko utemeljil in včasih duhovito podkrepil, izogibal pa se je grobi žaljivosti; nasprotno ga v besednem izražanju ni motila ostrina, s katero je protestante večkrat označil za »volkove« in »satansko zalego«, njihov nauk pa za »satansko doktrino«.

V kratkem sprehodu po sledeh Hrenovih umetnostnih dosežkov se zaustavimo le ob nekaterih od vrste tistih spomenikov, ki v likovni govorici najočitneje razgrinjajo problematiko obravnavanega časa in najprepričljiveje pripovedujejo o temeljnem antagonizmu med protestantizmom in katolištvom. Razen teh so v škofovem krogu nastale še številne druge umetnine, ki pa niso imele ideološkega ozadja in so bile namenjene le lepšanju okolja in večanju ugleda ljubljanskega cerkvenega kneza.

V kapeli Vseh svetnikov v ljubljanski stolnici je dal Hren upodobiti zgodbo O široki in ozki poti. O sliki nam žal ostajajo le domneve, vsekakor pa se v tem primeru srečujemo z antitetično vsebinsko zgradbo, ki je bila značilna za čas verskih bojev in ji je ustrezal tudi sam način likovne predstavitve. Antitetični likovni paralelizem srečujemo tako na protestantski kot tudi na katoliški strani. Posredno ali neposredno je bila z njim nakazana človekova dvojna izbira v odločitvi za dobro ali za zlo. Protestantizmu se je ta tematika tako priljubila, da je med značilnimi novimi ikonografskimi motivi uveljavil prizor »Človeka na razpotju« med starim in novim zakonom, med postavo (smrtjo) in milostjo (odrešenjem).²⁰ Temeljna izbira za ljudi tedanjega časa je bila odločitev za evangeljsko ali za katoliško vero, ki sta si stali nasproti v podobni nepomirljivosti kot nekdanj Ecclesia in Sinagoga. Pozneje se je razvila tudi katoliška varianta omenjenega motiva,²¹ vendar se zdi, da s Hrenovim naročilom ni identična; njegova slika je verjetneje temeljila na razlagi evangelista Mateja (Mt 7,13-14), ki so jo umetniki upodabljali kot ozko pot kreposti in široko pot pregrehe v njunem osnovnem moralnem pomenu, idejno pa bi jo nemara

vendarle smeli razložiti v pomenu verskega nasprotja, saj je bila del premišljeno zasnovane ikonografske celote, s katero je Hren razglasil slavo občestva svetnikov in katoliške Cerkve. Cerkev je predstavil simbolično v Mariji, ki je zaključevala Jesejevo koreniko, torej z motivom, kateremu luterani niso bili naklonjeni, pozneje pa še neposredno na tabelni sliki v upodobitvi Kristusove zaroke s Cerkvijo, ki jo je z asistenčno trojico Starodavnosti, Vesoljnosti in Nasledstva označil za katoliško.

Pravzaprav ni presenetljivo, da je Hren v marijanski ikonografiji prehitel svoje sodobnike. Kot velik Marijin častilec je bil med tistimi, ki so brez pridržka priznavali nauk o Marijinem brezmadežnem spočetju, o katerem so tedaj potekale teološke razprave.²² Njegova vera se je vidno odrazila tudi v umetnosti. Kot je v zadnjem času pokazal Lev Menaše, je Brezmadežna, kakor jo je dal upodobiti na spominskem križu, celo v širšem evropskem okviru izjemna, saj ji zares primerljive slede šele čez stoletje. V naslonitvi na Hieronimov prevod protoevangelija predstavlja relief Marijo, ki tre kači glavo. Hieronimovemu prevodu »ipsa conteret caput tuum« (ta ti bo glavo strla) so oporekali protestanti, češ da izvirno hebrejsko besedilo uporablja na tem mestu moško slovnično obliko (ta ti bo glavo strl) in kaže torej na Kristusa kot zmagovalca nad hudobnim duhom. Križ, ki ga v ljubljanskem primeru drži v rokah Marija, sicer opozarja na Kristusa, vendar je postavitev tako pasivna, da ostaja glavni akter dogajanja Marija Zmagovalka nad Satanom (kačo). Zraven je Hren s prošnjo »Monstra te esse matrem« iz znane srednjeveške himne Ave maris stella naglasil še njeno vlogo srednice in priprošnjice, ki pri protestantih prav tako ni našla odobravanja. Takšna upodobitev je predstavljala izziv protestantskemu nauku, ki je Marijino vlogo pri odrešenju močno zmanjševalo, konkretno pa je bila prav z njo izražena Marijina zmaga nad protestantizmom kot herezijo tedanjega časa; glede na to, da je bil spomenik postavljen ob srebrnem jubileju Hrenovega škofovanja, ga je mogoče povezovati tudi z njegovo osebno zmago nad ljubljanskimi luterani. Vsebinsko gre torej za enega najzanimivejših spomenikov Hrenovega časa. Menaše, ki je osvetlil problematiko upodobljenega motiva, je posebej naglasil škofovo idejno brezkompromisnost v primerjavi z »rimskim tipom« Marije Zmagovalke, kjer je bila v tem času v obrambi pred očitkom prevelikega poudarjanja Marijine vloge posebno skrbno naglašena Kristusova zmaga nad apokaliptičnim zmajem na ta način, da ga v likovni predstavitvi on sam prebada s križem. Hrenova zamisel ni našla širšega odmeva, saj je v upodobitvah Brezmadežne še naprej obveljal tradicionalni motiv apokaliptične žene obdane s soncem.²³

V svetem letu 1625 je dal Hren na griču nad gradom Vrbovec postaviti kopijo nazareške svete hiše. Postavil jo je, kot sam pravi, po zaobljubi, ker vse življenje Mariji v zahvalo ni mogel poromati v Loreto iz hvaležnosti za povrnjeno zdravje. Četudi gre pri Hrenovi ustanovi za izrazito religiozni motiv, pa vendarle sovпада s časom, ko imajo tovrstne kopije na habsburškem ozemlju politični predznak.

Na habsburškem področju severno od Alp so nastale prve kopije loretske svete hiše (Casa Santa) v času med 1620 in 1627.²⁴ Njihov nastanek je povezan z bitko na Beli gori pri Pragi, kjer je Ferdinand II. leta 1620 s pomočjo katoliške lige premagal svojega nasprotnika in protestantsko unijo. Ferdinandovo politiko je vodila zaobljuba, ki jo je leta 1598 napravil v Loreto, da bo dedne dežele očistil krivoverstva, zato je zmago pripisoval

Marijini pomoči. Z bitko na Beli gori se je odslej povezal pomen loretske svete hiše, prav tako pa tudi naziv Marije Zmagovalke (Maria de Victoria), s katerim je papež po zmagi krščanskega brodovja proti Turkom v pomorski bitki pri Lepantu 1571 hvaležno počastil božjo Mater. Marijina nazareška hišica je po teh dogodkih postala izrazito zmagovito znamenje. Ker so jo angeli pred turškimi vpadi rešili v Evropo, je postala »protiturški« simbol, v prenesenem pomenu pa poslej tudi simbol zmage nad »novimi Turki« - protestanti, ki v takšni negativni vzporednici v tem času večkrat nastopajo. Po Ferdinandovi zmagi se je nazareška hiša začela v posnetkih širiti po ozemlju Habsburžanov in je predstavljala, kot ugotavlja Franz Matsche, nekakšno nebeško poroštvo za obstoj njihove vladavine. Naročnike kopij srečujemo zato prav v krogu Habsburžanov in njihovih zaveznikov. S postavitvijo teh posnetkov so dežele spet dobile katoliški značaj. Pri prenosu tipa loretske hiše ni šlo za umetnostna hotenja, pač pa le za formalno posnemanje objekta po merah in značilnostih, v čemer se je Hren zelo izkazal. Ne samo, da si je pridobil natančne mere in opis sestavnih delov, pomagal si je tudi z modelom, s skicami in še s svetovalci. Nastanek nazarske kapele je, kot rečeno, povezal s praznovanjem svetega leta, s tem pa je »sveti kraj« na izviren način združil s »svetim časom«.

Z verskimi znamenji in spomeniki je želel ljubljanski škof utrditi katolištvo in pokazati, da je njegova škofija, v kateri je po Tavčarjevih besedah »katoliška vera po velikem delu... izginila«, ²⁵ spet v celoti postala »terra catholica«. Razmah katolištva se je resda odražal iz vrste obnovljenih cerkva in kapel, toda škofu to ni zadoščalo. Pokrajino je po zgledu Carla Borromea na pomembnih točkah, na križiščih in ob romarskih poteh zaznamoval še s križi in znamenji. V poročilu papežu Pavlu V. je zapisal: »V večjo božjo čast in za rast zopet okrepljene katoliške vere sem postavil križe in podobe ob cestah ter na gorskih vrhovih.« ²⁶ Njegova interpretacija lokacije znamenja na prelazu Črnivec, ki ga je kot osrednjo točko povezal z Nazarjami, Solčavo in Čreto v obliki križa in tako na vse strani vzpostavil Marijino oblast, jasno kaže, da je krajino načrtno uredil po religioznih načelih.

Za uresničitev svojih zamisli je zbral Hren okoli sebe vrsto umetnikov in umetnih obrtnikov. Ker je bilo doma umetniških moči premalo, je poklical v svojo škofijo več tujih mojstrov. Na Slovensko, zlasti v Ljubljano, so začeli od vseh strani prihajati umetniki. Škof je vsakega rad pritegnil k delu, sposobne ustvarjalce pa je skušal zadržati na svojem dvoru. Menda je iz verskih vzrokov odklonil takšno povabilo mladi obetajoči švabski kipar Leonhard Kern, ki se je na poti iz Italije proti domu ustavil v Ljubljani, ostal pa je toliko časa, da je v gornjegrajski cerkvi postavil nov veliki oltar. ²⁷ V splošnem se je moral škof zaradi neugodnih okoliščin zadovoljiti tudi z manj sposobnimi mojstri.

Pri gradbenih projektih je Hren vsa leta škofovanja sodeloval z italijansko stavbarsko družino Donino, ki se je že v Tavčarjevem času ustalila v Ljubljani. S slikarskimi nalogami se je sprva obračal na Koroško, predvsem na Antona Blumenthala st. in ml. iz Celovca, ki sta znala zadostiti željam naročnikov, včasih pa tudi na pliberškega slikarja Frančiška Guetttersoldta. Pozneje je za daljšo dobo pritegnil k delu koroškega slikarja Krištofa Weissmanna in salzburškega Mateja Plainerja, ki sta postala glavna izvajalca njegovega umetnostnega programa. Še kasneje je

kot dvornega slikarja zaposlil Petra Steydlerja. Vmes je škof sklepal pogodbe tudi z drugimi mojstri, na primer z Elijem Wolffom, z Matejem Raisingerjem, ki se je iz Beljaka preselil v Ljubljano, z Marxom Höbnerjem iz Nemčije in z Gerhardom Khrännom z Nizozemske. Za kiparska in rezbarska dela je imel Hren prav tako sprva le majhno izbiro; zanj so delali Peter Hoffer, pliberški mojster Georg Karner in rezbar Giovanni Baptista Costa, bržčas Furlan, ki se je pozneje iz Gorice preselil v Ljubljano. Z leti so se kiparske moči namnožile in dosegle v opusu Jurija Skarnosa tudi višjo kvaliteto raven. Nazadnje je iskal dela pri škofu rezbar Sebastian Hörrmann iz Konstanza. Hrenova dolgoletna sodelavca sta, bržčas zaradi pomanjkanja sposobnejših mojstrov, postala tudi obrtniško povprečna kamnoseka Johannes Baptista Janzil in Domenico Nimis, oba menda italijanskega rodu. Številna naročila so dobivali še drugi znani in tudi anonimni mojstri, na primer Nicolaß Werner, zlatar s Saške, Abel Degen, grborezec s Švedske, Thomas Dembkher, zlatovezec iz Berlina itd. Ker se je Hren pogosto zadrževal v Gradcu, se je včasih obrnil tudi na tamkajšnje mojstre; zanj so delali dvorni zlatar in kovničar Hans Zwigott,²⁸ dvorni zlatar Jacob Zwigott, rezbar Jacob Holtzwardt, dvorni zlatovezec Balthasar Ekhardt in zelo verjetno še kateri, ki v virih niso izpričani.

Notranjeavstrijska prestolnica je s svojim umetnostnim ozračjem, predvsem z deli dvornega umetnika Pietra de Pomisa, vplivala na Hrenovo likovno orientacijo, vendar škof s svojimi mojstri graškim zgledom doma ni mogel enakovredno slediti. Neugodne razmere in majhne možnosti ljubljanske škofije so povzročile, da ni mogel realizirati ideala, ki ga bržčas po pravici gledamo v skici cerkve v njegovih pontifikalnih protokolih (ob posvetitvi cerkve sv. Florijana pri Šoštanjju), navezuje pa se očitno na palladijevsko zasnovano arhitekturo graškega mavzoleja.

Rezultati Hrenovih prizadevanj na umetnostnem področju so bili veliki in daljnosežni, pomembni tako za njegovo dobo kot tudi za nadaljnji razvoj umetnosti na naših tleh. Kot mecen in naročnik je obogatil naš umetnostni patrimonij s številnimi likovnimi nalogami, vendar je bilo za prihodnost odločilneje, da je kot vzgojitelj oblikoval med duhovščino in ljudstvom nov odnos do likovne umetnosti, ki se je izražal v bogatih sadovih še skozi vse 17. stoletje.

¹ France M. Dolinar, *Zapisi škofa Janeza Tavčarja o stanju v ljubljanski škofiji*, v: *Acta Ecclesiastica Sloveniae*, št. 3 (Ljubljana 1981), str. 47-68.

² Koledarji škofa Tavčarja za leta 1585, 1587, 1591, 1592, 1593, 1594, 1597; Arhiv republike Slovenije (= ARS) Ljubljana, 99r-105r.

³ Stane Mikuž, *Umetnostnozgodovinska topografija grosupeljske krajine (= Inventarji kulturne dediščine v Sloveniji*, Ljubljana 1978), str. 12.

⁴ Nadškofijski arhiv Ljubljana (= NŠAL), ŠK, Fasc. Škofje 2.

⁵ Janez Veider, *Stara ljubljanska stolnica. Njen stavbni razvoj in oprema* (Ljubljana 1947), str. 31s, 53.

⁶ Dolinar, *Zapisi škofa Tavčarja*, str. 69.

⁷ Ignaz Orožen, *Das Dekanat Oberburg* (Marburg 1877), str. 16.- Avguštin Stegenšek, *Dekanija gornjegrajska (= Cerkevni spomeniki lavantinske škofije I.*, Maribor 1905), str. 126.

⁸ Prim. Matične knjige Slovenj Gradec/ Stari trg, R 1624-1648 (Slikar Woll /Wholf/ je omenjen v letih 1625-1635); ARS Ljubljana.

⁹ Stegenšek, *Dekanija gornjegrajska*, str. 107s.- Prim. Orožen, *Dekanat Oberburg*, str. 73.

¹⁰ Emilijan Cevc, *Štukature v stiškem vhodnem stolpu iz leta 1620*, v: *Zbornik občine Grosuplje*, št. 13 (Grosuplje 1984), str. 163ss.

¹¹ Ivan Vrhovnik, *Ljubljanski škof Ivan Tavčar pospeševatelj protilutrovskega tiska*, v: *Izvestja Muzejskega društva za Kranjsko*, št. 17 (Ljubljana 1907), str. 47s.

¹² Koledar škofa Tavčarja za leto 1592; ARS Ljubljana, marec (notica je prečrtana).

¹³ Anton Koblar, *Iz Letopisov ljubljanskih jezuitov*, v: *Izobraževalna knjižnica*, 3. zv. (Kranj 1914), str. 29.

¹⁴ France Stele, *Ocene: France Kidrič, Zgodovina slovenskega slovstva od začetkov do marčne revolucije*, v: *Čas*, št. 24 (Ljubljana 1929-1930), str. 337.

¹⁵ NŠAL Ljubljana, Kapiteljski arhiv (=KAL), fasc. 98.

¹⁶ Ana Lavrič, *Vloga ljubljanskega škofa Tomaža Hrena v slovenski likovni umetnosti* (Ljubljana 1988), str. 30-35.

¹⁷ Lavrič, *Vloga škofa T. Hrena, 392s.* - Prim. France M. Dolinar, *Visitationes ad limina et Relationes de statu Ecclesiae ljubljanskih škofov od Tavčarja do Missie*, v: *Bogoslovni vestnik*, št. 39 (Ljubljana 1979), str. 213ss.

¹⁸ Vizitacije ljubljanske škofije; NŠAL Ljubljana, KAL, fasc. 43/9.

¹⁹ *Akten und Korrespondenzen zur Geschichte der Gegenreformation in Innerösterreich unter Ferdinand II.*, Tl. 1: *Die Zeiten der Regentschaft und die Auflösung des Protestantischen Schul- und Kirchen-Ministeriums in Innerösterreich 1590-1600*, hg. v. Johann Loserth (= *Fontes rerum Austriacarum*, Abt. 2/ Bd. 58, Wien 1906), str. 796.

²⁰ Prim. Emilijan Cevc, *Kiparstvo na Slovenskem med gotiko in barokom* (Ljubljana 1981), str. 81.

²¹ Karl Ginhart, *Beachtenswerte Kunstdenkmäler in der Pfarrkirche Villach-St. Martin*, v: *Neues aus Alt-Villach* 3 (Villach 1966), str. 184-190. - Za popravek Ginhartove teorije prim. Karl Amon, *Gesetz und Gnade im Spiegel der kirchlichen Kunst*, (predavanje na simpoziju: *Katoliška obnova in protireformacija v notranjeavstrijskih deželah 1564-1628*, Klagenfurt, 14.5.1992).

²² France M. Dolinar, *Das Jesuitenkolleg in Laibach und die Residenz Pleterje 1597-1704* (Ljubljana 1976), str. 76. - Že leta 1627 je ukazal Hren v škofiji obhajati praznik Brezmadežne, medtem ko ga je Cerkev vpeljala šele 1708.

²³ Lev Menaše, *Marijin relief na Hrenovem križu*, v: *Zbornik za umetnostno zgodovino*, n.v. št. 26 (Ljubljana 1990), str. 51-56. - Lev Menaše, *Vojna podob*, v: *Jezuiti na Slovenskem. Zbornik simpozija (= Redovništvo na Slovenskem*, št. 3, Ljubljana 1992), str. 138.

²⁴ Franz Matsche, *Kopien der Casa Santa von Loreto auf habsburgischem Gebiet nach der Schlacht am Weißen Berg bei Prag 1620. Architekturkopie im Problemfeld zwischen Kunstrezeption und ideologisch bedingter Objektproduktion*. Resümee des Referats, v: *Kunstchronik*, št. 30 (München 1977), str. 103s.

²⁵ NŠAL Ljubljana, fasc. 4/9.

²⁶ NŠAL Ljubljana, KAL fasc. 57.

²⁷ Emilijan Cevc, *Kipar Leonhard Kern in njegovo delo na Slovenskem v letih 1612-1613*, *Razprave Slovenske akademije znanosti in umetnosti, razred za zgodovinske in družbene vede*, št. 15 (Ljubljana 1986), str. 25-68.

²⁸ *Graz als Residenz Innerösterreich 1564-1619*. Katalog der Ausstellung (Katalog: Berthold Sutter, Alois Adler et al.), (Graz 1964), str. 207s.

Edo Škulj

Škof Tomaž Hren in cerkvena glasba

Ena največjih prelomnic v zgodovini glasbe je brez dvoma prehod od renesanse k baroku. Nekateri značilnosti: prehod iz modalnosti vsaj osmih cerkvenih tonovskih načinov k tonalnosti dura in mola, prehod od polifonije k monodiji z generalnim basom, prehod od vokalne k instrumentalni glasbi, nastanek opere. Nekateri postavljajo kot mejo med renesanso in barokom letnico 1600, ko se je pojavila opera. Poleg tega so v desetletju prej umrle tri zvezde vokalne polifonije: Palestrina, Lassus in Gallus, dobro desetletje pozneje pa so ugasnile še ostale osebnosti tega obdobja: Giovanni Gabrieli in Tomás Luis de Victoria. Drugi pa postavljajo mejo v leto 1630, kot na primer *The New Oxford History of music*,¹ saj prehod ni bil tako nenaden in odrezan. Polifonski slog je živel še naprej, če že ne v svojem zlatem, pa vsaj v srebrnem obdobju bratov Annerio. Skladatelji še vedno komponirajo »alla prima prattica«, medtem ko se počasi uveljavlja »seconda prattica« Claudia Monteverdija. Lahko bi rekli, da je tako nastala prehodna doba med leti 1600 in 1630. Zanimivo: ravno v teh 30 letih je deloval deveti ljubljanski škof Tomaž Hren. To napetost med starim in novim, med zastarelim in še ne zrelim, se čuti v slovenski cerkveni glasbi Hrenovega časa, in sicer v glasbenem repertoarju ljubljanske stolnice in gornjegrajske cerkve. Pri tem sestavku bi pogledali le Hrenov osebni odnos do glasbe. Zato pustimo ob strani delovanje ene in druge kapele, kakor tudi njen repertoar, ki ga predstavlja na eni strani Inventar ljubljanskega stolnega kora, na drugi strani pa tako imenovani Hrenovi kodeksi, ki prihajajo iz Gornjega Grada.

1. Hrenova glasbena vzgoja

Na škofa Tomaža Hrena (1560-1630) je odločilno vplival njegov ujec dr. Gašper Žitnik, ki je bil najprej profesor etike na dunajski univerzi, od leta 1572 pa vladni svetnik v Gradcu.² Ko je bil Hren star komaj osem let, ga je leta 1568 Žitnik odpeljal s seboj na Dunaj,³ vendar ga je že naslednjega leta, ker je razsajala kuga, spravil v tiho zavetje benediktinskega samostana v Admontu. V tem gorskem samostanu »ad montes«, ki ga je leta 1072 ustanovila sv. Hema, je Hren prebil tri leta. Zelo verjetno se je tu v nežni mladosti navzel ljubezni do glasbe, ki jo je izkazoval vse življenje.

Benediktinski odnos do glasbe je znan; vse svoje bogoslužje imajo benediktinci za Opus Dei. Pri tem pa ne gre le za zunanost, saj je že sv. Benedikt naročil svojim menihom, da morajo psalme tako peti, »da bo čutilo srcé, kar usta govoré«. ⁴ V 16. stoletju je samostan Admont doživiljal precejšen pretres, vendar se je v Hrenovem času že dvigal: »Aus dem im 16. Jahrh. durch Kontributionen, Türkeneinfälle u. Protestantisierungsbestrebungen erlittenen Niedergang erhob der Abt Johann Hoffmann (1581-1614) das Kloster wieder.« Samostan je imel svojo šolo, in leta »1644 wurde die alte Stiftsschule zu einem Gymnasium ausgebaut«. ⁵ Po drugi strani pa bogato glasbeno gradivo v knjižnici priča o visoki ravni gojenja glasbe: »Noten und musiktheoretische Werke besitzt als Zeugen einer musikalischen Vergangenheit Admont, das 1579 einen Salzburger Hoforganisten für die Renovierung seiner Orgel gewonnen hatte, nach einer Visitation im Sinne des neuerwachten Glaubenseifers seine Kirchenmusik verbessert und darüber hinaus auch einen Einfluß auf die dem Stift unterstellten Filialkirchen sowie die weitere Umgebung von Admont genommen hatte.« ⁶ V tej samostanski šoli je dobil torej Hren svojo prvo izobrazbo. Škof Hren se je vse življenje s hvaležnostjo spominjal svojega bivanja v Admontu, kar je razvidno iz pisma opatu, ki ga je poslal leta 1615. ⁷

Ko je po treh letih kuga nehala razsajati, je Gašper Žitnik poklical nečaka v Gradec, kamor se je bil medtem sam preselil. »Zaradi njegove slabotne telesne konstitucije ga je namenil za duhovski stan in mu kot ubogemu dijaku v dosego tega cilja že 13. maja 1573 pridobil od nadvojvoda Karla beneficij Žalostne Matere božje v kapeli sv. Treh Kraljev v celjski župni cerkvi,« ⁸ ki ga je ohranil do leta 1599, to je do škofovskega posvečenja. Žitnik je zaupal Hrenovo vzgojo jezuitom, ki so imeli svoj zavod v Gradcu. Jezuiti so od svojega začetnega negativnega stališča do glasbe kmalu prešli k sprejetju te umetnosti in so jo znali pridoma uporabiti kot vzgojno sredstvo. »V vseh jezuitskih kolegijih so kandidati dobivali temeljito teoretično in praktično, tako vokalno kot instrumentalno glasbeno znanje. Njihov repertoar je obsegal maše, večernice, litanije in druge motete in je bil tako po kakovosti kot po številu zelo pomemben. Vseboval je od gregorijanskega korala do večglasnega petja z instrumentalno spremljavo ali brez nje.« ⁹ V tem pogledu graški kolegij ni bil izjema: »Die Musikpflege an der Grazer Hof- und Jesuiten Kirche fiel nach dem Abzug des Hofes des Jesuiten und Ferdinandisten, unter denen sich auch J. J. Fux befand, allein zu. Das waren ärmere Schüler, die an der Jesuitenschule und späteren Univ. (seit 1586) stud. und im Ferdinandeum teils unentgeltlich mit der Verpflichtung Unterkunft fanden, an allen Sonn- und Feiertagen in der Kirche, bei Prozessionen, Andachten und Univ.- Feiern als Sänger oder Instrumentisten mitzuwirken.« ¹⁰ »Začetki 'Ferdinandeja' sodijo v čas nadvojvode Karla II. Ustanova je bila vzgojni in izobraževalni zavod za študente na graški univerzi in jezuitski gimnaziji. Vodil ga je jezuitski kolegij. Vsakega novega gojenca so vpisali v vpisno knjigo, 'Catalogus'.« ¹¹ Žal pa v tem »Catalogus alumnorum Ferdinandej Graecensis ab anno 1558 usque ad a. 1684 susceptorum et dimissorum« manjka prva stran, zato ne srečamo Hrenovega imena. V teh letih se je Hren tesno povezal z jezuiti, hkrati pa je poglobil svoje glasbeno znanje in nagnjenost do glasbe. V tistem času je v Gradcu italijanska glasba prevladala nad nizozemsko, ki je imela dotodaj glavno besedo. »Mit seinem Nachfolger Hannibale Padovano (1527-1575) setzt aber das

Zurückdrängen der jahrzehntelangen Herrschaft niederländischer Musiker, der wahren Meister der Musik, wie sie Luigi Guiccardini noch 1556 gepriesen hatte, ein. Eine kurze Liste der Kapellmeister am Grazer Hof macht dies bereits deutlich: Padovano (1570-1575), Simone Gatto (1581-1590), Pietro Antonio Bianco (1595-1611) und Giovanni Priuli (1614/15-1619).¹² To so imena, ki jih lahko srečamo tako v tako imenovanih Hrenovih kodeksih kot v njegovem Inventariju ljubljanske stolnice iz leta 1620. Hkrati pa so zelo gojili dela Orlanda di Lassa. »Zu den Beziehungen nach Wien und den Niederlanden traten durch die Vermählung Karls II. mit der bayr. Herzogstochter Maria solche zur Münchener Hofkapelle, deren Leitung der von ihr hochgeschätzte Orlando di Lasso innehatte. Seine Werke fanden am Grazer Hof reiche Pflege.«¹³

Po končani gimnaziji je leta 1579 ujec poslal Tomaža Hrena na univerzo na Dunaj. »Tu je študiral filozofijo štiri leta s pomočjo kranjske štipendije Brikcija in Rajmunda v burzi Agni.«¹⁴ Med štiriletnim bivanjem na Dunaju si je Hren lahko samo še izostril čut za glasbo. Na Dunaju so vladale podobne glasbene razmere kot v Gradcu. V zadnji četrtini 16. stoletja je rasel vpliv Italijanov na račun Nizozemcev.¹⁵

Ko se je po dunajskih študijih Hren vrnil v Gradec, je opustil misel na duhovniški stan in se leta 1585 odpravil v Padovo, kjer naj bi študiral pravo. Ko se je na začetku leta 1586 na poti iz Gradca v Padovo ustavil pri materi v Ljubljani, je nevarno zbolel in že prejel zakrament maziljenja bolnikov. »Vest mu je začela očitati, da ni storil prav, ko je spremenil svoj poklic, da ga hočeta Bog in Mati božja s to boleznijo odvrniti od nadaljnjega potovanja v Italijo, kjer bi se utegnil ujet v mreže raznih grehov pogubiti. Zato se je v tej bolezni spreobrnil: obljubil je, da bo, če ozdravi, obiskal Loreto in vstopil v duhovski stan.«¹⁶ Naslednji dve leti je študiral teologijo v Gradcu in bil leta 1588 ordiniran. V teh dveh letih je še bolj spoznal glasbene razmere štajerske prestolnice. S tem se je končala Hrenova študijska doba. Od leta 1588 do smrti leta 1630 je preživel v Ljubljani, in sicer kot kanonik, dekan stolnega kapitlja in deveti ljubljanski škof. Edina izjema je bilo sedemletno obdobje (1614-1621), ki ga je kot cesarski namestnik prebil v Gradcu.

Čas je, da se vprašamo, kakšno oziroma kolikšno glasbeno izobrazbo je Hren sploh imel. Najprej je popolnoma jasno, da je imel izostren čut za dobro glasbo. Sledi, da je Hren znal peti in da je tudi rad pel, kot bomo videli iz raznih poročil. Na tretjem mestu je možno (ali celo verjetno?), da je znal igrati na instrument s tipkami, kot so jih tedaj na splošno imenovali. Sicer se lahko vprašamo, zakaj bi imel toliko glasbil v Gornjem Gradu. Morda bo to vprašanje nekoliko bolj jasno ob koncu tega sestavka.

2. Hrenov odnos do cerkvene pesmi

a) Hrenova naklonjenost ljudskemu petju

Škof Tomaž Hren je v svojih spisih večkrat omenjal, kako je mnogokrat prepeval v cerkvi pri Novi Štifti pri Gornjem Gradu Marijine pesmi, včasih pozno v noč, drugič vso noč. To predvsem pred Marijinimi prazniki. Nekaj primerov:

Na predvečer velikega šmarna (oziroma drugi dan) leta 1604 je zapisal: »Postea decantatae Vesperae Pontificales ad horam fere noctis nonam. Dein tota nox cantibus Slavicis data.«¹⁷ Istega leta na predvečer malega šmarna: »Ascendimus cum Clero et Cantoribus, ibidemque post Pontificales Vesperas... Dein Populus in Laudibus et psalmis divinis totam noctem excubavit.«¹⁸ Za naslednji dan pa ni pozabil zapisati, kako je potekalo slovesno bogoslužje: »Postea Sacrum Pontificale solemni ritu cantavimus.«¹⁹

Podobno je bilo naslednje leto 1605. Ob velikem šmarnu je zapisal: »Ubi in summo Templo officium solemne in cantu et organis... Finitis Vesperis pontificaliter decantatis... Iterum ad Beatam Virginem solemnissime Vesperae pontificales decantavimus in multam usque noctem... tota nocte (ut moris est) in oratione, vigiliis, cantibus et laudibus divinis ad mane ac diluculum.«²⁰ V tem primeru je opis neprimerno bolj bogat. Predvsem je dragocena opomba, da je bilo tako čujenje navada. Podobno je bilo ob malem šmarnu, čeprav je opis bolj skop: »Vesperas Pontificales solemni ritu decantavimus: noctisque devotas peregrinorum laudes Dei et eiusdem Deiparae Virginis personantium Vigiliis in Sacristia superiore transegimus.«²¹

Opombe v naslednjem letu 1606 se ne nanašajo ne na veliki ne na mali šmaren, ampak na praznik Marije Snežne, 5. avgusta: »Iteratisque Pontificalibus Vesperis ibi propter multitudinis in Dei laudibus tota nocte occupatae devotionem pernoctantes, mane concionem habuimus.«²²

Sicer pa so zanimive Hrenove opombe glede petja, ker loči gregorijansko petje od klasične polifonije. Tako ima 26. novembra 1608 naslednji zapis: »Sequenti die mane in omnibus Altaribus dictae Ecclesiae fuit celebratum, cum prima Missa in cantu choralis, et maiori in Pontificalibus et cantu solemni figurali.«²³

b) Hrenove vzgojne zahteve glede petja

Takšen odnos do cerkvenega petja, ki ga je imel sam, je škof Tomaž Hren zahteval tudi od svojih kandidatov za duhovništvo, predvsem tistih, ki so se vzdajali v Gornjem Gradu. Pod tem vidikom je zanimiv zapis glede kolegija v poročilu iz leta 1629: »Collegium Marianum in hac Residentia Episcopali et Ecclesiae Beatissimae Mariae Virginis Collegiata fundataque Anno Domini 1140 ex mensa et sumptibus meis Episcopalis erectum, alit Sacerdotes sex, septem, octo plures etiam: Diaconos 3 aut 4 Subdiaconos totidem, qui in cantu, ac caeremoniis Ecclesiasticis quotidie exercentur.«²⁴ Vsi, subdiakoni, diakoni in prezbiterji, so vsak dan imeli pevske vaje, v katerih so verjetno vadili liturgične speve. Pa ne samo liturgične speve, ampak tudi ljudske pesmi. To pa zvemo iz konstitucij omenjenega kolegija, v katerih je posebna točka o petju: »Cantiones sclavicas et orationes cum catechismo parvo sclavico per nos facto, frequenter ac diligenter populus aedificetur, et doceatur, et fiant devote prout festivitates incidentes, vel quodlibet tempus exigunt.«²⁵ Preden je duhovnik nastopil župnijsko službo, je moral narediti izpit iz petja. To so zahtevali vizitacijski dekreti iz leta 1621, ki imajo posebno poglavje o petju. Takoj prva točka pravi: »In admittendis sacerdotibus ad Parochias examinentur et in cantu, ubi vero sunt cantores, in cantu figurali Ecclesiastico non misceant vanas cantilenas.«²⁶ Isti vizitacijski dekreti tudi zahtevajo, naj duhovniki pri procesijah oziroma romanjih vodijo ljudsko petje: »Processiones, seu peregrinatio-

nes, quae ad Ecclesias et loca distantia a populo devotionis causa procesionalis instituentur, habeant semper comitem sacerdotem qui cum ad locum destinatum pervenerint, eis Missae sacrificium et conciones peragat, ac eas dirigat in cantu et orationibus.«²⁷ Zanimiva pa je tudi opomba, naj se vsako soboto vpeljejo po župnijskih cerkah pete litanije Matere božje, in sicer »in cantu musico«, če so na voljo pevci, če pa je duhovnik sam, pa »in cantu choralic: »In civitatibus vel pagis Dioecesis et in Ecclesia Oberburgensis Monasterii singulis diebus sabbatinis hora vespertina cantentur litaniae Beatissimae Virginis in cantu musico, vel in cantu choralic ubi non sunt cantores.«²⁸

c) Hrenova pesmarica

Škof Tomaž Hren pa ni cerkvenih pesmi le prepeval, ampak jih je hotel tudi zbrati in izdati v pesmarici. Pesmarica je zajemala besedila iz brevirja, cerkvenih očetov in molitvenika Hortulus animae, in sicer za vse praznike bogoslužnega leta. V ta namen je kupil tudi tiskarno. V poročilu iz leta 1607 je zapisal: »Typographiam praeterea novam (nam et haeretici suam, cum typographo habuerunt olim, sed eliminata est) pro Collegio Labacensi et Libris Carniolicis ad Populi usum ad devotionem. Montem quoque Pietatis ad 1600 fl. ac suffulciendum typographiam praedictam.«²⁹ Zdi se, da je že v tem času imel načrt ali vsaj zamisel o pesmarici, ker je v istem dokumentu zapisal: »Et ad rite hoc docendi munus, varii orationum, praecationum et cantionum libelli, in linguam nostram slavicam sunt a me translati; multi-que alii tractatus, quos parturio, Deo volente et favente, materno nostro ac vernaculo idiomate ad Ecclesiae Catholicae in his partibus utilitatem.«³⁰ Vsekakor je bil leta 1612 vsaj načrt, če že ne pesmarica precej izpopolnjena. Takrat je namreč pisal Janezu Čandku v Gradec, ki je bil njegova zveza s tiskarno.³¹ V letih 1614 do 1621 je bil škof Tomaž Hren cesarski namestnik v Gradcu, zato so v nekem smislu vsa njegova pastoralna prizadevanja mirovala, seveda tudi pesmarica in njen natis. Čisto zamrlo pa povsem ni. Leta 1617 je delo napredovalo, ker rektor ljubljanskega kolegija poroča Hrenu v Gradec, da je Čandek zelo zaposlen in ne bo mogel kmalu prepisati pesmarice. Istega leta mu pošlje Čandek nekaj pesmi v popravek in dopolnilo. Vidimo, da je Hren skrbel za redakcijo pesmarice do zadnjega. Iz Čandkovega pisma je razvidno, da je Hren pesmarico zasnoval po načrtu. Vanjo je vnesel katoliške pesmi, verjetno katero sprejemljivo iz protestantskega kroga, morda popravljeno, kakor tudi nekatere pesmi, ki so jih prinesle nove nemške pesmarice katoliške obnove.³²

Ko je leta 1621 Sixtus Carcanus vizitiral ljubljansko škofijo, saj je bil »per Universum Episcopatum Labacensem Visitator specialiter delegatus«, je škofu Tomažu Hrenu izdal: »Decretum de Hymnologio Slavonico per Reverendissimum Dominum Dominum Thomam Chrönn, modernum Episcopum Labacensem concinnato in lucem edendo.«³³ Iz dekreta zve- mo, da je avtor jemal besedila iz nekdanjega brevirja oziroma današnjega Bogoslužnega molitvenika, iz cerkvenih očetov in drugih avtorjev. Zelo pomemben pa je podatek, da je nekatera besedila škof sam sestavil, vse pa je prevedel v slovenščino.

Škof Tomaž Hren je še celo leta 1627 upal, da bo njegova pesmarica izšla, in to čimprej.³⁴ Pa zaman. Dokončno mu je načrt preprečila smrt. O

nadaljnji usodi pesmarice meni J. Mantuani: »Domnevati je, da so dobili oo. jezuitje rokopis v pregled in morebiti tudi preosnovo, a so ga naposled dali na stran. Kajti v Hrenovem dnevniku je napisala poznejša roka, ki je škofovske vpiske v marsičem s pripombami pojasnila, kratko opazko: 'fuit cancellatum a Patribus Societatis' (je bila črtana od očetov družbe (Jezusove)). Zakaj? Tega dotičnik ni povedal. Morebiti so tudi ta pesmaričin rokopis poslali v Rim, kjer je morebiti ostal in je mogoče še danes v tamošnjem generalnem arhivu shranjen.«³⁵ Na drugi strani pa M. Smolik domneva: »Morda bi smeli videti nek prepis Hrenove pesmarice v Kalobskem rokopisu, ki je Hrenu med ohranjenimi rokopisnimi pesmaricami časovno najbližji, vsebina pa tudi ne nasprotuje temu, kar je Hren povedal o svoji pesmarici.«³⁶ Pesmarica je samo del tega rokopisa. V njej je samo ena pesem z napevom.³⁷ Brez napeva so vse stare pesmi, ki so bile splošno znane, nove pesmi pa imajo samo v opombi navodilo, po katerem znanem slovenskem, nemškem ali latinskem napevu naj se pojejo.

3. Hrenov odnos do orgel

Ko je leta 1599 prevzel vodstvo Ljubljanske škofije, je škof Tomaž Hren dobil tri glasbila v ljubljanski stolnici in ravno toliko v gornjegrajski kolegiatni cerkvi, poleg katere je imel svojo redno rezidenco.

a) Orgle v Ljubljani

V Ljubljani je dobil dve glasbili v cerkvi: pozitiv in orgle ter enega zunaj nje: orgelski rog na zvoniku.

a) Pozitiv so male orgle, ki imajo štiri do šest registrov brez pedala. To glasbilo je preskrbel stolnici prvi ljubljanski škof Sigismund Lamberg, kot nam poroča Josip Gruden v študiji o Šoli pri sv. Nikolaju, ki jo je napisal po »arhivalnih virih.«³⁸ Pozitiv je ostal v stolnici, dokler je ta stala. Gradiatelj nove cerkve dekan Dolničar ga je prodal leta 1709, kot je dvakrat zapisal: »6. Aug: 1709 pro minoris organi solutione fl. 60.«³⁹ To pomeni, da je prodal (od dvojnih) male orgle in je zato dobil toliko denarja.

b) Prave orgle je dal leta 1550 postaviti četrti ljubljanski škof Urban Textor. Iz kapiteljskih računov zvemo, da jih je naredil Michael Theisspacher iz Muraua na Štajerskem. Kolikšne so stolniške orgle bile in kam so jih postavili, pa zvemo šele iz vizitacijskih poročil Hrenovega naslednika škofa Scarlichija iz leta 1631: »Organum est positum in choro ad cornu Euangelij, altaris maioris, sub fornice ipsius chori, satis magnum et bonum, 7 registris constans (NB. Pro huius conseruatione, et salario organistae iam olim vnita fuit vna praebenda canonicalis quoad organum manebit, quod iam non est amplius vsui, translatum est ad chorum. 1642 ab Ottone proponendum). Quare in ascensu ad ipsum organum deforis inuenta est porta ferrea clausa, dicitur Magistratum Labacensem habere clauces, et ibi quaedam sua conseruare. Decretum propterea committendum esse dicto Magistratui, ut ipsum locum aperiant et ostendant, quidquid in eo continetur et conseruatur, ad hoc, et quo iure (an factum).«⁴⁰ Iz tega poročila torej zvemo, da so orgle stale na empori, na evangelijski strani, to je na levi strani, gledano proti glavnemu oltarju; da so segale do stropa; da so imele sedem registrov, kar je pomenilo, da so bile »zadosti velike«, pač glede na tedanje zahteve; da

so bile v zadosti dobrem stanju. Škof Scarlichi je hotel preurediti stolnico po načelih tridentinskega koncila. Zato je po vizitaciji dal navodila, da je treba prenesti orgle na zadnjo emporo. To se je zgodilo leta 1642, kot je zapisal na robu opombo Scarlichijev naslednik škof Buchheim. Po Scarlichijevih zahtevah so uredili zadnjo emporo tako, da so po odstranitvi oltarjev levo tretjino uporabili za kor in orgle, ostali dve tretjini pa za škofovsko kapelo. V svojem poročilu v Rim se škof Scarlichi pohvali z mogočnimi orglami.⁴¹

Če je bilo glasbilo leta 1631 za časa škofa Scarlichija »satis magnum et bonum«, pa je bilo petdeset let pozneje, leta 1684 za časa škofa Herbersteina »vix non plane destructum«, kot zveemo iz njegovega vizitacijskega poročila: »Visitatio Organi. In Eodem Basilica est Organum ad cornu Euangelii Altaris maioris vix non plane destructum habens 7 Registra.«⁴²

Orgle so bile večkrat potrebne popravila, kar ni nič nenavadnega. Leta 1588 jih je popravljajl neki »Orgelmacher von Venedig«, verjetno mojster Vincenzo Colonna, ki jih je popravljajl tudi leta 1598 za časa škofa Hrena.⁴³ Leta 1616 jih je popravljajl Paulus Faber, doma iz Šoštanja, ki je prišel v Ljubljano s svojim pomočnikom Regulusom Völlingerjem.⁴⁴ Leta 1622 jih je uspešno popravil Izak Poš, sicer slaven skladatelj, ki se pojavlja kot dober orglar.⁴⁵

Škof Hren v svojem protokolu omenja obe glasbili, to je pozitiv in orgle, in sicer ob umestitvi prvega infuliranega prošta ljubljanske škofije, Andreja Kralja. Umestitev je bila 25. marca 1611 in je morala biti zelo slovesna. O sami glasbi je škof zapisal: »Et musica vix unquam Labaci adeo celebri (quippe duobus organis totidemque choris, et admixtione tubarum ac classici timpani continebatur).«⁴⁶ Zdi se, da so bili poleg orgel drugi instrumenti večkrat navzoči pri bogoslužju v stolnici. Podobno opombo ima namreč ob posvetitvi novomašnikov 28. maja 1611: »Tubae quoque et timpana et insingnis adhibita est musica.«⁴⁷

c) Tretji instrument, ki ga je dobil škof Hren v ljubljanski stolnici, je bil orgelski rog. Hrenovo pismo magistratu ga imenuje Orgelhorn⁴⁸ sicer pa se javljajo imena kot Hornorgel ali Horn, ponekod tudi Blashorn. Nemška strokovna literatura, ki je sicer neverjetno skromna, ga imenuje Hornwerk. Slovensko je verjetno najbolj primeren izraz orgelski rog. Manj posrečeni in tudi zavajajoči so izrazi rog, orgle z rogom, orgle na rog.⁴⁹

Kdaj so postavili orgelski rog na zvonik stolnice, ni jasno, zelo verjetno pa pred Hrenovim nastopom. Ko je Hren v pismu leta 1606 zaprosil magistrat, naj mu pomaga obnoviti zvonik, je obljubil, da bo v zameno podaril orgelski rog za ljubljanski grad in da bo dal v zvoniku napraviti uro, ki bo bila četrti.⁵⁰ Po večkratnih zapletljajih so se sporazumeli in orgelski rog prenesli leta 1611. Instrument je prestavil Hrenov tesni sodelavec in strežaj Janez Strölin, ki je za to delo dobil nagrado.⁵¹ Orgelski rog je leta 1618 popravljajl Pavel Faber, »Orgelmacher aus der Grafschaft Cilli«, ki se je s predračunom uštel in je zato zaprosil magistrat za doplačilo. V prošnji deloma opiše svoje delo: »Dieweil ich allbereit mit dem Horn auf den Thurm fertig, für solche meine treue Arbeit und Mühe 12 fl. reinisch, welche ich doppelt verdient ohne der Kosten, dann nicht allein das alte renoviert, sondern vielmehr anderes vertändert u. neue Stück dazu gemacht.«⁵²

Orgelski rog je verjetno ostal na gradu do 14. avgusta 1813, ko so Francozi podrli stolp piskačev.⁵³

Dodatek: Orgle v špitalski cerkvi. V cerkvi sv. Elizabete v špitalski (danes Stritarjevi) ulici so imeli svoje bogoslužje slovenski protestanti. V začetku so spremljali svoje obredno petje le z regalom, ki je tako po obliki kot po notranji obliki podoben današnjemu harmoniju. Zelo verjetno misli Primož Trubar na ta regal v večkrat navajanem posvetilu Juriju Kislu: »Als offt man zu Laibach, Nun bitten wir den heiligen Geist, oder Ozha, Syn, Duh, Nebeski Kral, etc. mit fünff stimmen beim Regal, Posaunen, Zincken unnd Scholmaien in der Kirchen hat gesungen, hab ich dazumahl allwegen ein sonderliche frewd, andacht, lieb, lust unnd ernst zum Predigen vnd Gebett in mir empfunden.«⁵⁴ Ker je bil ta instrument premajhen, so naročili novega na Dunaju. K pismu z dne 28. avgusta 1583 so priložili predlog, ki je eden najstarejših orgelskih dokumentov na Slovenskem in ima najstarejšo dispozicijo: »Verzeichnuss des bestellenden Instruments. Wass für ain Instrument vnnd mit wieuill Registers gemacht soll werden. Nemblich mit 4. Erstlich ain guett Principal das Chor recht rain vnnd wol gestimbt. Das Annder Register Ain guett Regal dem Principal gleich. Das dritt Ain Octauel oder Coppel am Octaf über das Principal. Das Vierdt ain Cymbel oder mixtur.«⁵⁵

Cerkev sv. Elizabete je škof Tomaž Hren prevzel in jo 1. novembra 1600 nanovo posvetil. Ob tem je zapisal: »Baptisterium Lutheranicum cum cathedra pestilentiae diruimus atque eiecimus, Organa Provincialium et scholarum habitacula retinuimus.«⁵⁶ Glasbilo je pritegnilo pozornost tudi Hrenovega naslednika škofa Scarlichija, ki ga omenja v svoji vizitaciji leta 1631: »Organum pariter satis elegans sed paruum et portatile.«⁵⁷ Samo iz tega podatka lahko zvedemo, da je bilo to glasbilo pravzaprav procesijski pozitiv.

b) Orgle v Gornjem Gradu

Tudi v Gornjem Gradu je škof Tomaž Hren dobil tri glasbila, in sicer prav take kot v Ljubljani: orgle, pozitiv in orgelski rog.

a) Ob nastopu službe je zelo verjetno škof Hren dobil orgle v kolegiatni cerkvi, čeprav za to nimamo dokazov. Vsekakor pa je škof naročil postaviti nove orgle.

Trgovec Peter Donat iz Benetk je škofa Hrena oskrboval z bogoslužnimi knjigami. »Ko se je Peter Donat jeseni 1602 po trgovskih dolžnostih vračal domov, mu je Hren izročil pismo, v katerem je zaprosil beneškega mojstra Vincentija Colonna (»Orgelmacher zu Venedig«), da bi napravil nove orgle za gornjegrajsko cerkev.«⁵⁸ Vincenza Colonna je škof Hren že poznal, saj mu je leta 1598 popravljaj orgle v ljubljanski stolnici.⁵⁹ Orgle so bile končane do 9. oktobra 1606, ko mu je orglar izstavil račun oziroma podpisal pobotnico.⁶⁰ Škof Hren je bil na orgle zelo ponosen, saj jih je večkrat omenjal, predvsem v rimskih poročilih, tako leta 1608 kot leta 1616, ko pravi: »Organum sumptuosum Oberburgi per Venetos Magistros fieri, atque erigi curavi.«⁶¹

Zdi se, da se je pri Vincenzu Colonna učil orglarstva Hrenov strežaj Janez Strölin. Ni jasno, ali je šel z mojstrom v Benetke ali pa se je samo ta čas učil, ko je mojster postavljaj svoje orgle v Gornjem Gradu. To je poudaril škof Hren v pismu jezuitu p. Villeriusu, v katerem priporoča Strlina za vzgojitelja nadvojvodovih otrok. Pohvalil je njegovo zvestobo in značaj ter pristavil, da

je pripraven tudi za mizarska dela, izvrstno pa izdeluje orgle in druge instrumente.⁶² Omenjeno je bilo, da je Janez Strölin leta 1611 prestavil orgelski rog na ljubljanski grad, za kar je dobil primerno nagrado.

Vicenzo Colonna je deloval v Benetkah, pred letom 1618 pa se je preselil v Bologno, kjer je leta 1628 tudi umrl. Zato je škof Hren potreboval drugega orglarja, ki bi popravil gornjegrajske orgle, in je v ta namen leta 1617 poklical Izaka Poša iz Celovca. V daljšem dokumentu je dal predlog, kako misli popraviti različna glasbila v Gornjem Gradu. Šele iz tega dokumenta zvedemo, da imajo orgle 7 registrov, ravno toliko kot stolniške orgle v Ljubljani.⁶³

Te orgle je tudi opisal Hrenov naslednik škof Scarlichi, ki je v vizitacijskem zapisu iz leta 1631 dal naslednjo opombo: »Ex dicta parte Epistolae organum elegans; quae omnia ut ex insignibus apparet, constructa et erecta sunt a pie defuncto Illustrissimo.«⁶⁴

b) Za razliko z Ljubljano je škof Hren dobil v Gornjem Gradu pozitiv v škofovi kapeli in ne v cerkvi. Tudi o tem pozitivu zvedemo v Pošovi ponudbi. Žal pa ne vemo ne za število registrov, še manj seveda pa za dispozicijo. Omenja sicer kvinte in oktave, ni pa jasno, ali misli na intervale ali na registre. Orglar je popravil zlomljene oziroma zavite piščali.

c) Orgelskega roga Poš ne omenja v ponudbi, pač pa v končnem obračunu.

Dodatek: Poleg treh »cerkvenih« instrumentov je Izak Poš popravil v Gornjem Gradu še tri »laične« instrumente, ki so verjetno bili na škofovem dvoru, in sicer regal s tremi registri, še neki star regal in čembalo. Poleg tega je popravil orgle tudi v romarski cerkvi pri Novi Štifti.

¹ Prim. G. Abraham (ed.), *The new Oxford History of Music IV (The Age of Humanism - 1540-1630)*, London 1968, XXV.

² Prim. V. Valenčič, *Žitnik Gašper*, v: SBL; M. Maiold, *Aus der Frühzeit der Universitätsbibliothek Graz*, v: *Biblos* 23(1974)262.

³ Prim. J. Turk, *Tomaž Hren*, v: BV 8(1928)1-2.

⁴ *Pravilo svetega Benedikta*, Stična 1981, 34.

⁵ M. Hartig, *Admont*, v: LTK.

⁶ Flotzinger-Gruber, *Musikgeschichte Oesterreichs I*, Graz 1977, 264.

⁷ Prim. Radics, *LMS* 1878, 20-21.

⁸ J. Turk, n. d., 2.

⁹ E. Škulj, *Jezuiti in slovenska cerkvena glasba*, v: *Jezuiti na Slovenskem*, Ljubljana 1992, 113-114.

¹⁰ H. Federhofer, *Graz*, v: MGG.

¹¹ P. Kuret, *Slovenski glasbeniki v graškem Ferdinandeju*, v: *MZ* 1(1965)21.

¹² Flotzinger-Gruber, n. d., 261.

¹³ H. Federhofer, n. d. 261.

¹⁴ J. Turk, n. d., 2. Ob tem nastane povsem nepomembno, vendar zanimivo vprašnje, ali sta se Tomaž Hren in Iacobus Gallus kdaj srečala. Hren je bil na Dunaju približno med leti 1579 in 1583, v letih, ko je bil Gallus kapelnik v Olomucu oziroma Kromerizu. Mesti, ki sicer nista daleč od Dunaja, sta bolj gravitirali proti Pragi, kjer je imel cesar Rudolf II. svoj dvor.

¹⁵ Prim. A. Orel, *Wien*, v: MGG.

¹⁶ J. Turk, n. d., 3.

¹⁷ NŠAL, ŠAL, šk. prot. fasc. 171, 90; prim. M. Benedik, *Iz protokolov ljubljanskih škofov*, v: AES 6(1984)63.

¹⁸ NŠAL, ŠAL, šk. prot. fasc. 171, 95; prim. M. Benedik, n. d., 67.

¹⁹ NŠAL, ŠAL, šk. prot. fasc. 171, 95; prim. M. Benedik, n. d., 67.

²⁰ NŠAL, ŠAL, šk. prot. fasc. 171, 121; prim. M. Benedik, n. d., 82-83.

²¹ NŠAL, ŠAL, šk. prot. fasc. 171, 122; prim. M. Benedik, n. d., 84.

²² NŠAL, ŠAL, šk. prot. 1, 159; prim. M. Benedik, *Iz protokolov ljubljanskih škofov*, v: AES 10(1988)42.

²³ NŠAL, ŠAL, šk. prot. 1, 237; prim. M. Benedik, n. d., 85.

²⁴ NŠAL, ŠAL, Relatio 1629.

²⁵ NŠAL, KAL, fasc. 122/9; prim. I. Orožen, *Das Bistum und die Diözese Lavant II (Das Dekanat Oberburg)*, Marburg 1877, 57.

²⁶ NŠAL, KAL 203/18, *Decreta Visitationis* 1621.

²⁷ NŠAL, KAL 203/18, *Decreta Visitationis* 1621.

²⁸ NŠAL, KAL 203/18, *Decreta Visitationis* 1621.

²⁹ NŠAL, KAL 12. Na dokumentu piše: »Prima Relatio ad limina 1599;« poleg je napis v italijanščini: »Relatione dello Stato della Chiesa in Lubiana;« z drugo pisavo je dodano: »Haec relatio est de anno 1607 vel 1606;« verjetno iz leta 1607, ker omenja orgle postavljene oktobra 1606.

³⁰ NŠAL, KAL 12.

³¹ NŠAL, ŠAL, šk. prot. 1/3, 50-51; V. Steska, *Janez Čandek, slovenski pisatelj*, v: IMK 12(1902)1.

³² NŠAL, ŠAL 4/14; prim. J. Höfler, *Glasbena umetnost pozne renesanse in baroka na Slovenskem*, Ljubljana 1978, 131.

³³ NŠAL, KAL 12/10. Celotno besedilo se glasi:

Decretum de Hymnologio Slavonico per Reverendissimum Dominum Thomam Chrönn, modernum Episcopum Labacensem concinnato in lucem edendo.

Nos Frater Sixtus, Dei et Apostolica Sedis gratia Episcopum Germanicensis, nec non et ab eadem Sancta Sede per Universum Episcopatum Labacensem Visitor specialiter delegatus. Cum ad aures nostras pervenerit, te Reverendissimum Dominum Thomam Chrönn, modernum Episcopum Labacensem ac Generalem Catholicae Religionis per universam Carniolae Provinciam Reformatorem, ad excitandam in populis Christianam Pietatem, nec non et erga Deum ac gloriosissimam Deiparam Virginem, et omnes Sanctos devotionem in cordibus Fidelium imprimendam, Sacros Hymnos, quos in officiis divinis pro temporum ac festorum varietate, Sancta canit Ecclesia, nec non et alias pias, devotasque Cantiones, partim Sanctis Patribus, partim etiam tua Pietate concinnatas, in Slavonico idioma transtulisse, ut ab utriusque Sexus Fidelibus facilius intelligi, memoria retineri, et in Processionibus valeant decantari. Nos attendentes, quantum inde Fidelibus, praesertim simplicibus spiritualis profectus, si in lucem ederetur, pium istud opus posset afferre, Devotioni Tuae suadendum ac in meritum sanctae Obedientiae Apostolica auctoritate committendum, praecipendumque duximus, Sicuti de facto committimus et mandamus, ut Servatis, quae circa librorum impressionem Sancta Tridentina Synodus servari mandavit, supradictum Hymnologium slavonicum typis quamprimum excudi facias habiturus a Deo Optimo Maximo uberem laborum tuorum fructum. Datum Oberburgi die 5a. Decembris Anno 1620.

Fr. Sixtus Carcanus, Episcopus
Germanicensis ac Visitor
Apostolicus M. ppa.

³⁴ Prim. J. Mantuani, *Zgodovinski razvoj slovenske cerkvene pesmi*, v: CG 36(1913)54.

³⁵ J. Mantuani, n. d., 56; M. Smolik je pripomnil, da »ta domneva ni več verjetna, ker je J. Turk tam že iskal gradivo za Hrenovo biografijo« (M. Smolik, *Odmev verskih resnic v slovenski cerkveni pesmi*, Ljubljana 1963, 292). Rokopisno je k tej opombi J. Klemenčič dodal: »Saj so morda v Rimu uničili - ker je bilo slovensko!« Sam sem jo v dneh okoli sv. Cecilije (22. novembra) 1983 iskal tako v vatikanski knjižnici (Biblioteca apostolica) kot v arhivu jezuitske vrhovne hiše (Curia generalizia). Seveda zaman.

³⁶ M. Smolik, n. d., 170.

³⁷ Prim. H. Druzovič, *Slovenski cerkveni napev iz 17. stoletja*, v: CG 61(1938)79.

³⁸ Prim. E. Škulj, *Orgle v ljubljanski stolnici*, Ljubljana 1989, 5-12.

³⁹ NŠAL, ŠAL, Razni spisi, fasc. 2: Liber Acceptorum et Expositorum pro Fabrica Ecclesiae Cathedralis Labacensis Divo Nicolao Sacrae de Anno MDCC et sequentibus a Joanne Antonio Thalnitscher de Thalberg Cathed: Ecclae Decano, Vicario Geneli, et praefatae fabricae directore conscriptus, 38 in 76.

⁴⁰ NŠAL, ŠAL, Viz. 1; prim. A. Lavrič, *Ljubljanska škofija v vizitacijah Rinalda Scarlichija 1631-1632*, v: AES 12(1990)52-53.

⁴¹ NŠAL, KAL, fasc. 57; prim. F. Dolinar, *Podoba ljubljanske škofije v rimskih poročilih škofov Rinalda Scarlichija in Otona Friderika Buchheima*, v: BV 40(1980)27.

⁴² NŠAL, ŠAL, Viz. 2.

⁴³ Prim. Hrenov koledar 1598.

⁴⁴ NŠAL, KAL, fasc. 290/1.

⁴⁵ NŠAL, KAL, kap. prot. 1622; prim. J. Höfler, n. d., 51.

⁴⁶ NŠAL, ŠAL, Prot. 1, 314; prim. M. Benedik, *Iz protokolov ljubljanskih škofov*, v: AES 10(1988)129.

⁴⁷ NŠAL, ŠAL, Prot. 1, 326; prim. M. Benedik, n. d., 137.

⁴⁸ NŠAL, KAL, Hrenovo pismo magistratu 6. marca 1606.

⁴⁹ Prim. J. Veider, *Stara ljubljanska stolnica*, Ljubljana 1947, 31.

⁵⁰ NŠAL, KAL, Hrenovo pismo magistratu 6. marca 1606.

⁵¹ ZAL, Cod. XIII/29c; prim. A. Lavrič, *Vloga ljubljanskega škofa Tomaža Hrena v slovenski likovni umetnosti*, 95.

⁵² ZAL, Codex XIII/36b; prim. J. Vrhovec, *Nekdanji rog na ljubljanskem Gradu*, v: IMK 4(1894)211-212.

⁵³ Prim. B. Reisp, *Ljubljanski grad - zgodovinski oris*, Ljubljana 1985, 20.

⁵⁴ P. Trubar, *Eni psalmi*, Tübingen 1567 (faksimile Ljubljana 1967).

⁵⁵ AS, Stan. A. fasc. 54/8, 247; Prim. A. Rijavec, n.d. 192.

⁵⁶ NŠAL, ŠAL, šk. prot. fasc. 171, 46; prim. M. Benedik, n.d., 32.

⁵⁷ NŠAL, ŠAL, šk. prot. fasc. ???; prim. A. Lavrič, *Ljubljanska škofija v vizitacijah Rinalda Scarlichija 1631-1632*, 55.

⁵⁸ A. Lavrič, *Vloga ljubljanskega škofa Tomaža Hrena v slovenski likovni umetnosti*, 50.

⁵⁹ Prim. Hrenov koledar 1598.

⁶⁰ NŠAL, ŠAL, Gornji Grad A 72; Colonna pobotnica se glasi:

Adi 9 ottobre 1606 in Oberburgo.

Confesso io Vincenzo Colona haver ricevuto dall'ill:mo Principe et Reverendissimo Monsignor Tomaso Cren, meritissimo vescovo di Lubiana per pagamento compito dell'organo, fatto in questa Chiesa di Oberburgo, in piu mille ducatti che fanno lire venetiane no. et questi per le sole canne, somiero, Mantici, tavola de cadenatti, tavola da Registri, pedali, tastadura, condotti da vento, tremolo (et ogn'altra cosa, spettante a detto Illustrissimo et Reverendissimo Principe, et Signore cosi per fattura del sop:to organo; come per viaggio, et altre spese fatte per sua Signoria Illustrissima in capelli, corde da cimbalo, corone, rosari, et altro se vi fosse: come Tavole di cipresso, scondo, et altre cose). In fede di che, ho fatto far, la presente giustificatione, sottoscritta di mia propria mano et di mio figliolo.

Data in Oberburgo, solita residentia episcopale adi ut supra.

Io Vincenzo Colonna mi chiamo satisfato et quanto di questo e sopra scritto.

Io Iseppo Colonna affermo questo di sopra.

⁶¹ A. Lavrič, *Vloga ljubljanskega škofa Tomaža Hrena v slovenski likovni umetnosti*, 369.

⁶² Prim. A. Lavrič, n.d., 95.

⁶³ NŠAL, ŠAL, Gornji Grad A 72; prim. H. Federhofer, *Unbekannte Dokumente zur Lebensgeschichte von Isaac Posch*, v: *Acta Musicologica* 34(1962)80.

⁶⁴ NŠAL, ŠAL, Viz. 1; prim. A. Lavrič, *Ljubljanska škofija v vizitacijah Rinalda Scarlichija 1631-1632*, 283.

Breda Pogorelec

Cerkveno življenje in slovenščina v javnosti v sedemnajstem stoletju

V naslovu sta zajeta dva pojmovna sklopa, ki potrebujeta uvodno pojasnilo. Pojem *slovenščina v javnosti* je vpeljal v slovensko kulturno zgodovino France Kidrič ob obravnavanju prizadevanj za izenačitev veljave slovenskega knjižnega jezika v javnem življenju slovenskega prebivalstva v sklopu avstrijske države od druge polovice 18. stoletja do 1848 oziroma do 1849 in nato za uveljavitev priznanih jezikovnih pravic v prakso. S tega zornega kota postaja vprašljivo, ali lahko govorimo o slovenščini v javnosti že v stoletjih pred tem, to je v 17. ali celo v 16. oziroma 15. stoletju. Sam pojem predpostavlja določeno obliko institucionalnega življenja po jeziku in drugih bivanjskih lastnostih slovenskega prebivalstva v lastnem, to je slovenskem jeziku, seveda po možnosti v njegovi nadnarečni, to je skupni, knjižni obliki. Za nastanek in razvoj tega jezika je uvodni pojem v naslovu, *cerkveno življenje*, vsaj v začetku naše ožje pozornosti odločilnega pomena. Priložnosti za javno rabo slovenskega jezika so bile od srednjega veka vzpostavljene v delu liturgije, kjer so duhovniki za sprotne potrebe prevajali iz latinskih, nemških, pa tudi italijanskih predlog,¹ od najstarejših časov pa so znane tudi nekatere redke posvetne priložnosti (ena izmed njih je bilo sicer ne prav pogosto prakticirano ustoličevanje koroških vojvod).² Sporočila o slovenskih pesmih³ pri tem obredu pomenljivo dopolnjujejo podatek o slovenskem jeziku obreda in dodatno poudarjajo etnično-jezikovne posebnosti okolja, v katerem je potekal. Obredje je ustvarjalo nevsakdanje jezikovne priložnosti, ob katerih se je razvijala zgodnja naddialektna⁴ oblika jezika. Cerkveno obredje je v srednjem veku ustvarjalo za širše plasti prebivalstva po svojem obsegu in pogostosti pomembno priložnost za javno slovensko besedo, čeprav je bila raba domačega jezika omejena, kar se nemara kaže tudi iz redkih ohranjenih in šele v zadnjih dvesto letih najdenih besedil. Slovenske so bile nekatere glavne molitve, med njimi zasluži posebno pozornost molilni list z *očenašem*, *zdravomarijo in apostolsko vero*.⁵ Ohranila sta se dva taka lista, na dveh različnih koncih slovenskega prostora in s časovno razliko približno 130 let - Rateški in Starogorski rokopis.⁵ Ohranjen je obrazec splošne spovedi v Brižinskih

spomenikih in v Stiškem rokopisu,⁶ v prostem prevajanju je nastajala interpretacija svetopisemskih besedil in pridižni nagovor na vernike. Za te namene so morali poiskati slovenske strokovne izraze, pa tudi druge ustreznice latinskim besedam, kar je videti predvsem iz nekakšnega slovarskega zapisa v Stiškem rokopisu; slovenska je bila tudi cerkvena pesem (tudi ta nam je sporočena v Stiškem rokopisu). Taka raba slovenskega jezika kot spremljevalnega jezika sicer latinske liturgije za slovensko govoreče vernike je bila običajna tudi, kadar so odhajali romat k tujim božjim potem; s konca 15. se omenja takšno »slovensko« bogoslužje pri za ta namen določenem oltarju v Aachnu.⁷ Javna raba v cerkvenem življenju srednjega veka se je po vsej priliki iz znanih razlogov razvijala od samih začetkov krščanstva na Slovenskem in se je do konca petnajstega stoletja v naštetem obsegu verjetno uveljavila v vsem s Slovenci poseljenem prostoru; ugotovitev, da je šlo predvsem za govorno besedo, ki je bila le redkokdaj zapisana, je podprta ne le s splošnim vedenjem o skromni pismenosti prebivalstva, ampak predvsem tudi z jezikovnimi podatki: iz štirinajstega in petnajstega stoletja ohranjena besedila izpričujejo ob vsej nadnarečnosti jezikovne lastnosti treh govornih območij, gorenjsko-koroškega, dolenskega in beneško-slovenskega. Zlasti molitve in pesmi so se verjetno širile in ohranjale predvsem z ustnim izročilom; zaradi tega je bilo mogoče, da je v 16. stoletju Trubar poznal molitvene obrazce vsaj iz dveh osrednjih pokrajin in s tem dve podobi nadnarečnega obrednega jezika (na to kaže nemara sporočilo o dveh različicah očenaša iz *Katekizma iz dvejma izlagama*⁸) ter je na tej podlagi in ob naslonitvi na urbani govor slovensko govorečih ljubljanskih meščanov postavil temelje prvemu slovenskemu jeziku novega, višjega sporazumevanja v slovenskem (cerkvenem) življenju, namreč jeziku slovenske knjige,⁹ kar je bila seveda v razvoju slovenskega (pisnega) knjižnega jezika nova stopnja.

Nasprotje med obdobjem reformacije in protireformacije, to je protestantske in nato katoliške preнове, ki je v slovenski kulturni zgodovini imenovano tudi obdobje *katoliške verske obnove*, je v največji meri v razumevanju vloge vere in cerkvene organizacije v verskem in posvetnem življenju. Znano je, da se je v tem pogledu v obdobju slovenskega protestantizma v cerkvenem življenju prostor za slovenščino v javnosti pomenljivo odprl. Pretežno ustno komunikacijo z verniki v dotedanjem katoliškem izročilu je dopolnila knjiga; bralca je bilo treba opismeniti, da bi se obenem s pravim (beri: protestantskim) verskim spoznanjem povzpел iz zaostalosti in nevednosti.¹⁰ Pri šolanju v protestantski stanovski šoli, ki je bilo ne le privilegij za sinove (»svetlih štajerskih, koroških in kranjskih«) veljakov...«,¹¹ ampak je bilo odprto tudi potomcem drugih slojev, ki so se odločali za duhovne in javne poklice¹² (za revnejše nadarjene dijake je bila na voljo podpora), pa naj bi z začetnimi nauki in sprva tudi s slovenščino kot občevalnim jezikom lažje vstopili v svet drugih jezikov, obvladali nemščino in latinščino ter se ob latinski in nemški slovnici naučili še slovenske in s tem slovenskega pisanja.¹³ Od jezikovnih priročnikov za slovensko pisanje kaže poleg Bohoričeve slovnice in Trubarjevih in Kreljevega priročnika za branje¹⁴ omeniti še nekaj zbirk besedja¹⁵ in večjezičnih besedil ter dva večjezična slovarja,¹⁶ ki pa sta izšla že ob koncu protestantske dobe in sta imela svoj pomen predvsem za sestavljavce slovarjev v naslednjem

kulturnozgodovinskem obdobju.¹⁷ Kompendiji besedil v več jezikih in slovarji so praviloma vsebovali besedila ali besedje v štirih jezikih, ki so bili v tedanji javni rabi na slovenskih tleh običajni: v latinščini, nemščini, slovenščini in italijanščini. Tako je protestantska slovenska cerkev z načrtnim in premišljenim oblikovanjem skupnega slovenskega knjižnega jezika,¹⁸ z repertoarjem izdanih del¹⁹ in z osnovnimi in stanovskima šolama (gimnazijama)²⁰ v Celovcu in v Ljubljani pomenila prvo institucijo za širšo in sodobno rabo slovenskega jezika v na novo ustvarjenih javnih priložnostih v cerkvi. Naraščanje pisnosti pa je spodbudilo tudi necerkveno javno (s patentom in prevodom zakona o vinogradništvu)²¹ in vsaj deloma tudi zasebno rabo (z glosami v pismih).²² Trubarjev jezik, oprt na govor Ljubljane, je združeval jezikovne lastnosti obeh, med seboj različnih glavnih osrednjih narečnih skupin, dolenske in gorenjske; novi knjižni konstrukt, v katerem so bili oblikovani protestantski besedilni vzorci, se je po svoji narodnopovezovalni vlogi razlikoval od pokrajinskih variant knjižnega jezika v poprejšnjih (katoliških) molitvenih besedilih. V protestantskih besedilih je dovolj omenkov, ob katerih je mogoče sklepati na zavestno širjenje slovenskega jezika v javni rabi in njegovo utrjevanje ob nemščini, ki je spričo razsežnosti rabe in določene časovne prednosti tudi v prostoru z večinskim slovenskim prebivalstvom dobila ob latinščini višje javne rabe položaj prvega pomožnega jezika, medtem ko je imela slovenščina le vlogo drugega takega jezika; ta razvrščenost je razvidna tudi iz položaja slovenščine v protestantski (stanovski) šoli.²³ V krajih na zahodu slovenskega prostora je imela podobno vlogo kot nemščina v večjem delu slovenskega prostora italijanščina.

16. stoletje potemtakem je zaradi protestantske verske politike, ki je namenoma povzdigovala jezike vseh vernikov, v določenem smislu moderno nadaljevanje tistih načel, ki so bila prvič uveljavljena za razširjanje vere na Slovenskem v začetku 9. stoletja.²⁴ Javna raba slovenskega jezika je bila najbolj izrazita v protestantskem cerkvenem življenju, manj je pričevanj o njenem laičnem obsegu (poleg navedenih besedil upravne vsebine bi nemara kazalo upoštevati sklepanje A. Svetine o slovenskem vodenju sej ljubljanskega mestnega sveta²⁵ po letu 1587), na podlagi nekaterih rokopisov²⁶ in iz (protestantskega) izročila²⁷ sklepamo o obsegu in značaju sočasne rabe slovenskega jezika v katoliških krogih.

Konec 16. in v začetku 17. stoletja je katoliška verska prenova zaradi ideoloških nasprotovanj protestantizmu in verske politike, ki se je ravnala po vladarju, v slovenskem prostoru domala prekinila protestantsko versko in duhovno gibanje, s tem pa tudi vpliv, ki ga je institucija protestantske slovenske cerkve imela na javno rabo slovenskega jezika. Drugačno razumevanje posameznikovega deleža v verskem življenju in obvladovanje javnega življenja po nosilcih prenove je zaustavilo načrtani razvoj slovenščine kot spoštovanega jezika slovenskega prebivalstva in preprečilo, da bi se v naklonjenih razmerah podobno kot nemščina morebiti že v 17. stoletju razvil tudi kot javno občilo v več funkcijskih vrsteh. Omejitev ni zadela le cerkvenega življenja, ampak prav tako šolo in je tako vplivala na usodo slovenskega knjižnega jezika zlasti od 17. stoletja naprej, kar zadeva slovenščino v javnosti pa skoraj vse do začetka razsvetljenstva v 18. stoletju. Prenovljena (katoliška) cerkvena organizacija namreč ni več gradila na posameznikovem osebnem, samostojnem premišljevanju o

verskih resnicah, na njegovi duhovni svobodi v okvirjih protestantskega nauka, marveč je poskrbela za univerzalno idejno enotnost, ki naj bi jo dosegli z duhovnikovo razlago verskih resnic.²⁸ Takšna naravnost naj bi pomagala pri katoliški verski in moralni prenovi in je pomenila v svoji zasnovi, ciljnih in izvedbi zanikanje protestantskega gibanja, pogledov in dosežkov. Protireformacijske verske komisije, ki so opravile svoje pogloblitvene naloge do 1600, so bile poleg drugega učinkovite v zatiranju knjig, ki so jih zbirali in javno požgali, v uničevanju molilnic ali spreminjanju v katoliške božje hrame ter v postavljanju trdih rokov za opustitev protestantskih pogledov in verske prakse. Zaradi tega so morali nekateri zapustiti slovenska tla, med njimi oba najpomembnejša šolnika, Kranjsko Adam Bohorič in Koroško Hieronim Megiser. Kljub temu se je na Zgornjem Koroškem na primer protestantska vera tajno ohranila vse do tolerančnega patenta Jožefa II. leta 1781,²⁹ to pa je pomenilo tudi priložnost za ohranjanje vseslovenske knjižnojezikovne norme, kakor so jo postavili protestanti.³⁰

Z novim gibanjem je bilo konec prvega obdobja v slovenski zgodovini, ki je s stališča protestantske cerkve kot vsenarodne ustanove posebej pospeševalo javno rabo slovenskega jezika, povzdignilo jezik obredja v knjižni jezik in ga razvilo v jezik knjige.³¹ Tudi zaradi te prekinitve za slovenski kulturni in narodni razvoj tako zelo pomembnega razvojnega toka pa je bilo protestantskemu nasprotno dejanje katoliške verske prenove v novejšem času, zlasti od nekaterih pripadnikov ustvarjalne skupine, ki pomeni v novejši slovenski kulturi na poti uveljavljanja slovenske samobitnosti izjemno prelomnico, namreč slovenske Moderne, deležno zavračanja in graje; to pa je v oceni poprejšnjih obdobj oblikovalo vsaj dva med seboj nasprotna predsodka, ki sta ustvarila dokaj nejasnosti in povzročila ne nazadnje neustrezno predstavo tudi o usodi slovenskega (knjižnega) jezika v novem obdobju.³²

Na oceno nadaljnje poti slovenskega knjižnega jezika v 17. stoletju je najvidneje vplivala ob nazorsko razdeljenem vrednotenju obdobja v preteklosti dokaj razširjena ugotovitev, da je njegov razvoj po prvih knjižnojezikovnih dejanjih v 17. stoletju, ki jih je opravil ali spodbudil škof Hren,³³ zastal. To spoznanje je zašlo tudi v tuje predstave o slovenskem knjižnem jeziku, posebej še v opis razvojnih tipologij knjižnih jezikov;³⁴ zaradi te tako imenovane razvojne diskontinuitete je slovenski knjižni jezik pogosto obravnavan kot mlada, pozno razvita tvorba, ki je šele v novejšem času (19. st.) dobila svojo moderno podobo in zvrstno razčlenjenost. Kljub prizadevanjem mnogih raziskovalcev kulturne zgodovine v prejšnjem in našem stoletju to napačno pojmovanje še danes v veliki meri vpliva na splošno vedenje Slovencev o svojem jeziku in iz tega izvirajočo jezikovno zavest. - Zastoj v knjižni produkciji naj bi trajal vse do druge izdaje evangelistarija, ki jo je priredil J.L. Schönleben leta 1672.³⁵ - Še pred navedenima Hrenovima knjigama, namenjenima omejeni javni rabi v katoliškem verskem življenju 17. stoletja, je izšel l. 1607 (po Kidriču, Slovstvo, 99 drugi (ali 3.)) *katoliški slovenski tisk po preteku 33 let* *Vocabolario Italiano, e Schiavo*, italijansko-slovenski slovar, ki ga je skupaj z drugimi besedili pripravil servit iz devinskega samostana Alasia da Sommaripa. Delo po svojem obsegu presega z naslovom nakazano vsebino, saj vsebuje poleg dvojezičnega slovarja in konverzacije, nekaj slovničnih napotkov, predvsem zglede za oblikovanje pridige, zbirko pregovorov, več molitev in nekatere

srednjeveške pesmi.³⁶ Knjižica je bila namenjena tujemu duhovniku za pastoralno delo med slovenskimi verniki in je za študij vsebine in obsega javne rabe slovenskega (knjižnega) jezika v 17. stoletju prav gotovo pomembna, čeprav jo v shematičnih prikazih razvoja slovenskega knjižnega jezika navadno samo omenjamo. Jezik Alasijevega priročnika namreč zaradi italijanskih interferenc v pisavi in besedišču na osrednji jezikovni razvoj ni pomenljivo vplival; zato se delo v zgodovinskih prikazih jezika upošteva predvsem pri navajanju zahodne različice slovenskega (knjižnega) jezika.³⁷

Pojmovanje »zastoja«v razvoju je nastalo zaradi pomanjkanja oziroma neupoštevanja vseh kulturnozgodovinskih podatkov in ob tem zaradi posploševanja zgolj nekaterih dejstev. Nova kulturna in ideološka politika obdobja katoliške verske obnove je začasno deloma prekinila le izdajanje tiskov. Kljub temu, da so imeli v katoliških krogih do slovenskega knjižnega jezika kot jezika predvsem protestantske knjige nezaupanje in je bil z oznako krive vere zaznamovan tudi jezik, v katerem so bile knjige napisane,³⁸ se je slovenski jezik v cerkvenem življenju 17. stoletja ohranil in utrdil, znano pa je tudi, da obdobje ni povsem pretrgalo s protestantskim izročilom.³⁹ Pač pa je bil drugačen odnos nosilcev prenove do slovenskega jezika in sama oblika rabe.

Do tega spoznanja nas navaja vse razpoložljivo ohranjeno besedilno gradivo iz 17. stoletja, prav tako pa tudi pričevanja o jezikovni rabi v javnosti in podatki o njenem obsegu. Iz vsega tega je razvidno, da kontinuiteta razvoja slovenskega knjižnega jezika s katoliško versko obnovo ni bila pretrgana, ampak da je bil le njen razvojni tok v določenem smislu drugače naravnani kot v prejšnjem obdobju. Na tej podlagi pa postaja tudi vse bolj vidna nova razvojna usmeritev: deloma pod vplivom pritiska govora na pisno normo, morebiti pa tudi zaradi ponovno oživiljenega jezikovnega izročila, ohranjenega v starih molitvah,⁴⁰ je videti, kako se je začel knjižni jezik v novih razmerah polagoma oddaljevati od izrazne podobe, kakršno je imel v protestantski dobi, in se bližati novi podobi, ki se je do kraja izoblikovala od druge polovice 18. in v 19. stoletju. Javna, zlasti govorna, raba slovenskega jezika v 17. stoletju se je poleg tega tudi količinsko razširila. Cerkevno življenje v prvi instituciji, ki je izjemno pospeševala javno rabo jezika in jo usmerjala iz središča, v protestantski cerkvi, je torej v 17. stoletju s katoliško prenovo zamenjala nova oblika cerkvenega življenja, ki pa spričo okoliščin ni več temeljila na posebnih lastnostih slovenske cerkvene ustanove, ampak je bila zavezana skupnim centraliziranim usmerjevalcem;⁴¹ ti pomena slovenščine kot maternega jezika niso posebej poudarjali, a se je raba slovenskega (knjižnega) jezika kot kulturnega jezika Slovencev vendarle širila in utrjevala.

Za upoštevanje slovenskega knjižnega jezika v cerkvenem (javnem) življenju je potem, ko je bila opravljena prva državna in cerkvena naloga, to je zatrtje in deloma pregon tistih, ki so še vztrajali v prepovedani krivi veri, poskrbela prva osebnost katoliške prenove v slovenskem prostoru, škof Tomaž Hren. Hrenovo spoštljivo razmerje do slovenskega jezika, ki naj bi bilo nasledek kulturne osnove iz domače hiše v ljubljanskem protestantskem okolju, se kaže najbolj vidno v konkretni skrbi za podobo slovenskega jezika,⁴² in sicer v iskanju (za sakralni jezik?) primernejših, slovenskih izrazov namesto v vsakdanji govor prevzetih tujih interferenc. S tem je Hren

popravljal, kar je ostalo Dalmatinu, čeprav je mogoče proces selekcije tega dela besedišča pri knjižnem normiranju opazati že pri protestantskih piscih. Mnogi od teh izrazov so se stoletja ohranili kot sestavina knjižnega jezika, n. pr. za Erpergulte piše *Prenozhite*, za *ferratati* ima *isdati* in podobno. Kako zahtevno je bilo to delo, kaže upoštevanje pomenskih razločkov in obvladovanje slovenskega besedotvorja v poiskanih slovenskih rešitvah ob pridevniku (predikativu) *glih*: *glih = enaku*, *Bogu biti glih = Bogu enelik biti*, *vaſi glih ene miaſli = vai enumiſalejezhi*. Že Rigler⁴² je podobno kot Brezβnik⁴³ opazil pri ugotavljanju Hrenovih postopkov v spreminjanju Dalmatinovega prevoda posege, ki kažejo na temeljna Hrenova normativna izhodišča. Ker se je v še večji meri kakor pred njim protestanti zavedal individualnosti slovenskega jezika, je v skladu s sočasnimi poetikami na novo odkritih živih jezikov intenzivno nadomeščal nemške tujke s slovenskimi izrazi, podobno kot so v istem razdobju nadomeščali latinske tujke z nemškimi besedami Nemci. H knjižnojezikovnemu normiranju je spadalo še iskanje ustrežnejših glasovnih in oblikoslovnih možnosti, pa tudi pomenskih ustreznic in zlasti tudi stilističnih izboljšav. Naj navedemo nekatere teh oblik, na katere je Rigler (deloma pred njim že Brezβnik) le opozoril, ne da bi sam posege ocenjeval: namesto *luſzkyne* piše *luſhine*, namesto *dotle* je uvedel *dokler*; za *hlapzhizha* piše *mladenizha*, *molenje* je nadomestil z *molitvami*, namesto vsakdanjega na *ſtolu* se mu je zdelo primernejše na *bedeshi*; našo pozornost pa zaslužijo tudi univerbizacije, kakor za *koku zheſtu - kulikukrat*, za *eno ſheno vsel - ſe oshenil*, *bodo ſtara poſtala - ſe bodo poſtarila*, *po ceſtah hodil - potoval*, posebej pa: *vas gdu k hlapzom dela - vaſ gdu v hlapzhovajne ſilli*. Prav ti posegi kažejo ob siceršnjem spoštovanju protestantske norme, zaradi česar je Brezβnik na navedenem mestu ugotovil, da Hren piše že pravi literarni jezik (...), Hrenovo tvorno razmerje do slovenskega knjižnega jezika. Zaradi njegovega ustvarjalnega deleža za razvoj slovenskega knjižnega jezika je že Rigler posredno poudaril nepretrganost knjižnojezikovnega razvoja s tem, da protestantov ni obravnaval ločeno od naslednjega obdobja, ampak je poudarjal *vključitev* njihovega jezika v *začetno obdobje protireformacije* (*Začetki*, str. 209-215)). Navedena jezikoslovna prikaza dejanskega Hrenovega deleža za ohranitev jezikovne kontinuitete protestantov tudi v naslednjem obdobju (Brezβnik, Rigler) kažeta najpoprej, da je bilo njegovo delo ob natančni analizi pozitivno ocenjeno vsaj v segmentu vplivanja na jezikovni razvoj, kar za kulturno zgodovino prav gotovo ni prispevek, ki bi ga smeli omalovaževati. Obenem obe študiji spodbujata k nadaljnjemu raziskovanju razmerja Hrena do naslednikov, z drugimi besedami razmerja med Hrenovim urbanim, za intelektualizacijo odprtim knjižnim izrazom in med postopno populizacijo jezika spričo večje ali manjše enosmernosti javne rabe.

Javno rabo slovenskega jezika v cerkvi je Hren okvirno določil najprej ob sklepih gornjegrajske sinode l. 1604 z rokopisnim prevodom odloka tridentinskega koncila z okrožnico o odpravi skrivnih porok;⁴³ v zvezi s tem odlokom je tudi oblikovanje novega cerkvenega življenja, ki naj bo podobno življenju v predprotestantski dobi z ustno sporočenimi glavnimi nauki in molitvami, »da se bodo na ta način mogli polagoma naučiti teh najpotrebnejših reči tudi neuki ljudje«. ⁴⁴ S tem dejanjem je Hren institucionaliziral v cerkvi predvsem slovensko govorno besedo, ki pa ni smela biti narečna ali popačena, ampak se je moral duhovnik v svoji jezikovni kulturi ravnati po uveljavljeni iz z gledom lekcionarja in Biblije uveljavljeni normi.

Navedena dejstva, tako odredbe o rabi slovenskega jezika kakor zahteva po stopnji jezikovne kulture na eni strani in po drugi določenost obsega slovenske govorne besede v pridigi, nam pričajo o cerkveni jezikovni politiki in njeni usmeritvi v začetku 17. stoletja. Kljub zgledom pisne rabe sta neuravnoteženost med javnimi pisnimi in govornimi besedili in prevladovanje govorne javne rabe sčasoma morala vplivati tudi na normo pisnih besedil, ki pa so jo v duhu izročila še vedno razglašali za enotno. Ker pa so brali ali govorili v posameznih pokrajinah slovenske narečne razčlenjenosti v vsaki pokrajini po svoje, je že v drugi izdaji *Evangelijev in listov* (1672) J. L. Schönleben določil novo jezikovno politiko in z njo jezikovno prakso z normativno zapovedjo, ki je vplivala na razliko med večjo ali manjšo enotnostjo pisnih besedil in med neenotnostjo bralne ali pripovedovalne norme slovenskega knjižnega jezika vse do druge polovice 19. in še v naše stoletje: *Pišimo po šegi rodu, govorimo po šegi kraja!* Za Schönlebenom so to normativno zapoved razglašali v uvodih v svoje knjige tako baročni pridigarji kakor drugi pisci vse tja do polovice 18. stoletja.

Razmeroma velik obseg govorne rabe je seveda moral vplivati tudi na pisno normo, posebej še, ker šolski pouk ni obsegal tudi slovenskega pisanja, iz analogije na dokazano prakso v 18. stoletju je mogoče sklepati le, da bi pri pouku latinske poetike in retorike lahko opozarjali tudi na način pisanja v živem jeziku (nemškem in slovenskem), ne pa tudi na slovensko knjižnojezikovno normo. Razen tega tudi v drugih živih jezikih tega časa ne pisna ne govorna norma še nista bili ustaljeni, kakor to na splošno velja za današnjo normo knjižnih jezikov v javni rabi. Posledica govorne rabe slovenskega jezika je bila v tem, da so govorne oblike izpodrinile izrazni vzorec iz pisne norme in ga spremenile; tako so tudi v knjižni jezik zelo zgodaj zašle oblike, ki jih protestantska norma ni zajela zaradi narečnosti, posebej še nekatere oblike, nastale po govorni redukciji. Čeprav protestanti takih oblik niso sprejeli v knjižno normo in je neupoštevanje govorne redukcije pojasnil Schönleben z nazornim prikazom, kako nekomunikativen bi bil jezik brez vokalov, so se take narečne oblike čedalje bolj pojavljale tudi v besedilih. Pod vplivom govora je prihajalo tudi do nekaterih sprememb pravopisnih navad (npr. pisanje *-l* pri opisnem deležniku s črko *-v*), že zelo zgodaj v 17. stoletju pa zlasti do vdiranja nekaterih gorenjskih jezikovnih posebnosti. To dejstvo je nekako do Pohlina, to je slovnice 1768, pripeljalo kljub načelnemu spoštovanju pisnega izročila protestantov do nove predstave osrednjega knjižnega jezika, zdaj imenovanega tudi *kranjski jezik*, ki je govorni jezik normirala v njegovi skrajni podobi. Pohlina jezik se sicer ni obdržal, kljub temu pa se je novejša norma čedalje bolj oddaljevala od tradicionalnega jezika protestantov. Opisana jezikovna sprememba je bila mogoča zaradi usmeritve javne rabe v govor, zaradi večdesetletnega premora v izdelovanju in objavljanju slovenskih jezikovnih priročnikov, zaradi dejstva, da za številna rokopisna besedila ni bila potrebna strožja norma jezika knjige. Razlogi za spremembo pa bi utegnili biti vsaj v nekem segmentu tudi nakazanega verskoideološkega značaja.⁴⁵ S tega zornega kota bo potrebna natančnejša primerjava jezika rokopisov katoliške proveniencije s konca 16. in 17. stoletja in rokopisa 1643 za tisk pripravljene *Šole tega premišljevanja* avtorja Adama Skalarja. Čeprav je Skalarjevo besedilo prevod, se v njem že opazno kaže poleg jezikovnih posebnosti gorenjskega govora tudi nova

slogovna naravnost v barok. Jezikovne spremembe pod vplivom govora, spremljane tudi s slogovno novostjo, naj bi pomenile odklon od protestantskega izraza in renesančne slogovne podobe besedil; to pa naj bi tudi na izraznem planu poudarilo novo vsebino katoliške verske misli. Dokazati, da je šlo za zavestno zavračanje protestantske norme, seveda ne bo mogoče, posebej še, ker je Hren to normo z lekcionarjem sporočil naslednikom in jo je sam celo razvijal v isti smeri, prav mogoče pa je sklepati, da so ob različnih jezikovnih možnostih že kmalu rajši izbirali takšne oblike, kakršnih protestanti niso pisali: izrazna podoba je utegnila dobiti negativen predznak zaradi negativnega razmerja do vsebine, ki je bila nekoč s tem jezikom povedana. Dejstvo, da nekatera rokopisna besedila, ki so nastala ob koncu 16. in v začetku 17. stoletja, niso oblikovana po protestantski normi, zasluži pozornost raziskovalcev tudi zaradi možne povezave s predprotestantsko jezikovno tradicijo in jo kaže morda razumeti kot ohranjanje norme predprotestantske dobe.

V tej luči se nam razvoj slovenskega knjižnega jezika kaže najprej v svojem nepretrganem, vendar neravnem toku: variantnost v 14. in 15. stol. je doživela s slovenskim protestantizmom v 16. stoletju za narodno povezavo nadvse pomembno poenotenje jezika javne, predvsem pisne rabe; to načelo so spoštovali vse do 18. stoletja, pretežno govorna javna raba, ki jo je kot poglavitno spodbujala katoliška verska prenova, je polagoma vplivala na nastanek nove variantnosti v 18. stoletju. Poudariti je treba, da je nastanek variantnosti oslabil povezovalno vlogo slovenskega knjižnega jezika, kakor je bila ugotovljena za protestantov. Razvojno nepretrganost jezika ugotavljamo tudi pri slogovnojezikovnem prehajanju od renesanse v barok.

Poskus ocene pomena javne rabe slovenskega jezika v cerkvenem življenju 17. stoletja je oprt predvsem na navedeno Hrenovo gradivo, na navedene rokopise, na izdaje slovenskih baročnih piscev s konca 16. stoletja, na v razvidu jezikovne rabe manj znana slovenska besedila nekaterih cerkvenih bratovščin, pa tudi na nekatera besedila redovnih zaobljub (Velesovo), deloma na cerkveno pesem, pasijon. Seveda pa je treba opozoriti tudi na pričevanja o razmeroma obsežni poljavni, pa tudi zasebni rabi zunaj cerkve; ohranjena so besedila prisežnih obrazcev, pričevanj pod prisego, oporoke in druga, pa tudi zasebna plemiška pisma in plemiška verzifikacija. Javna raba slovenskega jezika v 17. stoletju v znanih zgodovinskih in socialnih razmerah v slovenskem prostoru je sicer res pomenljivo drugačna od njenega zagona v obdobju reformacije in pomeni v nekem smislu razvojno upočasnitev ali vsaj preobrat, vendar pri tem ne smemo spregledati jezikovne politike glede slovenskega jezika v cerkvenem življenju, kakor jo je v začetku 17. stoletja zasnoval Tomaž Hren. Prav gotovo tudi zaradi njegovega deleža katoliška prenova ne pomeni popolne vrnitve na prakso cerkvene javne rabe pred tem obdobjem. Tudi zaradi tega bomo morali temu stoletju pri zgodovini knjižnega jezika in v slovenski kulturni zgodovini še dolgo posvečati pozornost in pri tem podobno, kakor se pri Trubarju išče zveza s poprejšnjim, katoliškim obdobjem, zlasti v upoštevanju predprotestantske teološke terminologije, tudi v 17. stoletju iskati tiste razvojne lastnosti in dosežke, ki pomenijo za jezikovni in s tem narodni razvoj pozitivno dejanje.

¹ F. Kidrič, *Zgodovina slovenskega slovstva*. SM. 1929-1939. Str. 13. Opombe, str. II (23).

² J. Pogačnik, *Zgodovina slovenskega slovstva I*. ZO Maribor. 1968. Str. 21 d. (po B. Grafenauerju). »Kmet... govoriti mora (pri obredu) v slovenščini - (windisceh rede sol er phlegen)« - citat iz opisa obreda v Avstrijski rimani kroniki (1306-1308, Otokar iz Geule). Prim. tudi J. Pogačnik, *Starejše slovensko slovstvo*. ZIFF. Ljubljana. 1990. Str. 41.

³ I. Grafenauer, *Kratka zgodovina starejšega slovenskega slovstva*. Mohorjeva družba v Celju. 1973. Str. 57. - Isti, *Najstarejši slovenski »kirieelejsoni«*. Glasnik Muzej. društva za Slovenijo 23, 1942. Str. 63-73. Poročilo o petju slovenskih obrednih pesmi pri ustoličevanju iz Švabskega ogledala (*Schwabenspiegel*), pravne knjige iz 14. in 15. stoletja. - Prim. tudi J. Pogačnik, *Zgodovina slovenskega slovstva I*. ZO Maribor. 1968. Str. 43.

⁴ E. Prunč, *Nekateri problemi koroškega slovenskega slovstva do 1848. leta*, V: *Koroški kulturni dnevi I*. Zbornik predavanj. ZO 1973. Str. 117.

⁵ Ivan Grafenauer, *Celovški rokopis iz Rateč*. V: *Razprave SAZU III* (1958). - Tine Logar, *Grafika in jezik starogorskega rokopisa*, Breda Pogorelec, *Pomen starogorskega rokopisa za zgodovino slovenskega knjižnega jezika*, Jože Koruza, *Starogorski rokopis in oživitve vprašanja pismenske tradicije v srednjem veku*. JIS, XIX/1973-74, 192-211.

⁶ Fran Ramovš in Milko Kos, *Brižinski spomeniki*. Ljubljana 1937. - *Freisinger Denkmäler - Brižinski spomeniki - Monumenta Frisingensia*. München 1968. - Ivan Grafenauer, *Stiški (ljubljanjski) rokopis. Dom in svet XXIX* (1916), Jože Pogačnik, *Pomen stiškega rokopisa za slovensko književnost*, Radovi Zavoda za slavensku filologiju VI. Zagreb 1964.

⁷ Jože Stabej st., *Staro božjepolništvo Slovencev v Porenje*. V: *Razprave - Dissertationes* 6. SAZU. 1965.

⁸ Besedili očenaša iz Rateškega in Starogorskega rokopisa (prim. op. 5) se razlikujeta od očenaša v Trubarjevem Katekizmu 1550 med drugim v razliki med izrazoma *bogastvo in kraljestvo: pridi bogastwu twoye* (Rateški) - *pridi knnam twoye Bogaſtwo* (Starogorski) - *Prydi knam tuye kraleſtuu* (Trubar: 1550, 22). Očitna je tudi podobnost med besediloma očitne spovedi v Stiškem rokopisu in v Cerkovni ordnugi (Trubar, Tübingen 1564, str. 109 d.)

⁹ Jakob Rigler, *Začetki slovenskega knjižnega jezika*. Ljubljana 1968. SAZU. - Breda Pogorelec, v opombi 5 nav. delo. - Pojem »*jezik knjige*« kot posebne vrste »*tiskarskega*« knjižnega jezika prim. Hans Eggers, *Deutsche Sprachgeschichte*. Band 2. *Das Frühneuhochdeutsche und das Neuhochdeutsche*. Rowohlt Enzyklopädie. 1986.

¹⁰ Primož Trubar, *Ta prvi dejl tiga noviga testamenta*. Posvetilo. 1557. V: *Slovenski protestantski pisci*, str. 71 d. - Prim. tudi: Vlado Schmidt, *Zgodovina šolstva in pedagogike na Slovenskem*. I. Delavska enotnost. 1988.

¹¹ Adam Bohorič (Bohorizh) *Arcticae horulae - Zimske urice*. Witte(n)berg 1584. Kratak predgovor. Prevedel Anton Sovre. V: *Slovenski protestantski pisci*. Druga, dopolnjena izdaja. DZS. 1966. Str. 351 d.

¹² Vlado Schmidt, *Zgodovina šolstva na Slovenskem*. (1. ponatis.) Ljubljana 1988. DE. Str. 71 d.

¹³ France Kidrič, *Bohorič Adam*. V: *Slovenski biografski leksikon I*. V Ljubljani 1925-1932. Str. 49-52 (51).

¹⁴ Primož Trubar, *Abecedarium und der klein Catechismus*. In *der Windischen Sprach*. Tübingen 1550. - Primož Trubar, *ABECEDARIVM*. ENE BVQVICE, *is katerih ſe ti mladi inu preproſti Slouenci, mogo lahkku tar hitru brati inu piſſati nauuzhiti*. Tübingen 1555. - Primož Trubar, *ABECEDARIVM, OLI TABLIZA, IS KATERE ſe vſaki more lahkku inu vkratkim, brati inu piſſati nauuzhiti*. Tübingen 1566. - (S. Krelj) *Otrozhia Biblia - Ein Handtbüchlein*. Regensburg 1566.- Adam Bohorič, *Elementale Labacense*. Okoli 1580. (Po šolskih načrtih sodeč je vsebovalo izgubljeno delo abecednik latinskega, nemškega in slovenskega jezika.)

¹⁵ Manjši slovarji: Krelj, *Otročja biblija* (prim. v opombi 14 nav. delo): latinsko-slovenski slovarček. - Adam Bohorič, *Nomenclatura trium linguarum*. Okoli 1580. (Izgubljeno delo je bilo po mnenju M. Rupla namenjeno učenju latinskih besed ob slovenskem in nemškem jeziku in je bilo napisano posebej za slovenski pouk. SPP, 1966, str. 37.) - (Jurij Dalmatin), *BIBLIA, TV IE, VSE SVETV PISMV...* Wittemberg 1584. REGISTER *Nekaterih beſed, katere, Crajnſki, Coroſhki, Slovenſki ali Bezjazhki, Hervazki, Dalmatinſki, Iſtrianſki, ali Craſhki, ſe drugazhi govore*.

Besedila v več jezikih: Krelj, *Otročja biblija*. Katekizem v 5 jezikih (v slovenskem, hrvaškem, nemškem, latinskem in italijanskem). - Hieronimus Megiser, *Paroimologias Pars prima: qua continentur Sententiae inſigniores...* (1. izdaja 1952, Gradec-Graz; 2. izdaja 1605. Leipzig). - H. Megiser, *SPECIMEN QVADRAGINTA DIVERSARVM ATQVE INTER SE DIFFERENTIVM linguarum & dialectorum; videlicet ORATIO DOMINICA, TOTIDEM linguis expressa*. Frankfurt 1593. - Elia Hutter, *BIBLIA SACRA, EBRAICE, CHALDAICE, GRAECE, LATINE, GERMANICE, SCLAVONICE*. Nürnberg 1599.

¹⁶ H. Megiser, *DICTIONARIUM QVATVOR LINGVARUM, VIDELICET, GERMANICAE, LATINAE, ILLYRICAE, (quae vulgo Slavonica appellatur) & ITALICAE sive Hetrufce*. Gradec - Graz 1592. - H. Megiser, *THESAURUS POLYGLOTTUS*. Frankfurt (1. izdaja) 1603, (2. izdaja) 1613.

¹⁷ F. Lukman, *Megiser Hijeronim*. SBL II. 1925-1932. Str. 84-87 (86). - O razmerju do knjižne norme in nekaterih koroških narečnih besedah v Tezavru prim. Theodor Robert Domej, *Die Slowenen in Kärnten und ihre Sprache...* Doktorska disertacija na Fakulteti za duhovne vede Univerze na Dunaju. Dunaj - Wien 1986. Str. 91 d.

¹⁸ Prim. opomnje o slovenskem jeziku v slovenskih in nemških uvodih in posvetilih Primoža Trubarja (med njimi na primer: v nemškem predgovoru v *Catechismus 1550* - SPP 1966, str. 49; v slovenskem predgovoru v *Abecedarium 1550* - SPP, str. 60; v *Catechismus v slovenskem jeziku 1555* - SPP, str. 63; v *Posvetilu v Ta evangeli svetiga Matevža 1555* - SPP, str. 64, v slovenskem predgovoru v to delo - SPP, str. 67; v nemškem posvetilu v *Ta prvi dejl tiga noviga testamenta* - SPP, str. 71-82 in drugod), Sebastijana Krelja (v slovenskem predgovoru v *Postillo slovensko 1567* - SPP, str. 312-314), Jurija Dalmatina (v nemškem posvetilu v *Biblio 1584* - SPP, str. 333-336).

¹⁹ France Kidrič, v opombi I navedeno delo: posebej poglavje *Delo za protestantski repertorij v 16. stoletju*.

²⁰ Vlado Schmidt, v opombi 10 navedeno delo.

²¹ *Razglas (zapovedni list) kranjskega deželnega upravitelja Janeza Khisla s Fužin, 17. oktober 1570*. Arhiv Slovenije. Prim. S. Jug, *Slovenski »zapovedni list« iz 1570 in novi vinski davek*. GMS XXIII/1942, str. 74-84. - *Gornih Bvqvi: Od Krailloue Suetloßß ti Offen inu poterien General inu Priuilegium*. Prevedel Andrej Recl, župnik na Raki. 1582. Arhiv Slovenije. Prim. M. Dolenc, *Gorske bukve*. Ljubljana 1940.

²² Prim. v Radečah 5. februarja 1598 napisano *latinsko, s slovenskimi stavki prepletano pismo* župnika Nikolaja Koprivca škofu Tomažu Hrenu. AS Rkp. 180 r.

²³ Vlado Schmidt, *Zgodovina šolstva na Slovenskem*. I. 1988. Posebej str. 78 in pod.

²⁴ Ivan Grafenauer, *Irsko-anglosaška metoda in slovensko pismensko in ustno slovstvo*. V: Ivan Grafenauer, *Literarno-zgodovinski spisi*. SM. Ljubljana 1980. Str. 169-191.

²⁵ Prim. poleg v op. 21 navedenih besedilih kot zgled laičnega izročila še *Slovenske prisege kranjskega mesta iz 16. stol.*, ki jih je objavil J. Pajk v *Izvestjih mariborske gimnazije za leto 1870*. - Prim. tudi Anton Svetina, *Protestantizem v Ljubljani. Kulturnozgodovinske slike*. V: *Drugi Trubarjev zbornik*. SM. Ljubljana 1952. Str. 161-174.

²⁶ O slovenskih rokopisnih besedilih 16. stoletja, nastalih v katoliškem krogu, prim. F. Kidrič, *Zgodovina slovenskega slovstva*. SM 1938, posebej poglavje *Delo katolikov iz 16. stoletja*, posebej str. 93 in 94 (n. pr. od 1551-58 *zapiski (pridižna pomagala in odlomki molitvenih obrazcev) iz goriškega okoliša; slovenski rek na nagrobnem napisu kanoniku Juriju Latomu 1572, Baltažarja Radlica slovenska evangelijska perikopa iz leta 1573, Janeza Latomusa slovenski rek iz 1574 v misalu iz 1519*). - Po 1584 in istem misalu (Kidrič domneva na avtorja lastnika misala Jan. Latomusa) glose k dvanajstim nedeljskim evangeliem in eni epistoli, po 1584, »verjetno še v 16. stol.« je duhovnik v misalu iz 1517 glosiral *pasijon po Luki*. »Po letu 1591 je prevedel slovenski dušni pastir, ki je bil po poreklu in narečju Gorenjec, redovnik ali posvetni duhovnik, evangelistar po Stapletonovem latinskem promuljariju. Neznani pridigar, ki je moral poznati protestantsko pisavo, je nemara še v 16. stol. v izdaji *Sermones dormi secure* iz 1486 in 1489 zapisal *slovenske posnetke in glose za 17 latinskih pridig*. - Kidrič posebej poudarja gorenjsko poreklo pisca prevoda Stapletonovega evangelistarja kljub upoštevanju Dalmatina. To jezikovno dejstvo bi bilo mogoče razlagati s predprotestantskim knjižnojezikovnim (tudi pisnim) izročilom, in sicer tako imenovane koroško-gorenjske različice, ki se je z nekaterimi lastnostmi mimo protestantskega izročila obdržala v naslednja obdobja in ob prelomu 18. v 19. stoletje polagoma dokončno izrinila nekatere glasovne lastnosti protestantske jezikovne norme. Med najbolj vidnimi posebnostmi omenjamo e namesto ei za dolgi ali i za kratki jat; o namesto u za dolgi in za nenaglašeni, navadno posttonični o (o tem tudi Bohorič, *Arcticae horulae*, str. (6) v poglavju *O metaplazmih*, to je o *napakah* oziroma o *krasilnem (= ornatus)* odstopanju od korektnih besedne glasovne podobe (prim. H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*. München 1973. Hueber. Str. 259-265.)

²⁷ Leonhard Pachenecker: *prva katoliška slovenska knjiga, nemara priredba katerega iz Canisijevih katekizmov*. Prim. F. Kidrič, v opombi 26 nav. delo, str. 94. V Trubarjevem *Catehismu sdeveima islagama*, 1575 je knjiga takole dokumentirana: *Compendium Catechismi Catholici in Slavonica Lingua, per Questiones, in gratiam Catholicae iuventutis propositum. Per patrem Leonhardum Pacheneckerum, professum ac Sacerdotem caenobii Victoriensis almi cistriensis ordinis. Graecii Styriae Metropoli, apud Zachariam Bartsch 1574*.

²⁸ Ivan Grafenauer, *Kratka zgodovina starejšega slovenskega slovstva*. Mohorjeva družba v Celju. 1973. Str. 135. - O *navodilih za bodoče duhovnike v gornjegrajskem semenišču* (Grafenauer 1605). O *prevodu dekreta 1604* (Steska, Čas VI, str. 55-57) in 1621 (A. Koblar itd.) prim. J. Rigler, *Začetki slovenskega knjižnega jezika*. SAZU. 1968. Str. 215.

²⁹ Bogo Grafenauer, *Zgodovinski prostor ob nastopu jezuitov v slovenski družbi*. V: *Redovništvo na Slovenskem 3. Jezuiti*. Zbornik simpozija. Ljubljana 1992. Str. 30-35 (34).

³⁰ Theodor Robert Domej, v op. 17 navedeno delo. Str. 89. Domej poudarja, da *lojalnost do protestantske norme* izpričuje varovanje in prepisovanje protestantskih knjig med *tajnim protestantizmom* na Koroškem, pa tudi jezikovna nespremenjenost knjige *Karshanßke lepe Molitve* iz leta 1784 (Zagoriče v Ziljski dolini).

³¹ Prim. v op. 9 navedeno delo H. Eggensa.

³² Prim. B. Grafenauer, v op. 29 navedeno delo, str. 30-31. - Toda poleg navedenih mest iz drame Ivana Cankarja *Hlapci* (ID IX, CZ 1957) je v tej zvezi omeniti še besedilo Cankarjevega tržaškega predavanja z naslovom *Trubar in Trubarjeve slavnosti* (ID, X. CZ 1957, str. 252) z dne 21. maja 1908. Cankar v njem posebej izrazito primerja Trubarjev delež za slovensko kulturo z deležem škofa Hrena: »Kar je veljalo pred tri sto leti, velja tudi danes; edini resni sovražnik srednjeveške teme, ki še dandanašnji kakor mora leži nad našo slovensko domovino, je izobrazba, je knjiga (...) Ko je škof Hren s pomočjo države pokončal vse, kar je lepega in zdravega rodila reformatcija, so duhovniki grmeli proti šolam, češ da bi ljudje brezverske knjige brali, če bi se brati naučili (...)« (str. 260). Cankar nadalje pripoveduje, kako je od 1596 slovenskim deželam poveljeval graški nadvojvoda Ferdinand, ki je poklical v Ljubljano jezuite. Leta 1596 je zasedel škofijsko stolico v Ljubljani škof Tomaž Hren, »na žigar imenu leži večno prekletstvo. S svojimi biriči je vdiral v protestantovske cerkve, razbijal protestantovske oltarje, požigal cele vozove protestantovskih knjig (...) Na ljubljanskem trgu je zgorelo leta 1600 osem, leto pozneje troje voz protestantovskih knjig. Tudi po drugih slovenskih mestih so goreli ti žalostni kresovi - hujši, za narod pogubnejši nego tiste grmade, na katerih so po ukazu svete rimske katoliške cerkve goreli posamezni plemeniti in pogumni spoznavalci (...) Hrenovi kresovi pa so uničevali kulturo in življenje celega naroda, uničevali so duha in delo«; (str. 267). Iz tega je razumljivo sklepno spoznanje, da je štiristoletnica Trubarjevega rojstva hkrati tristoletnica nasilne smrti mlade slovenske kulture »ali bolje umora, ki ga je izvršil nad njo škof Hren po naročilu rimske cerkve« (str. 268). Urednik Cankarjevih izbranih del Boris Merhar je v opombah (str. 532 d.) opozoril na dejstvo, da je pri poskusu objave tega Cankarjevega spisa v predvojni Sodobnosti, leta 1938, tedanja cenzura več štrela, zaradi česar se je uredništvo odločilo objavo odložiti. Cankar je predavanje napisal po študiju nekaterih tedaj najbolj pomembnih trubarian, jasno pa je, da je izkoristil Trubarjev jubilej za opozorilo na zgodovinsko napako spriči ideološkega nasprotja, ki je živelo še v času, ko bi potrebovali za oblikovanje pozitivne narodove zavesti nepristransko oceno protestantskega deleža za duhovni in kulturni dvig Slovencev in za njihovo prvo institucionalno povezavo. Obenem je opozoril tudi na nekatere ne pretirano prijazne značajске lastnosti Slovencev. - Navedeno Cankarjevo besedilo in zgodba okrog njega kažeta ne na enega, ampak kar na dva protistavna stereotipa: Cankar je nameraval najprej razbiti predsodek, ki ga je med širšim prebivalstvom tedaj že od 17. stoletja vcepjal katoliška cerkev - a je z obsodbo Hrenovih postopkov ob protireformaciji oblikoval nasprotnega, ki je podobno kot prvi povzročil negotovost v razmerju Slovencev do konstitutivnih obdobj svojih (kulturne) zgodovine. - Prim. še: Mirko Rupel, *Protireformacija in barok*. Hrenov krog. Zastoj. V: *Zgodovina slovenskega slovstva I.*, SM 1956, str.278- 283. - Prim. še T. R. Domej, v opombi 17 navedeno delo. Str. 122.

³³ Tomaž Hren (+ J. Čandek?), *Evangelia inu lystuvi*. 1612 (Kidrič, *Slovstvo*, str. 100 in *Zgodovina slov. slovstva I* - glej op. 31 - navajata letnico 1613. - *Cathechismus Petri Caniffij Soc. Iesv. TH. Skusi malane Figure naprej poštavljen*. S Češarškim Ošlobodovajnem. 1615. - Anton Breznik. *Literarna tradicija v »Evangelijih in listih«*. DS 1917. - J. Rigler, v op. 9 navedeno delo, str. 209-215. - Marijan Smolik, *Lekcionar - slovenska cerkvena pesmarica (Najstarejše knjige slovenskih katoličanov)*. V: *Obdobje baroka v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi (Obdobje 9)*. Ljubljana 1989. Str. 99-119. - Marijan Smolik, *Slovenski katekizmi sv. Petra Kanizija*. V: *Redovništvo na Slovenskem 3. Jezuiti*. Ljubljana 1992. Str. 180-188.

³⁴ Med mnogimi predvsem Dalibor Brozovič v več primerjalnih študijah o tipologiji knjižnih jezikov.

³⁵ M. Rupel, *Protireformacija in barok*. V: *Zgodovina slovenskega slovstva*. Str. 284.

³⁶ F. Kidrič, v op. 1 nav. delo. Str. 99.

³⁷ B. Pogorelec, *Slovenski knjižni jezik v Beneški Sloveniji*, V: *Govor, jezik in besedno ustvarjanje v Beneški Sloveniji*. (Zbirka Nediža. 2.) Trst 1977. Str. 93-118.

³⁸ Vlado Schmidt, *Zgodovina šolstva in pedagogike na Slovenskem*. 1988. Str. 124: Opazka se nanaša na vlogo slovenskega jezika v jezuitski gimnaziji. Prim. tudi Kidrič, *Slovstvo*.

³⁹ Tomaž Hren je »izposloval svojim duhovnikom iz Rima dovoljenje, da smejo čitati protestantske knjige« - 21. jul. 1602, 1. jul. 1621. (Mišljena je bila predvsem Dalmatinova Biblija.) Prim. Jos. Turk, *Hren Tomaž*. V: SBL I., Str. 344-351. - Prim. tudi: *Breve papeža Gregorja XV. (prevod)*. Rim. 3. avgust 1621. (NŠALJ. KAL. fasc. 49/3.) Literatura. V: *Iz roda v rod. Pričevanja o slovenskem jeziku*. Arhiv SR Slovenije. Ljubljana 1982. Katalog razstava, št. 45, str. 33.

⁴⁰ Prim. v op. 26 nakazano tezo o vplivu predprotestantskega (knjižnojezikovnega izročila) v ohranjenih molitvenih obrazcih.

⁴¹ Povsem centralizirana enotnost novega reda v 17. stoletju je opazna iz primerjave položaja jezuitskega študijskega reda, *ki je bil strogo obvezen za vse jezuitske šole*, s položajem protestantov, ki za organizacijo svojega šolstva niso imeli enotnih predpisov in so jo lahko prilagajali razmeram. Prim. V. Schmidt, *Zgodovina šolstva in pedagogike na Slovenskem*. I. Str. 121.

⁴² Jakob Rigler, *Začetki slovenskega knjižnega jezika*. SAZU. 1968. Str. 209-215 (214).

⁴³ Anton Breznik, *Literarna tradicija v Evangelijih in listih*. Hren. (DS 30, 1917) V: Anton Breznik, *Jezikoslovne razprave*. SM. 1982. Str. 32-40 (40).

⁴⁴ France Kidrič, *Zgodovina slovenskega slovstva*. Str. 98.

⁴⁵ Breda Pogorelec. Prim v op. 26 nakazano tezo.

Jože Pogačnik

Slovenska literatura v 17. stoletju

Književna dejavnost 17. stoletja na Slovenskem povzroča raziskovalcem vrsto težav in neprijetnosti. F. Kidrič jo je sicer temeljito pozitivistično opisal, v njej pa ni naše¹ »prizadevanj za posvetno književnost in višjo artistično literaturo«, zato se mu tudi ni pojavila potreba za književno označbo dobe. I. M. Rupel, ki je prispeval ustrezno področje za Matičino *Zgodovino slovenskega slovstva*, je ob ustaljen naziv »protireformacija« dodal še, nekako sramežljivo in v besedilu nedokumentirano, določnico »barok«.² Nekaj let pozneje je poglavje o 17. stoletju v Pogačnik-Zadravčevi *Zgodovini slovenskega slovstva* naslovljeno izključno le še s pojmovno označbo baroka in manirizma (*Slovstvo v dobi manirizma in baroka*).³ Raziskovalni aspekt gre torej od pozitivistično-ideološkega h književno-stilnemu prijemu, vendar literarnozgodovinska praksa še vedno, pravzaprav z enakim nezaupanjem, gleda na oba. Tale prispevek poskuša to nasprotje tematizirati in problematizirati ter ga s tem dvigniti na višjo stopnjo znanstvene razvidnosti.

I.

Znanost o književnosti bi danes, če hoče ostati zvesta svoji tradiciji, na vprašanja o bistvenih določnicah baroka morala odgovoriti: dokler me ne vprašaš, vem, takoj pa, ko mi zastaviš vprašanje, ne vem več. Na takšen sklep navaja pazljivo branje tistega, kar so o baroku napisali njegovi najbolj vidni raziskovalci (B. Croce, O. Walzel, H. Wölfflin, C. Calcaterra, D. Alonso); njihova dela namreč tako v posameznostih kot v celoti niso v odgovoru enoumna in jasna.⁴ Kljub temu, da o vprašanju baroka obstajajo diametralna nasprotja, nobeden od literarnih raziskovalcev ne zanika navzočnosti slovstvenih del, ki imajo čisto posebno (baročno) jezikovno-stilno podobo. Priznavanje književnega korpusa, ki je zasnovan na samoniklem stilu, v konkretnih obravnavah prav tako ne rešuje notranjih zadreg, ki spremljajo pojem baroka v književni znanosti. V tem pogledu je mogoče najbolj zanimiv zgled R. Wellek, ki se je v svoji knjigi *Concepts of Criticism* (1963) lotil tega problema. V skladu s svojo globalno projekcijo, da je književno obdobje v stilu uresničen nov pogled na svet, je poskusil doumeti tudi barok, kar pa se je v praksi razkrilo kot nemogoče. Razmeroma lahko je bilo nanizati vrsto lastnosti, ki - po splošnem prepričanju - spadajo

v baročni stil, težave pa so nastopile, ko je bilo treba spregovoriti o pogledu na svet. Izhodišče, da gre za posttridentski koncept življenja in sveta, se pravi, za rekatolizacijsko gibanje, se je pokazalo preozko, ker se barok pojavlja tudi v okoljih, v katerih ni bilo verskega razkola ter zato tudi tako imenovana katoliška obnova ni bila potrebna. Zgodilo se je nekaj paradoksalnega: takšnemu znalcu, kot je R. Wellek, problema ni bilo mogoče rešiti, zato ga je pustil odprtega.⁵

Tematizacija vprašanja o slovenski književnosti in baroku torej že kar na začetku, in sicer pri pojmovnem določanju, prihaja v težave. Te težave so načelne, lahko bi rekli tudi teoretične narave, ki pa jih je nekako še mogoče premagati. Strukturna razčlemba nekaterih besedil 17. (in deloma prve polovice 18. stoletja) prinaša tudi na Slovenskem na dan vrsto sestavin, ki jih je vsaj v površinski plasti mogoče povezati z ustreznimi baročnimi vzorci. Poudarek je na *nekaterih* besedilih in v *površinski* plasti, kar pomeni, da gre za sporadično pojavljanje baročnih sestavin, ki so omejene predvsem na ubesedovanje, to je na zgradbo in slog. Ta poudarek je nadvse pomemben; uvaja namreč v nekatere okoliščine, ki so povzročile, da je status baroka v slovenski književnosti takšen, kot je.

Slovenska književnost je zares zelo zgodaj kodificirala književni standard in razvila izhodišča za verzifikacijo ter anekdotično novelistiko. To se je, kot vemo, zgodilo v 16. stoletju in je vezano na reformacijsko gibanje, ki je, kot prav tako vemo, genetično nastalo kot cerkvena orientacija, ki je na književnost vendarle delovala zgolj *posredno*. Reformacijski izviri so sicer povezani z miselnimi jedri humanizma, zato so nadvse aktualni za intelektualno fiziognomijo slovenstva v začetku novega veka. Prav to pa je bilo razlog, da je reformacija svoje kulturološke poglede in književno prakso gradila zgolj na bibliji ter na ta način zavrla prodor tako imenovanih »poganskih« tem, ki so bile sicer poglavitne za podobo zahodnoevropske renesanse. Enako je zunaj te globalne projekcije ostalo tudi folklorno izročilo; mit ni bil sprejet ne v vladajoči Cerkvi in ne med izobraženci, zato je ostal last samo kmečkega ljudstva. Izostanek renesanse in zaviranje mita je v slovenskem kulturnem prostoru ustvarilo praznino, ki so jo poskušali, čeprav neuspešno, zapolniti izbrani antični in biblični miti. Le-ti so bili načeloma funkcionalno obremenjeni s službo Cerkvi, zato niso mogli rabiti kot podlaga za resnično posvetno književno ustvarjanje.⁶ Ker tega na Slovenskem enostavno ni bilo, se barok ni mogel razvijati kot nasprotje idejno-estetskim premisam in ustvarjalni praksi renesanse na domačih tleh. S tem je barok na naših tleh izgubil svojo notranjo logiko in se ni mogel organsko razviti, kar je mogoče predvidevati že na tem mestu, v homogeno stilno formacijo.

V baroku književni žanri sicer niso v središču pozornosti, zato so tudi slabše profilirani, kljub temu pa v znanosti o književnosti velja, da so za to obdobje značilni predvsem ep, poema, melodrama in lirika.⁷ Položaj na Slovenskem je v tem pogledu bistveno drugačen. Takoj po nasilnem koncu reformacije se je kot prvo znamenje tridentske orientacije pojavila meditativna proza.⁸ Njene osnove izvirajo iz cistercijske duhovnosti 12. stoletja, ki je gradila na opisu Kristusovih muk ter ob tem razvijala sočutnost in ganjenost. Novi čas je takšni osnovi dodal nekaj svojih sestavin. *Devotio moderna* si je za izhodišče zapisala izrek: *Taedet me vitae temporalis*, to sovraštvo pa je naperjeno zoper zlo, ki se je nakopičilo med ljudmi. Tomaž Kempčan, ki je najbolj viden avtor te smeri (njegovo delo *De imitatione Christi* je bilo

nekajkrat prevedeno v slovenščino), je svet poskušal »očistiti« od zla s propagiranjem vrednot duhovnega bratstva in intimnosti. Nad malim svetom človekovega bivanja je vladalo poroštvo nebes, kar naj bi ljudi odvrnilo od posvetnosti. To pa ne pomeni, da se je devotizem odrekel življenju; zagovarjal je dejavno ljubezen do bližnjika in spodbujal praktično delovanje, kar je imelo moralne in praktične posledice. Mir, ki ga je iskal, je odkrival in *angelo cum libello*, s tem je to gibanje postalo pobuda za vrsto meditativnih besedil, katerih vrh je Kastelčev *Nebeški cilj* (1684). V njem je devotistično doživljanje eksplicitno razvilo svoje pogloblitve lastnosti, ki so naslednje: nasprotje med telesnim in duhovnim načelom, religiozni nemir, metafizična domišljija in recepcija, ki računa na odziv zunaj liturgičnih oblik in verskih navad. Pri vsem tem velja ugotoviti, da gre za vsebine, ki jih je razvila pozna gotika, baročna usmeritev pa jih zgolj nadaljuje in preoblikuje.⁹

Dovolj izrazit in obsežen žanrski kompleks je tudi tako imenovana retorična proza, torej zvrst, ki je bila zelo živa v književnosti zahodnoevropskega kroga, pa tudi na Slovenskem. V tej prozi je treba ločiti tip jezuitske in tip frančiškanske pridige; vsak od teh tipov razkriva svojevrstne idejne tendence, ki so se uveljavile v 17. stoletju. Jezuitski tip je z alegoriziranjem prikazoval verske vsebine, ker pa je bil v bojnem razpoloženju, v njem prevladujeta zlasti polemika in dogmatika. Frančiškanski tip je didaktične in persuazivne narave; poslušalec ali bralec mora biti voden na pot dobrega življenja, za to pa je treba poiskati takšna izrazna sredstva, ki bodo nanj najbolj efektivno delovala. V tej retoriki ne gre več predvsem za splošni red stvari, to je bila jezuitska lastnost, temveč za aktualno družbeno dogajanje. Aktualnost postaja kriterij za relevantnost pripovedovanega, kar utemeljuje središčni položaj, ki ga ima v tej prozi - vsebina.

V retorski prozi je torej razločno opazna dvojna usmerjenost zgodovinskih in slovstvenih teženj. Na eni strani se je izživljala s protireformacijo začeta avtoritativna avtokracija, ki je omogočala pasivnost duha in formalistični artizem. Z renesanso ustvarjena nova podoba sveta pa je zavirala neosholastične težnje ter ob krščanski restavraciji morala računati z elementi stvarnosti. Nosilca teh prizadevanj sta bila predvsem jezuitski in kapucinski red, katerih predstavniki so bili Schönleben, Basar, Svetokriški in Rogerij. V začetku podobne si idejne in stilne težnje so se razcepile in ustvarile prepad med slovstvenim prizadevanjem kapucinskih bratov ter konservativnimi težnjami jezuitov. Boj med jezuitsko in frančiškansko retoriko se je končal s tem, da je bil jezuitski red odstranjen iz kroga razvojno pomembnih ustvarjalcev slovstvene produkcije, v njej je poslej nastopal samo še kot zaviralna sila.

Kapucini so bili že po naravi svojega delovanja bolj odprti, kar pomeni, da so lažje sledili utripom aktualnega dogajanja. Njihova retorika je zato dragocen kulturnozgodovinski dokument, v njej pa se je zelo lepo razvila oblika tako imenovane anekdotične novelistike. Le-ta je v frančiškanskem tipu od tematične variante prerasla celo v emblematično. S tem je prešla mejo med teološko mislijo in njeno slovstveno zasnovo; v literarnem pogledu je bila sama sebi namen. To je bil razkroj cerkvenega govorništva kot takega, hkrati pa nastanek pripovednih struktur, ki niso več zgolj dekoracija, marveč predvsem naracija.

Vzporedno z nastajanjem pripovedne proze se je porajala tudi slovenska dramatika, katere vrh književna zgodovina za to obdobje vidi v Romualdovem (škofjeloškem) pasijonu. Osrednji predmet tega obširnega dela je *mors victrix*, ki mora »vse, kar živi na svetu«, vzeti pod svojo oblast. Slovenska varianta človečanske drame - kakor jo je videl baročni človek - naj bi vplivala »per figuras et figurata«, delovala pa naj bi, kakor prav tako opozarja režijska opomba, »als ein schmerzvolles Tragöd«. Dramaturška zasnova Romualdove priredbe se idejno strinja s' prozno obdelavo iste snovi pri Škofjeločanu Jerneju Basarju. V homiletični razlagi pasijona opozarja namreč na Loyolov tekst *De duobus vexillis*, od katerih je eden Kristusov in drugi Luciferjev prapor. Pod njima se razvršča človečanstvo, in sicer najprej po fevdalni hierarhiji v razrede ter poklice, v okviru tega pa še po metafizičnem kriteriju izbranih in zavrženih. Da bi bilo izvoljenih čim več, sredi gneče smrti zapisanih ljudi Smrt ponavlja stih:

Ah, vi grešniki, skuste vaše oči odpreti.

Ter premislite: kar živi, mora enkrat umreti!

Takšni prizori dovoljujejo sklep, da je poglobljena lastnost škofjeloškega pasijona *spectaculum*, v katerem se združujejo stilno neenotna sredstva, kakor so kontrastiranje, alegorizacija, hiperboličnost in zunanja impresivnost. Prav te lastnosti so bile glavne, saj je bilo besedilo večkrat celo podrejenega pomena, ali pa je zdrknilo iz dramskega žanra. Preklinjanje rojstva, obsodba ljubezni in odrekanje posvetnemu je bilo v svoji polemični zagnanosti tolikšno, da je rodilo močno angažirano in za 17. stoletje zelo značilno - duhovno liriko.

Celotni kompleks poezije od *Kalobškega rokopisa* do M. Redeskinija je bil prežet z osnovno tendenco: spraviti pesništvo v sklad z duhom časa. Ustvarjalci niso mogli verjeti, da čas, v katerem žive in ki naj bi bil po volji večine po svoji naravi krščanski, ne bi imel za svoje najbolj intimno izražanje na voljo tudi ustrezne poezije. Hoteli so zlomiti jarem antike in klasičnih doktrin, ki so prišle v slovensko zavest v času reformacije, ter za poezijo ustvariti merilo lepote v modernem čustvu. Ta boj za uveljavitev krščanske poezije je spodbujal ustvarjalne napore, za katerimi pa ni bilo izjemno nadarjenih ali genialnih osebnosti. V umetniškem pogledu je ostalo sredobežno paberkovanje po različnih stilnih postopkih, namesto globinskih doživljanj takratnega nemirnega sveta se je razvijala formalna bleščava, ki naj bi bila merodajna tudi za novo resničnost.

Duhovna lirika je razdeljena v reflektivno in moralistično; to ustreza njeni didaktični naravi in njenim praktičnim (instrumentalističnim) ciljem. Po navdihu izvira iz mehke srca in pri učinku računa nanjo. Pripravljenost k prelivanju solza je prvi pogoj senzibilnosti, ki omogoča želeno duhovno preobrazbo. Ob elementu askeze pa je očitna močna erotična podlaga, ki je etična preobrazba nezadovoljene želje, in področje, na katerem se je razmahnil ideal estetske in moralne popolnosti. Ta erotika je potemtakem predvsem posredna, to pa ji daje večjo življenjsko možnost in ji omogoča obravnavo širših eksistenčnih področij; ima širši ideal, kot bi bil samo ideal ljubezni. Erotična motivika, katere estetska napetost sicer raste iz privlačnosti med dušo in Kristusom, element posvetnega enakopravno postavlja ob element duhovnega. Dinamika takšnega erotičnega doživljanja je spremenila vlogo metaforike in občutno razširila predstavnost svet jezikovnih pripomočkov. Konvencionalna leksika je prenesena na drugo

področje in zavzema drugo smer, to pa je zahtevalo tudi čiste formalne inovacije. Te so najbolj vidne v raznoliki metriki in v kombiniranju strofičnih shem; v poštev prihajajo vzori krščansko-latinske poezije, v tonskem pogledu pa tradicionalne (posvetne) in sodobne (tudi baročne) formalne strukture. Odtod njen - za duhovno vsebino celo presenetljivi - dionizični ritem, ki je pomembno oplodil razvoj slovenskega verza (vzporednice je najti v predromantiki in pri Fr. Prešernu). Ta plast v slovenski duhovni liriki je tudi najbolj uspešno premagovala ravnino prevladujočih poljudno-nabožnih »šlagerjev«; posrečeno je združevala različne modalitete duhovne pesmi in privedla do estetsko dognane osebne izpovedi.

Ob sporedni asketični in erotični podlagi pa se kot poglavitni vzgib navdiha oglašča klic *memento mori*, ki je kot pretnja prišel med ljudi z beraškimi redovi. Prvotno je šlo samo za konstatacijo minevanja in prehodnosti, kar je Cerkev v drugi fazi in še na koncu srednjega veka poskušala tudi teoretično funkcionalizirati. V 17. stoletju je ostal kompleks človekovega strahu pred smrtjo, tema torej, ki je na Slovenskem sijajno predstavljena v tako imenovanem mrtvaškem plesu. Strah te vrste pa primarno ni bil religiozen; makabralna groza namreč nima ne elegičnosti ne nežnosti, marveč izhaja iz zelo zemeljskih stališč. Njen doživljajski vzgib je v bolečini zaradi lastne smrti, kar pomeni, da je prav tu človek takratnega časa, ki je želel biti *deus in terris*,¹⁰ najbolj odprl okno v svoje najgloblje predele.

II.

Vse štiri plasti, ki se pojavljajo v slovstvu na Slovenskem v 17. stoletju (meditativna proza, retorska proza, pasijonska dramatika in duhovna lirika), so pod funkcionalno obremenitvijo. Njihova vsebinska določenost je ideologija rekatolizacije, kar pomeni, določeni teološki, pastorizacijski, moralistični in didaktični cilji, toda te cilje, to pa je nadvse pomembno, ta produkcija dosega s književnimi sredstvi. V slovstvu, o katerem gre beseda, je očitno treba razločevati družbene, etične in idejne vrednosti od umetniških ali estetskih vrednot. To pomeni, da moramo ločiti poetsko strukturo (strukturo teksta) od zunajtekstnih struktur, se pravi, da postavljamo mejo med književno-estetskim in ideološkim.¹¹ Zadnje očitno skoraj v celoti izhaja iz srednjeveške tradicije in se uvršča v tisto, kar se v znanosti imenuje gotski elementi v baroku ali kar baročna gotika.¹² Slovstvena vsebina obravnavanega obdobja se torej oslanja na konvencije, ki so bile že uveljavljene in množično znane. Te konvencije niso samo idejne in tematske, temveč segajo tudi na estetsko, predvsem stilno in kompozicijsko področje. Religiozno usmerjeni tematski kompleks je prefunkcional in adaptiral za svoje potrebe zlasti tradicionalno retoriko. Povzemajo se praviloma sestavine v renesansi modificirane antične (grške in rimske) retorike, kar je diahrona os književnega ustvarjanja. Ob njej intenzivno živi sinhrona os, kar pomeni vzpostavitev relacij do romanske (italijanske in španske) književne prakse. Iz obeh področij prihajajo postopki in figure, ki jih novi čas povezuje, dopolnjuje pa tudi radikalizira.¹³

Poglavitni slovstveni problem časa, o katerem govorimo, je bilo protislovje med obliko in vsebino. V takšnem konfliktu so po logiki časa zmagovale spiritualistične tendence, vendar ne več v srednjeveškem duhu

kot svet zanikajoča orientacija, marveč kot nasprotje prav tako navzoči senzualistični usmerjenosti. Prav v tem so bile sorodnosti z gotiko. Skupno je teženje po verski obnovi, po dematerializaciji, razvrednotenju telesnosti in meditativnem izginu v doživetju nadnaravnega. Zato je pomenljivo, da je 1682 v Ljubljani izšla Boecijeva filozofska razprava *De consolatione philosophiae* in da je v istem času asketsko knjižico o meditaciji objavil Žiga Žigon. Oba latinska spisa sta bila v atmosferi slovenskih prevodov Tomaža Kempčana in *Nebeškega cilja* M. Kastelca izraz stoične filozofije, neoplatonizma, teologije srca in laične duhovnosti. Takratni človek je hotel držati oba konca verige (življenje in smrt) v svojih rokah, zato se je spiritualizem 17. stoletja naslanjal na nasprotje duhovnih in telesnih prvin, kar mu je dajalo notranjo gibljivost. Omogočalo pa je tudi realistično in fantastično mešanico slogovnih sredstev, v katerih se je naturalizem podrobnosti družil z irealizmom celotne koncepcije. V tej zvezi je treba omeniti traktat J. G. Dolničarja *Curia Labacensis*, ki je ves zgrajen na italijanski estetiki 17. in prve polovice 18. stoletja. V njem je poudarek na artistskem naturizmu, ki pa mora vsebovati potezo idealistične lepote (*amoenitas, elegantia*), se pravi, na emotivnem eklekticizmu in na barvni kompoziciji, medtem ko se v umetniški celoti hvali *variatio rerum*.

Stilno se obravnavana doba torej uresničuje v artistski krčevitosti, ki je po učinkih med presenečenjem in dolgočasjem. Afektivno stopnjevanje je paralizirano z razumskim reduciranjem izraza. Ta lastnost razkriva problematičen odnos do sebe, človeka in družbe, do filozofskih prepričanj in verskih konvencij. Tako imenovanega problematičnega človeka 17. stoletja je obvladoval dvom o sebi in o svetu, zato je v središče njegovega zanimanja stopil pojav disharmonije in disharmoničnega. Pisec ustvarja hkrati iz fantazije in iz intelekta, iz razvitega razuma in iz močnih afektov. Te prvine duševnega življenja pa ne delujejo skladno, marveč vsaka iz sebe. Zato afektivnost teži k naturalističnemu principu ustvarjanja, razumska kontrola pa k idealističnemu. Prvinsko načelo slovstvenih besedil je mešanica čustev in razumarstva, njihova temeljna lastnost pa je kombinacija različnih prvin. Prav to je karakteristično zaznamovalo tudi slovstveno produkcijo, ki je izrazito dvoje vrste.

Svetokriški na primer govori o petelinu, ki hkrati gleda v nebo in po zemlji. Misel (pomen) te podobe je v latinskem geslu: *Aspicit utrumque*, kar je nato preneseno na dolžnosti gospodarja, ki ob skrbi za posvetne stvari ne sme pozabiti na dušo. Rogerij ima v pridigi o sveti Jeri podobo belih, rdečih in plavih vijolic, ki pomenijo zaporedoma nedolžnost, ljubezen in ponižnost. Podobno je priličil basen o orehu in vijolicah na svetnico in njeno življenje. Zgled Svetokriškega spada v emblematiko, Rogerijevi primeri pa v tako imenovani konceptualizem; oba pojma sta splošno sprejeta kot bistvena označba baročnega stila.¹⁴

Ob njem je obstajala še druga možnost. Eden izmed operozov je imel vzdevek *Candidus*, ki ga je literat razlagal takole: »*Candidus* je bil nam, operozom, pravzaprav tisti, o katerem je treba govoriti (*Dicandus*), ker bo izdal dela, ki se jih bomo morali učiti (*Discunda*) in bodo drugim koristna.« V *Allusio ad symbolum* se sklepi stihov kot odmev pojavljajo v drugem stihu, kar je čisti formalizem (*adest - est, refer - fer, semita - ita*, in tako naprej). Za to področje je izvrsten zgled Svetokriškega alfabetska proza, v kateri je retorična slikovitost združena z oslepljujočim artizmom. Čisti artizem pa je

bila takšna proza v delu *Acerba passio Domini* (1712), v katerem je Janez Strnišar govoril o Kristusovem trpljenju v obliki samih latinskih kronogramov. Omenjeni zgledi izvirajo iz druge stilne mogočnosti časa, ki se imenuje manirizem.¹⁵

Takšne lastnosti v slovstvu 17. stoletja se ne kažejo v okviru trdno zaokroženega sistema idejnih in estetskih vrednot. Slogovna usmeritev slovenskega slovstva v tem obdobju ni potekala zgodovinsko in razvojno, marveč skokovito in s simultanim učinkovanjem heterogenih literarnih silnic. Zato imamo na primer v retorski prozi Rogerija ali Svetokriškega ob ekstremnem barokiziranju tudi tipične zglede srednjeveške miselnosti in izražanja. Podobno je tudi v duhovni pesmi, ki je področje križajočih se tendenc svojega časa. Med temi tendencami je ob baročni usmerjenosti enako pomembna maniristična.¹⁶ To potrjuje celo podoba janzenizma na Slovenskem; zanj vemo, da je bil močno profiliran in polemično silovit. Če pa v to vedenje vključimo še manj znano dejstvo, da je med poglavitnimi notranjimi gibalni janzenizma tudi iztrebitev manirizma,¹⁷ potem posredno lahko sklepamo o moči te stilne doktrine v prejšnjem času.

Vse navedeno pa vprašanje slovenske književnosti in baroka postavlja v čisto posebno luč. Očitno ni mogoče govoriti o tem, da je v celoti v 17. stoletju v stilu uredničen in homogen pogled na svet. Takšen stil in takšen koncept se pojavljata v posameznih sestavinah, ki so lahko celo bistvene, ne moremo pa reči, da je celota baročna. Celo najbolj izrazit predstavnik (J. Svetokriški) ni razvil integralne baročne poetike, temveč je iz baročnega repertoarja izbral stilizme, ki so mu s stališča lastne ustvarjalnosti v nekem trenutku najbolj ustrezali.¹⁸ Stilizmi te vrste imajo isti pomen kot v baroku, iz katerega so izvedeni, nimajo pa še moči, da konstituirajo tako imenovano stilno formacijo. Oni so, kakor bi se reklo v skladu z dognanji sodobne znanosti o književnosti, stilni kompleks.¹⁹ V slovstveni produkciji časa, o katerem govorimo, je bil baročni stilni kompleks celo poglavitni, ni bil pa edini.

To spoznanje, ki je za notranjo podobo slovenske književnosti v 17. stoletju izredno pomembno, je nasledek splošnega razporeda kulturoloških razsežnosti in idejno-estetskih prizadevanj. Za takšne razsežnosti in prizadevanja pa je značilno, da pojav baroka gledajo kot globalen zahodnoevropski pojav. Ker je barok, v takem gledanju, obči model,²⁰ je kot tak normativen in obvezen za vse; kakršne koli modifikacije ali izvirne prilagoditve niso zaželeni in jih, vsaj v slovenski književnosti, tudi zares ni. Zato je slovenski kulturni prostor v tem času odprt za vse, kar prihaja iz drugih duhovnih območij. Retorska proza živi na primer iz enakih razmerij do italijanske (romanske) ali avstrijske (germanske) homiletične šole. Posebej razvidno pa je odprto integriranje slovenskega prostora v Evropo in svet na območju znanosti. Filološka znanost se sicer bavi z vprašanjem slovenskega jezika in z njegovo zgodovinsko genezo, vendar je, če postavimo za zgled Hipolita, to delo samo objektivno dopolnjevanje tistega, kar se takrat dogaja v Zahodni Evropi. Njegov prevod *Sveta v slikah* je odpiral vprašanja šole, vendar so bili miselni poudarki na načelih, kakor so izkustvena splošnost izobrazbe, moralna osnova vzgoje in naravno pravo vsakega, da prve nauke sprejema v materinščini.

Ob znanstvenih prizadevanjih v slovenščini se je razvijala znanstvena dejavnost v tujih jezikih. V latinščini sta pisala M. Baučer in J. L. Schönleben,

ki sta, čeprav v svojem času svetovno priznana, ostala zgolj pri genealogiji in polihistorstvu. Prekaša ju J. V. Valvasor s svojim delom *Die Ehre des Herzogthums Krain* (1689), ki je knjiga z domovinoznansko vsebino. V tem delu je mogoče spremljati, kako se ločujejo osebna verovanja in znanje od avtoritativne religiozne dogmatike. Zаметki empiričnega gledanja na stvari in metoda indukcije se osamosvajajo in potrjujejo pozicijo razuma. Razum pa vodi v naravoznanstveno podobo sveta, ki je prevladala v dejavnosti Ž. Popoviča; z njim je slovenska misel že trdno na načelih razsvetljenstva.

Poleg omenjenih tokov imamo, zlasti konec 17. in v začetku 18. stoletja, opraviti še s specifično obliko znanstvenega in umetnostnega spoznavanja, ki je delovalo v različnih akademijah. Akademije na Slovenskem so nastajale ob spodbudah in v tesnem medsebojnem sožitju z Italijo (tako najbolj pomembna *Academia operosorum*, ki je obstajala med 1693. in 1725. letom). Njena slovstvena produkcija je bila navdihnjena s klasičnimi in renesančnimi temami (bukolični in pastoralni motivi), na veliko pa se je pojavljala tudi ustrezna mitologija. Umetniška cena teh del je neznatna; bila so samo retoričen izraz konvencionalnih čustev. Ti avtorji so do kraja izostrili intelekt ter zbirali zveneče besede in lepe podobe. Novi niso mogli postati, postali pa so nenavadni ter s to plastjo pobudili tudi marsikateri maniristični postopek.

Znanstvene discipline razodevajo torej podobno notranje nasprotje, kakor ga je bilo opaziti v slovstvenem prizadevanju. To nasprotje je eden od sodobnikov (J. G. Dolničar) celo izvrstno formuliral. V uvodu k rokopisu *Curia Labacensis* (1680) omenja namreč, da je bil izročena nov predlog za ljubljanski rotovž, češ da je mogoče, da načrt nekega slavnega kapucina iz Nizozemske ne bo našel milosti, ker je zasnovan »auf alteutsche und nicht neu architectische Manier«. V tem navedku je viden boj med severno (nemško) renesanso in nastajajočim barokom, ki je prihajal iz Italije. Slovenski prostor je bil torej lahko prostor spopadov, v njih pa so sodelovale vse možnosti.

V obravnavi slovstvene produkcije te dobe zapažamo, da se katekizmi in podobne knjižice že izmikajo zgodovinski pozornosti. V ospredju zanimanja je izdajanje lektionarjev, cerkvena retorika, duhovna pesem, slovarsko in slovničarsko ter sploh znanstveno delovanje. Vsi taki naporji se organsko vključujejo v proces, ki ga, kljub nekaterim zadržkom, smemo imenovati razvoj slovenskega slovstva. Priprava za pravo literarno dejavnost je bila pred nastopom razsvetljenstva z vseh strani končana. Izpostavljenost različnim tendencam je v 17. stoletju izoblikovala individualnost slovenske književnosti. Čas baroka (in manirizma) je njena faza adolescence. Sredi 18. stoletja je bil slovstveni položaj dovolj diferenciran in zrel za rojstvo slovenske besedne umetnosti v pravem (modernem) pomenu besede. Razsvetljenstvo je sicer zavrnilo idejne postulate prejšnje dobe, sprejelo pa je njene slovstvene dosežke in z njimi gradilo naprej slovensko kulturo.

¹ F. Kidrič, *Zgodovina slovenskega slovstva* (Ljubljana 1929-1938), 136.

² *Zgodovina slovenskega slovstva*, I. Do začetkov romantičarstva (Ljubljana 1956), str. 263-325 (Protireformacija in barok).

³ J. Pogačnik, *Zgodovina slovenskega slovstva*, I. Srednji vek, reformacija in protireformacija, manirizem in barok (Maribor 1968), 169-233.

⁴ Podoben položaj je tudi v južnoslovenski znanosti o književnosti, v kateri so najboljši poznavalci baroka Z. Kravar, P. Pavličič in M. Pavič.

⁵ Gre za razpravo, ki je dostopna tudi v srbskem prevodu: *Pojam baroka u književnom znanstvu* (objavljena v knjigi *Kritički pojmovi*, Beograd 1966, 47-77).

⁶ Prim. razpravo avtorja tega prispevka *Kulturološki model reformacije v jugovzhodni Evropi*, *Obdobja* 6, 1986, 75-91.

⁷ P. Pavličič, *Barok kao razdoblje starije hrvatske književnosti*, *Umjetnost reči* XX (1976), 149.

⁸ Širšo obravnavo slovstvenih plasti je najti v viru iz opombe 3.

⁹ Za to vprašanje je izredno zanimivo razmišljanje Jean-Marie Hollensteina *Skica specifične slovenske duhovnosti*, ki je objavljen v *Glasilu Slovenske matice* X (1986/87), 51-64.

¹⁰ Termin je prvi uporabil G. R. Hocke v svojih delih o manirizmu.

¹¹ R. Ingarden, *O saznavanju književnog umetničkog dela* (Beograd 1971), 78-79.

¹² A. Angyal, *Die slawische Barockwelt* (Leipzig 1961).

¹³ Mnoga zanimiva opozorila v tem smislu prinaša Z. Kravar v svoji monografiji *Barokni opis* (Zagreb 1980).

¹⁴ I. Slamnig, *Disciplina mašte* (Zagreb 1965); zlasti aktualna je študija *Neke specifične crte hrvatske barokne poezije* (167-174).

¹⁵ Za manirizem je temeljna monografija G. R. Hockeja; v hrvaščini je dostopna z naslovom *Manirizam u književnosti* (Zagreb 1984).

¹⁶ O manirističnem kompleksu v slovenski književnosti je avtor tega prispevka pisal že 1957. leta, strnjeno pa ga je izdal v svoji *Zgodovini* I. Na Hrvaškem so za tem sledila dela Z. Kravarja in V. Žmegača, predvsem pa knjiga N. Kolumbića *Hrvatska književnost od humanizma do manirizma* (Zagreb 1980).

¹⁷ G. R. Hocke, n. d., 216.

¹⁸ Na izjemno visoko mesto je Svetokriškega v slovenskem baroku postavil A. Angyal (n. d., 36-40).

¹⁹ Pojem je izdelal Z. Škreb v knjigi *Stilovi i razdoblja* (Zagreb 1964), 131-148.

²⁰ O teh vprašanih prinaša zanimive misli zbornik predavanj, ki ga je uredil R. Stamm in objavil pod naslovom *Die Kunstformen des Barockzeitalters* (Bern 1956).

Marija Stanonik

Slovstvena folklor v obdobju protireformacije in baroka pri Slovencih

(odlomek)

Protireformacija je zoper protestantski racionalizem razvila kult svetnikov in svetih podob, smisel za čudeže in legende, pospeševala je romanja in procesije. Takšno praktično versko izhodišče je šlo na roko baročnemu stilnemu izražanju, ki se kaže v razgibanosti in slikovitosti, teatraličnosti ter pripetosti na zemljo na eni strani, na drugi beži iz nje v poduhovljenost in zamaknjenost. Nekaj podobnega kaže tudi slovstveno delo Janeza Svetokriškega.¹ Univerzalno razsežnost krščanstva je predstavil svojim poslušalcem nadvse nazorno »z leto lepo prigliho«, kako je prišel na prižnico nek pridigar z nožem in jabolkom v roki, »taistu na štiri kolesa razrezal«, rekoč: »Leta kos je Azija, leta drugi je Afrika, leta tretji je Amerika, nu četrti je Evropa. Azija, Afrika, Amerika so ajdovske inu turške vere, leti se vsi frdamajo. Ter zavrže tri. Vzame ta četrti kos rekoč: leta je Evropa, kjer kristjani prebivajo« in nato našteje dežele, »katere drže vuk tega pananiga Luter Martina in tiga prokletega Calvina, leti tudi se frdamajo, ter spet odreže tri kosce. V Evropi tudi se najde veliko starovercev, kateri ne vervajo v sv. Duha, leti tudi se frdamajo. Ter en majhen kosec te Evrope ostane, ki so prav verni kristjani. In vendar med temi tudi malu jih v nebesa pride...«²

Redovni tovariš J. Svetokriškega p. Rogerij je, po ugotovitvah Jože Glonarja, baročni pridigarski postopek prignal do takih skrajnosti,³ da ga je s svojo oblikovno doslednostjo hkrati tudi vsebinsko izpraznil, saj je zvestoba vzorcu nesporna; to pa povzroča monotonost in ne več za barok tako zaželeno napetost in šok. Razvajeni od šegavosti dobrovoljnega Vipavca raziskovalci radi oponašajo gorenjskemu kapucinu pomanjkanje humorja in zadržanost, pri čemer utegnejo imeti prav, skrbno branje pa mora zavrniti očitek brezosebnosti in brezčasnosti njegovih pridig. Najbolj ga razkrivajo, sicer redke, scene iz opisov narave, posebno življenja živali⁴ in naklonjenost kmečkemu stanu: »...en terdi inu ojstri, en reuni inu poredni, en zaverženi inu zaničevani, en težki inu nadležni stan, je ta kmetiški stan; znanu inu vejdeče je slednimu, kir vidimo te kmetiče po gorah, po rutaš, po gojzdeh, po samotah inu daleč od mest, tergov, gradov stanuvat inu prebivat. Vidimo lete le iz živino, zvirino, snožetmi inu iz pulam u caker hodit: le iz putam, trudam inu teško mujo svoj živež zadobivat. Za vol kateriga so zaničuvani leti taku rekoč: od sledniga, zlasti pak od teh mestnih inu gosposkih,

kir teh nobeden se na bo odkril, ali: perklunil enimu kmetu. Vener leti, aku si lih so u enim takim, nizkim inu ponižnim stanu, nimajo se vener taku zaničuvat inu zametat; kir nih veliku iz tega stanu na tronih teh krajlov, cesarjev inu papežov sedelu je: Kir nih veliku bilu je h patriarham inu prerokam pouzdigennu: Kir nih veliku, ja: Kakor djala je una brumna gospa, več je kmetičou, kakor gospode u nebesih...»⁵

V nasprotju z drugima dvema avtorjema pridigarских priročnikov doživljajo pridige Jerneja Basarja v literarnozgodovinskih analizah veliko manjšo pozornost, nemara prav zato, ker je »uporabljal le najnujnejše podobe in prispodobe«, ko je »mirno in trezno razlagal Duhovne vaje (1522) svetega Ignacija Loyola«. ⁶ A krivico bi mu delali, če bi sklepali, da zaradi svojega duhovnega poslanstva ni videl pozemeljskih stisk okrog sebe. Nasprotno. Njegovo zavzemanje za delavce v njegovem času zveni še danes izredno sodobno: »Človek je na svet rojen k delo, de bi skuzi delo časni, al'večni, telesni al'duhovni dobiček prejel. Ravnu, koker več sort dobiček se iše, toku je tudi več sort tiga dela: Eni delajo z rokami, drugi z nogami: eni nosijo, drugi vozijo: Nikaterih delo je u'govorjenu, drugih u'premišlvanju. Usaki se za nesrečniga derži, kadar iz svojga dela dobička ne prejme: Inu od tod pride, de ki kateri s'timi Jogri zdihujejo... Celo noč, celi teden, ja celi mesic smo delali, inu ne moremo plačila doseči. Gorje, inu ve tem dolžnikom, kateri, ali'nočejo, al'odlašajo svojim delaucam, poslam, hlapcam, inu deklam dobru zasluženiga plačila dati... Ta potrebni kruh je življenje teh ubožih: gdur eniga božica golufa, je en kervavi človek; gdur ne da plačila, inu lona svojmo delavco, je useenu, koder de be ga umoril... Kdur golufa najemniga delavca, ta mo kri prelje. En tak goluf, inu en ubienik sta si brata... To je Gospud Bog že ne kedej skazal skuzi čudesa: Ferdinandus Neapolitanski Krajl je otel z'nikatermi denarji darvati S. Frančiška de Paula. S. Frančišk se je branil, inu dial: Bog me vari pred tvojmi denarji, dokler vejm, de neso drugiga, koker kri tvojih podložnih; inu de be zvižal, kar je govoril, je uzal u'roko en denar, inu, kir ga je prelomil, je obilna kri iz njega tekla. Ke be Gospud Bog še današni dan perpustil take čudesa, be tekla kri iz cimprov, iz hiš, iz polja, iz travnikov, inu iz premoženja usih tistih, kateri delaucam nočejo plačat...»⁷

Slovensko slovstvo v času protireformacije in baroka je prihajalo dosledno iz duhovniških vrst,⁸ zato je pač njihovemu poslanstvu ustrezno izpolnjevalo svoje naloge: utrjevati katoliški verski nauk in gojiti njegovo duhovnost tako z zunanjimi moralnimi normami kot v notranjem doživljanju. Ko je bila cerkvena organizacija spet krepko usidrana v svojem okolju, je začelo tudi preprosto ljudstvo dobivati večji delež pri cerkvenih pobožnostih in sredi osemnajstega stoletja se v tej zvezi razvije živahno poljudno nabožno slovstvo.⁹ »Potreba pak je le tukaj vejdit, nu znati, de scer je skuz ta tridentinski koncilium tem gmajn ludem prepovedanu to svetu pismu ali Biblijo brati s tiga uržaha, dokler svetu pismu velike nu visoke skrivnosti v sebi zapopade, na zamorejo ti gmajn ludje taiste zgruntati, nu zastopit, nu taku to branje Svetega pisma bi njim dostikrat k nobenemu nucu v časti ampak še k enemu zapeluvanju bilu...»¹⁰ Tako je dopovedoval svojim rojakom tuhinjski župnik Mihael Paglovec (1679-1759)¹¹ l. 1733, ko jim je ponudil Tobijeve bukve, češ, da »v nempškkih deželah ti gmajn ludje lete Bukve Svetega pisma k svojem nauku prav žiher bero, je ta muja perložila taiste na krajnsko šprašo, koker se v gorenjsko kranjski strani govori, z veliko skrbjo no posebnim spregledaniam preložiti in v uk dati, de bi tudi ti, ki samo slovensko znajo se mogli tih svetih bukvic branja in poslušanja poslužiti, nu k nucu si sturiti...»¹² Morda ga je res prav slab odziv v začetku spodbudil k premišljanju, da mora, če hoče doseči svoje cilje, dati rojakom v roke tudi ključ do učenosti, zato je l. 1742 Zvestemu tovarišu, kakor je naslovil katekizem s praktičnimi

napotki za življenje po veri, dodana »*Tabla teh puštabov in viža se navučiti Krainsku ali Slovensku brati*«. ¹³

Sledi kolikor mogoče sistematična razčlenitev gradiva, ki ga zajema v svoj okvir slovstvena folkloristika, ne le, da bi bilo dostopno za nadaljnje (primerjalne) raziskave, ampak tudi s poskusom, dotipati se do duhovne podobe slovenskega človeka v sedemnajstem in dobršnem delu osemnajstega stoletja.

V slovstveni folklori se je ohranil drobec, ki dokaj drastično tematizira prelom med dvema krščanskima veroizpovedma in deluje tudi simbolno: ljubljanski protestanti so, da bi se izognili nasprotovanjem, ki so jih doživljali na katoliških pokopališčih, poiskali za pokopavanje svojih ljudi nov prostor, kar je tedanji kronist v duhu očitne diferenciacije porogljivo opomnil, da je to prav na kraju, kjer je bila nekdanja delavnica pasjedercev. V folklornem izročilu se je ohranil spomin na opuščeno protestantovsko pokopališče, toda z napačno lokacijo, češ da bi bilo to na Friškovcu. Vendar Ivan Vrhovnik, ki se pazljiveje ustavlja ob omenjenem poročilu, nazadnje dokaže, da gre imeti za omenjeni prostor mrtvih globel, kjer zdaj stoji Kolizej, nekdanj pa je bila tam Bonomova pristava, še prej pa delavnica, ki jo zasmehuje jezuitsko poročilo. S tem povezana neuglednost pokopališča je bila čez dvesto petdeset let odkupljena z dejstvom, da je v neposredni bližini zrasla sedanja evangeličanska cerkev. ¹⁴

Prvega škofa, ki se je na naših tleh odločno postavil po robu Lutrovim naukom, se je prijelo ime »kladivo razkolnikov«. Podobna imena so dobivali drugi njemu podobni, med njimi sekovski škof (zadolžen tudi za slovensko Štajersko) Martin Brenner, ki so ga imenovali »kladivo krivovercev«. ¹⁵

V plemiških pismih pa mati, osamljena žena na gradu v Koča vasi pri Ložu toži svoji hčeri v Trst; da živi »*kakor te lutriš*«, saj da ne gre nikoli k maši. ¹⁶ To sta iz dostopnih virov edina primera iz življenja, medtem ko so naslednji bili predloženi slovenskemu sprejemalcu le za »*eksempel*«, za zgled, katera veroizpoved je edino veljavna. Matija Kastelec je v svoj krščanski nauk uvrstil pomenkovanje »*eniga katoliš inu lutriš človeka s ciljem za podvučenje eniga lutherskiga ali calviniš ali sicer eniga zmameniga nezastopniga Kristjana*«. ¹⁷ Kastelec v njem za svarilo predstavlja lutrsko gospo, ki ni praznovala praznika, kljub temu, da jo je dekla opominjala ¹⁸ in o nesrečni smrti nekega učenca »*hudobnega Calvina*«. ¹⁹ Svetokriški, podobno kot Kastelec, ²⁰ poroča, da sta M. Luter in Calvin vsak zase skušala dokazati opravičenost lastne konfesije z miraklom, čudežem torej, a se je obema grdo pokazil. Še huje, nameravana prevara se je sprevrgla v nesrečo s smrtnim izidom. ²¹ Drug primer je apologetske narave: »*Je ena luterš mati dojila otroka, ki ni bil še star eno leto*« *Ko otrok zasliši zvon iz katoliške Cerkve, začne razgrajati in jo naganjati k maši: »Mati se začudi nad štimo in besedo tega otroka, ga nese v cerkev, ter pri maši Gospod Bog razsvetli to ženo, da katoliš rata. Ah Bug hotel, da bi po vseh hišah otroci šrajali, kadar se k maši zgoni*«, ²² končuje Svetokriški. Jernej Basar pa navaja anekdoto, kako sta se zaradi spovedi sporekla katoliški duhovnik in ena »*lutriš žena*«. ²³

Jezikovni obrazci

Že v prvem razdelku jih je bilo nekaj mimogrede natresenih v posameznih izjavah, kot so kletvice in prisege, le te marsikdaj krive; tu pa se bomo še posebej pomudili ob njih, saj morda najbolj neposredno

razkrivajo duha časa. Marsikaterega od njih danes ne poznamo več, drugi pa so se obdržali, vendar nekateri delno oblikovno spremenjeni ali s pomenskim premikom.

Jernej Basar sporoča, da je v prvih časih krščanstva izjava: jaz sem kristjan, pomenila toliko kakor: sem brez greha. »Kaj pa danes?« se sprašuje.²⁴ »Kaku tedaj si ti en pravi karšenik? Katori ne čaka de bi tebe ta hudi motu, temuč timo nedolžno karšenco tako dolgo si motil, inu za njo si hodil, dokler v greh si njo perpravil.«²⁵ To ni edini primer,²⁶ ko je dekla poimenovana še s starim izrazom »krščenica«, ki ga imajo zgodovinarji za enega od dokazov za obstoj krščanstva na današnjih slovenskih tleh pred prihodom Slovanov nanje. »Oñ kršene duše,«²⁷ včasih vzklikne Svetokriški, zgroženo, danes pa se le malokdo še zave, kaj pomeni, ko zarobanti: kršenduš! Nista pa več splošno živi zmerjavki »turk« (»Z uržahom in pravico me je ta turk tako gostiv/= natepel-op. M. S./; »Pravijo, da ste hujši kot Turk«)²⁸ in »volk.«²⁹ Pač pa sta se morda institucionalizirali v priimkih.

Zdi se, da je tudi vzdevek »kapucinski osel«³⁰ jemati za prisposodbo najmanjšega med najmanjšimi (»Bil je brat Feliks dalej pohleven z Abrahamom, ker je sam sebe za enega kapucinskega osla in narvečjega grešnika držal«³¹) in morda je prednik »kapucinskega kozla«,³² ki so ga v začetku dvajsetega stoletja še poznali v okolici Cerkelj na Gorenjskem. Toda »z eno leno oslovo kožo« se menda ne zmerjamo več. »Kakor slišat je, kjer gospodar svojega hlapca, ena gospodinja svojo zanično dekle zmerja z... Vpije ena uboga žena čez nje požrešnega moža. Ah! de bi tebi gvant inu svinjsko kožo etc. Upije en revni mož čez svojo jezično ženo: Eh da bi tvoj jezik, trmo in kožo uni in ta ustrojil! Upijejo drugi dergači čez drugo in čez njih kože. Vendar ne čez žive prave in človeške, pač pa čez njih tadle in hudobije, kakor čez ene njim priraščene kože, s katerim govorjenjem opomina, te lete kože od sebe dajat in potegnit...«³³ Ali ne bi bilo mogoče današnjih rekel, da ima kdo trdo kožo, slonovo kožo, ali da mu gre za kožo, povezati s tem virom. Kdaj neki že je prišel slon v slovensko zavest, da se Rogerij zgraža nad malodušnostjo svojih sodobnikov z besedami: »V tem trpljenju eno muho za eniga slona derže, če je tega za en nohat (= noht), tu štimajo za en lokat (= laket) dolgu.«³⁴ Tudi »mačka v žaklju« so tedaj že poznali, češ v pogovoru z Jezusom Samarijanka »nej hotela mačiko v žakli kupit«, ampak »skrbno vpraša, kaj je za ena voda živa, katero hoče nji za to mrtvo vodo dati.«³⁵ In miš? V Bogu ukoreninjeni človek »se smeja posvitnim slipotam, katere gleda kakor de bi slepo miš igrali.«³⁶

Celo hlače je žena že nosila v eni od citiranih zgodb, vendar s pomenljivim dostavkom »inu gospodarila«, tako sta se z možem izmenjavala mesec za mesecem^{36a} in morda od tod fraza v pomenu, kakršnega poznamo še danes. Na žensko osebo je navezano tudi Rogerijevo pojasnilo, da je Marina iz grščine in pomeni isto kot Margareta po latinsko in Marjeta po kranjsko,³⁷ kar bi J. Glonar pač pripisal avtorjevemu učenjaštvu, a za njegovo »pater Nežo« bi dal Župančičev cekin.³⁸ Kaj mu pomeni, se da razbrati iz sobesedila: ko Rogerij zagotavlja, da je Bogu in Mariji bolj všeč kratka in prisrčna molitev kakor dolga in raztresena: »Tu zamerkat imela bi nih veliku, zlasti te Pater Neže; katere vse cerkve hočjo oblajnati, vse altarje okuševati, vse buquce prebrati, vse kronice inu paternoštre odžebati, po šest inu več ur v cerkvi tičati.«³⁹ A tudi, kdor vzame Kristusov nauk zares, mu bodica ni prihranjena: »Kdor danes kaj takega stori, enega mesečnika imenujejo...«⁴⁰ »...en zdravi inu delovni človek, aku drugih velikih skrbi nima, sladko zaspi«,⁴¹ kar je tudi »gliha« za smrt: »koker je vedejoče, de je en velik grešnik po sturjeni spovidi k nogam svetega Vincencija padel, na naglu umerl inu (koker

pravimo) gorak šel v nebesa, brez vse druge pokore.«⁴² Z opazko v oklepaju Basar simpatično priznava rahlo zadrego pred prostodušno frazo.

Tu je priložnost za omembo štirih zvezd, ki jih je Krištof Kolumb ob približevanju novo odkritemu kontinentu zagledal na nebu »v podobi enega kralja in pokazal s svojim posebnim troštom tem tovarišem, kateri vsi veselili so se z velikim veseljem. Te zvezde so eni Stellas cruciferas, tu je križne zvezde imenovali.«⁴³ Rogerij večkrat ponovi ime križne zvezde, enkrat samkrat pa zapiše tudi »križnice«.⁴⁴ Lahko storita ti dve novi imeni za zvezde kaj veselja Milku Matičetovemu?⁴⁵

Zbirčica fraz se nanaša na človeško telo, vendar pa karakterizirajo človekov značaj. Pri Svetokriškem je najti eno in isto v dveh nasprotnih si položajih, torej v komplementarni funkciji: »Materniki... so takušne strašne inu britke martre z veseljam prenesli, kakor da bi ne bili iz mesa, temuž iz železa«⁴⁶: »Oh Pater! Se ne more tulikanj trpeti, nejsmo iz železa, ampak iz mesa!«⁴⁷

Ob primerjanju, kaj starše bolj razveseli pri rojstvu, deček ali deklica, dobijo le-te naslednjo oceno: »Zakaj hčere bi do kože očeta in mater slekle, kadar bi mogle, kadar moža vzamejo in vse skozi ubogo mater molzejo in vodo na svoj mlin vlečejo...«⁴⁸ Ob trpljenju v peklu P. P. Glavar vprašuje: »O ljubeznivi, kateri je, inu per temu vusem mu lasje na kvišku od straha na stoje?.. Gdu je med nam, kateremu od straha te lasje bi na kvišku na stale?«⁴⁹ V zvezi z glavo so še variante: »Letu je ena suma (= vsota), katera be tudi enimo zadovženimo kraljo sive lasej delala.«⁵⁰ »Cerkev ni zato zidana, da bi hodili tja oči past in večji grešniki ratat.«⁵¹ »...se v tebe z ustmi smeje, ali kadar bi bila mogoča, z očmi bi tebe prestrelil.«⁵² »...skozi enu uhu noter skuži tu drugu vun, ketu je ravnu tulikajn kakor de bi bili gluhi per pridigi...«⁵³ V zvezi z nosom se Svetokriški ne zadovolji le z omenjeno zvezo,⁵⁴ ampak skuša dognati zakaj je »Bug taku močnu na nus gledal, in skrbel ter bi naredil zakaj noče imeti lete, kateri imajo dolg nus?«⁵⁵ Hahljajoče izhodišče je poantirano moralistično, kakor ravna jezuit Basar, ki ne ovinkari, ampak zašpiči: »Spoznej, de se ob sedanjem času veliko Judeževih bratov najde, ki so v ustih strdeni, v srcu strupeni. Ako si ti tistih eden, pobuljšaj se inu verzi taki strup iz tvojega srca.«⁵⁶ Grlo je tematizirano v eni od pesmi v Kalobskem rokopisu, ki poje o tem, kako je mladenič zapravil premoženje: »Kir je to svoje gospostvo/ gnal nemarnu skuz grlu,/ svoj stan grdu nemazal.«⁵⁷ Nagovorjeni so tudi ljudje v letih, »kir ste že iz eno nogo v grobi,«⁵⁸ a položaj je pravzaprav resnejši tam, kjer »v eni žlici vode bi eden tega drugega utopil.«⁵⁹ Sem je treba pristaviti tudi navezovanje Svetokriškega na izraelske navade, da v pogovoru misel na pokojne pospremimo s spoštljivimi besedami v njihov spomin (»Bog jim gnadaj«).⁶⁰ Danes ob tem le redki še uporabljajo formulativne izreke. Pogosteje je slišati frazo, kako je kdo koga zašil, namreč potisnil ob zid, postavil pred dejstvo. Morda je izvir zanjo iskati v zgodbici, ki jo navaja P. P. Glavar, kako je neka žena odvadila svojega moža pijančevati. Ko se je spet kot mrtev sesedel na tla, ga je po ondotni navadi zašila v vrečo in začela objokovati. Pokojni je počasi prihajal k sebi, a ni vedel, ali je mrtev ali živ in ko se je seveda izkazalo to drugo, mu je žena zagotovljala, da ga je ona obudila »od mrtvih« s svojo priprošnjo, nakar ji je hvaležni mož seveda obljubil, da ne bo več pohajkoval in besedo je tudi držal.⁶¹ A če se ne poboljšajo dekile in hlapci, jim je treba reči: »Uzemi toi punkelc na ramo inu hodi dalej.«⁶² Tedaj je morda marsikdo od njih res vzdihnil: »Zdaj je moje vesele v šterno padlo.«⁶³ Še danes nas čevelj žuli, Svetokriški pa pravi, da je soldat zamerkal, kje vdovo »čeuł ner ble tiši (= najbolj tišči)«. ⁶⁴ Drugič je patetično vzkliknil: »Bogu se stutavžentkrat smili... zdaj se ne najde več te ljubezni med kršeniki.«⁶⁵ Očitno so bile visoke številke v tedanji

etiketi nekaj vsakdanjega, saj tudi plemenita baronica Ester Maksimiljana Caraduzzi večkrat zapiše v svojih pismih hčerki, da jo »kušne tavžentkrat«. ⁶⁶ L. 1744 so celovski jezuiti oskrbeli novo izdajo Megiserjevega slovarja Dictionarium quattuor linguarum, pomnoženega s frazelogijo. ⁶⁷ Tukajšna obravnava pa je skušala zbrati na enem mestu, kar je raztreseno po slovenskem protireformacijskem oziroma baročnem slovstvu. V prvi del tukajšnjega razdelka sodijo še primere. Tiste, ki so brez dvoma folklorne, so vse iz živalskega sveta: »...dokler (= ker) si ti za fantami hodila, kakor mačka za podgano.« ⁶⁸ »Hudič je pripravljen vam škoditi ter na letu čaka kot pes na kost.« ⁶⁹ »Kje stanuješ, ti ljubeznivi mir? Vsaj bom tebe videl v hiši teh zakonskih, kjer mož in žena imajo eno samo telo in dve duši: Ne, zakaj se sovražijo kakor pes in mačka.« ⁷⁰ Prijatelji so tako redki, »kakor ta bele muhe«. ⁷¹ Danes bi dejali: »kot bele vrane.« Vsi vas kolnejo in pravijo, de ste »hujši kot Turk.« ⁷² Medtem ko so navedene primere posamezne, se naslednje verižijo po baročnem vzorcu v grozd, ki naj simbolizira tehtnost podane misli: »Ti mašnik, kateri nej si živil, kakor si bil dolžan... si bil kakor gosli, katere druge rezvesele same pak neč slišijo. Ti si bil kakor ta svejča, katra drugim svejti, ali sama sebe scera. Tako zgun (= zvon), kateri druge v cerkev vabi, uni sam nikdar ne gre noter, kakor znamine na cesti kateru drugem pot kaže, ali samu pak na svojim pravim mejstom ostane...« ⁷³

Pregovori

Da je bila ta slovstvena vrsta dokaj uzaveščena v času, ki je okvir tukajšnje obravnave, priča Rogerijev vzklik: »Malu besedi brez pripuvist, malu govorenja brez perglih.« ⁷⁴ Nakar utemeljuje nekatere spremembe v ustanovi, ki se ji je zapisal ne le z dušo, ampak tudi s telesom: »Med drugimi pripovistmi, katere govore inu špugajo se v tem vsakdanjem govorjenju, je tudi v navadi leta... kar je malukadajnu inu novu, tu je učenim lubu. Za katero staro in znano pripovist, ki vej S. M. - Cerkev, za to h nucu tega človeštva podviza se veden noviga kaj taistimu naprej pristavi...« ⁷⁵ Svetokriški rabi danes splošno znano ime pregovor, kakor sledi: »En resničen inu hvale vreden preguvor je taisti: Strah je dober, zakaj kadar v eni hiši, v enem mesti ali deželi nej straha, temu sledni sturi, kar hoče, tamkaj malu dobriga, inu brumniga se bode našlu ali vener sledni strah nej dober inu hvale vreden.« ⁷⁶ V svojih pridigah si je marsikdaj pomagal z njimi: »Bug je s tabo, kakor si ti z Bugam. Zakaj kakor se gode, tako se pleše, kakor se posodi, tako se poverne inu dobra beseda dobru mejstu najde, huda beseda oster odgovor prajme inu po deli lon se da, aku hudu delaš, nikar dobriga lona ne čakaj...« ⁷⁷ Vendar tudi Basar ni zaostajal za njim: »Ravno s tisto mero, s katero ti meriš, se bo tebi merilu, ravno tako se bo tebi zgodilu, koker ti obračaš z ubogimi dušami.« ⁷⁸ Matija Kastelec pa pribija: »Sramuj se misliti, kar bi tebe bilu sram povedati.« ⁷⁹ To je morda v sorodu s prepričanjem, znanim iz Žirov: »Kar ni za delat' ni za govor't'.« ⁸⁰ Dandanašnji se še sliši: »Česar polno je srce, to usta rada govore,« ⁸¹ pred tristo leti pa so bili bolj jedrnati: »Kar je v serci, tu je na jeziku.« ⁸² Tu gre za čustveno področje človekove psihe, medtem ko moralno zajema spoznanje: »Kakršen je mož, taka je beseda.« ⁸³ Do danes se je to obrusilo v sintagmo »mož beseda«. Pravzaprav je Kastelčev Nebeški cilj pravcata zbirka samih moralnih nauk in sentenc, ki so nekatere od njih žive še danes: »Praviš: delu mojstra hvali, ja, ako ti dobra, sveta, andohtliva, Bogu dopadajoče dela dopernašaš...« ⁸⁴ Organist s Križne gore nad Ložem pa romarjem te božje poti relativizira preveliko samovšečnost z ugotovitvijo: »...malu katira reč je za vse prov sturjena.« ⁸⁵ Na drugem mestu jim obljublja

plačilo za trud: »Zakaj po kai z'enih potah se je edn v mladosti navadu, v starosti gvišnu na bo pozabu!«⁸⁶ Rogerij variirano misel ponovi, da bi se bolj zajedla v spomin: »Pokaj za eni pote hodi ta mladenič, od te v starosti ne bode odstopil. To je: kar ta mladenič se nauči u mladosti, tu do starosti inu smerti derži, hrani inu kaže; tar od tega malu kadaj neha inu odstopi.«⁸⁷ Mihael Paglovec spoznanje obrne na praktično plat in kmetiškim bralcem priporoča: »Potrebnih in nucnih reči ahtej se per cajtu naučiti, saj veš in znaš: 'Zde, kar Anžik se navuč, tudi Anže bo znou, inu kar Anžik se ne ahta navučiti, Anže ne bo znou, vsaj se bo veliku težej navučiu.«⁸⁸ Glede na to, da Svetokriški in Rogerij malone dosledno sentenčne misli podajata v latinščini, preden jih ponovita v slovenščini, bi bila potrebna posebna študija o virih za pregovore, ki se nam dandanes zdijo domači. Ni gotovo, ali kar vsi, ki jih navajata, izvirajo iz latinščine ali morda ni mogoče računati tudi na obratno smer: da je kateri od njih tudi sad domačih izkušenj in sta ga latinizirala le priložnostno, za književno rabo. Oblikovni razložki so pač nasledek jezikovnih in duhovnih sprememb na naših tleh. Besede mičejo, zgledi vlečejo, vendar to ni popolnoma isto kakor pri P. P. Glavarju: »Besede človeka omeče, ta dober exempel pak za sabo uleče.«⁸⁹ Basar izredno nazorno aktualizira funkcijo pregovorov v eshatološke namene, toda v kar se da življenjski interpretaciji: »...ostane tedaj resnično, de boš dobro smrt sturil, če boš dobro živel. Kar boš sejaj, to boš žel. Za norca bi ti držal tistega kmecja, kateri be oves sejaj in bi otel pšenico imeti, kateri bi sadil smreke inu bi otel de bi sladke jableke rodile. Dokler kakršen sejanej takušni sad.«⁹⁰ »Od drevesa proč sad ne pade daleč.«⁹¹ Včasih Svetokriški izpostavi samega sebe, da bi bil njegov nauk čim bolj pristen, živ »eksempl«, torej: »Nizku, nizku misli moje danes ostanite, zakaj ta, kateri previsoku se povzdigne pregloboku pade. Ikarus zakaj prevzetnu do sonca je hotel leteti, v tu globoku morje bil padu.«⁹² Matiji Kastelcu se ob omenjenem pregovoru razveže jezik: »Padci z visokega so grozovito veliki, ko prideš visoko, en dan ne imaš v miru. Po visokih gorah in strmih je nevarno hoditi. Hitro se opolzne in v prepad zleti. Oblastniki vselej v strahu žive. Visoke cimpre brž veter podere. Ta, kateri je skriven, ta je shranen.«⁹³ Podobno zgovoren je Mihael Paglovec: »Susebnu se boj krevičniga blaga par hiši, ki veš, inu znaš, kir se per ludeh očtnu skazuje, de en kervični vinar uje deset pravičnih, inu de kervičnu blagu, do trekiga, je v času, de družiga erba ne najde.«⁹⁴ Svetokriški svari pred stiskaštvom: »Oh, kaku težku je meni drugemu moje blago zapustiti! Eh, de bi vi bil v nebesih si spravljaj blagu skuzi svete almožne (= miloščino), bi vam zdaj ne bilo takq bridko. Ravno letu mene straši, videjoč de nejsem neč naprej poslal na uni svet in zdaj sem prisiljen pustiti na tem svetu uživaj in meni ne bodo dali, ampak eno malo zemlje. Tvoja žlahta pak se veseli, zakaj ona bo tvoje blago uživala, ti drugi sosedje bodo djaj: Šparovec je ceravca nesel.«⁹⁵ V tej luči se še bolj izkaže prednost podarjanja, zakaj: »Kateri hitru šenka inu da, ta dvakrat šenka, inu dvakrat da.«⁹⁶ Tu so še svetopisemski sfolklorizirani reki: »...ta, kateri jamo drugemu kopa, sam vanjo pade.«⁹⁷ Peter Pavel Glavar pa pristavlja: »Kadar slepec slepca vodi, obedva v jamo padeta inu koku bo eden enga po pravi poti pelal, po katerimu sam nikuli nije hodil?«⁹⁸ Na drugem mestu zatrjuje: »Ni resničnejšega izreka kot: dokler človek je srečen, veliku šteje priatlov, zgine pak sreča, ni eniga priatla več.«⁹⁹ Svetokriškega različica je nemara prvotnejša, ker se sklicuje na Horacija: »...veliko prijateljev se najde, dokler čutijo pri človeku denarje.«¹⁰⁰ Basar se naslanja na Salomona, češ: »Kateri za smolo prime ta se z njo umaže, in kteri se z ofertnimi druž, ta ofert nase vzame.«¹⁰¹ Iz domačih logov je morda skušnja: »Kakor tica se pozna iz perja, inu petja, tak' se človek pozna iz tovarša.«¹⁰² Nekajkrat Svetokriški poudari, da gre za star pregovor: »Kaj za ene sorte nar več ljudi na svetu se najde? Ta prvi je dejaj, de nerveč se najde taistih, kateri nejso

kontent in potroštani v svojem stanu kakor ta stari prigovor spričuje...«¹⁰³ »...Karkoli cenimo, bomo ugotovili, da tri dobre reči se najde, celo vode ne cenimo, če ni čista, lahka, frišna, zakaj je en star prigovor.«¹⁰⁴ »En sicer stari pergovor je: kopat ali prati zamurca je ena prazna muja. Zakaj nobeden ga ne more iz črnega belega storiti.«¹⁰⁵ Izjemoma Svetokriški nakaže svoje vezi tudi z italijanskim zaledjem svojega duhovnega obzorja; ob priložnosti navrže: »Ne vedo morebiti, kaj pravi ta laški pregovor: Bodi pravičen ali krivičen, ne pusti se v jetje postavit.«¹⁰⁶ Tudi tokrat je najprej predstavljen v latinščini, kakor vsi drugi, čeprav je izjemoma omenjen narodostni izvir. Po Rogerijevi zaslugi se je ohranil tudi stanovski pregovor: »En pregovor imajo ti šularje ali študentje...inu hočejo reči: en človek stori, kar more, inu kar na premore, tega storiti on namore.«¹⁰⁷ Zares po domači zemlji pa diši izrek, ki ga je s kontekstom vred ohranil P. P. Glavar: »...Kakor mi Kranjci per ene izgublene reč govorimo: Položi kiekaj en cveg ali en malu soli taku boš kmalu v nešil.«¹⁰⁸ Nazadnje se je treba ustaviti še pri vremenskih pregovorih. Nekaj čez dvajset jih je mogoče prebrati v Novi Krainski pratiki za leto 1741, vmes pa so razsejani tudi napotki za vrtna in kmečka opravila.¹⁰⁹ Mimogrede je omeniti, da se imena mesecev v njej ujemajo s tistimi, ki jih navaja Matija Kastelic v knjigici, s katero spodbuja molitev rožnega venca,¹¹⁰ tako, da ostaja Svetokriški z imenom jesenik za mesec september, kot kaže vsaj zaenkrat, osamljen. V tretji knjigi svojih Pridig mu zapoje cel slavospev: »Zakaj v tem mesci Jeseniku je ta nerlepši čas, nej vroče, vinogradi so pelni sladkega grozdja, drevesa so polna, zlahčnega sadu inu zemlja polna življenja, tako da obeden mesic nej bogatiši, inu veselejši, kakor ta Jesenik. Ta druga dva mesca katera sta prešla, serpan in kimovec sta bila tako vroča, da ž njih preveliko gorkoto sta veliko škodo delala sadu in ludem. V tem od vročine je hotelu vse zgorjeti, dokler uržah te škodlive uročine, pravijo astrologi, de je, dokler sonce se najde v tem nebesnem znamenju tega leva... V tem mesecu Jeseniku pa pride sonce v tu znamenje te device, v katerem zgubi svoje preveliko vročino inu taku zemljo greje, de velik nuc počuti inu ludje počitek najdejo. Oh velika skrivnost! de G. Bug je hotel, de sv. Ana v tem mesci Jeseniku je porodila Marijo Devico, de bi iz tega mi dol vzeli, de pred Rojstvom Marije Device Sonce te pravice Božje je stalu v znamenju tega leva, zatoraj te štraifinge so pekle.«¹¹¹ Dobro je, da se je Svetokriški toliko zadržal pri opisu in predvsem, da je v njem omenil tudi imeni prejšnjih dveh mesecev, tako da je mogoče zanesljivo trditi, kateri mesec ima v mislih.

Zagovori

Rokopisne Bedecin dohtarske bukve iz l. 1720 govorijo največ o zdavilnih rožah in koreninicah, a vsebujejo tudi nekaj zagovorov proti prisadu in strupu. Sodeč po narečju, jih je sestavil neznan ljudski zdravilec nekje v logaških hribih.¹¹² Toda proti takemu načinu zdravljenja se je očitno že tedaj bil hud boj. Rogerij, sicer tako vzvišeno odmaknjen od konkretne realnosti, tu vzklika: »Ah! slabu inu porednu: Zakaj v te nesreče kolne, zmerja, šentuje se na cente. V te bolezni nucajo se prepovedani žegni, zagovari...«¹¹³ Tako iz diskurzivnega nasprotovanja zvemo za še sorazmerno živo obliko poskusov zdravljenja z besedami, ne da bi seveda zvedeli za kakršno koli besedilo. Tudi pri Basarju ga ni, čeprav omenja zagovarjanje ali, kakor je z zahodnega slovenskega ozemlja znano, pananje kač: »Ravno koker ta, kir kače panuje, kadar ga ena piči, se nikomer ne smili, tudi ne ta, kateri z divjo zverino okuli hodi, kadar je od ene ujedeen. Zakaj? Za tiga volo, ker tak dobru eden, koker ta drugi, si je sam kriv, skuzi to, da se je radovoljno v nevarnost podal.«¹¹⁴ Po svoji stari navadi Basar tudi to početje

torej izrabi za »prigliho« v moralni namen; pri čemer pa za folkloristične in etnološke raziskave posreduje izredno dragocene podatke: »Sveti Avguštin pravi, de koker hitru kača zasliši glas tiga panavavca, zdajci eno uho položi na zemljo, tu drugo pa s svojim repom pokrije, in taku si obadva zatisne, da ne sliši panavavsku govorjenje. Koker ena gluha kača, katera uho zamaši, de ne sliši strune tiga panavavca inu cupernika, kateri zna prav panat, pole letu je tebi treba. Tvoja modrust ima biti, koker je modrust ene kače: uho zatisni pred hudobnim svitvanjem, s katerim tebe pregovarjajo, tvoja žlahta, tvoji znanci, tvoji prijatelje, ne poslušej jih, če čutiš, de po njih svetvanjo ne moreš sturiti brez zamere božje.«¹⁵

¹ Jože Koruza, Oče Janez Krstnik Svetokriški in njegov Sveti priročnik, v: Slovestvene študije, Ljubljana 1991, 121-125.

² J. Svetokriški, *Sacrum promptuarium*, V., Ljubljana 1707, 495.

³ Joža Glonar, *Med reformacijo in romantiko*, Ljubljanski zvon, 35, 1916, 262-267, 324-330, 366-372, 419-426, 461-507.

⁴ Mihael Krammer = Rogerij Ljubljanski, *Palmarium empyreum* II, Ljubljana 1743, 11.

⁵ Mihael Krammer = Rogerij Ljubljanski, *Palmarium empyreum* I, Celovec 1731, 421-422.

⁶ Anton Slodnjak, *Slovensko slovstvo*, 1968, 47.

⁷ Jernej Basar, *Conciones iuxta libellum Exercitiorum SP. Ignatii- Pridige iz bukvic imenuvanih Exercitia...*, Ljubljana 1734, 267- 268.

⁸ »Slovensko slovstvo, ki ga je dala protireformacijska doba, je cerkveno in nabožno. Gojili so ga zgolj duhovniki in menihi, laik je bil samo Repež ter še kak anonimen pisec in bukovnik, ki je zapustil z roko zapisan list ali zvezek.« Mirko Rupel, v: *Zgodovina slovenskega slovstva*, I, Ljubljana 1956, 320.

⁹ Mirko Rupel, *Prispevki k protireformacijski dobi*, *Slavistična revija*, IV, Ljubljana 1951, 240.

¹⁰ Mihael Paglovec, *Tobiove bukve*, Ljubljana 1733, 16.

¹¹ *Leksikoni Cankarjeve založbe*, /*Slovenska književnost*/ Ljubljana 1982, 254.

¹² Glej op. 10, 21.

¹³ Stanko Šimenc, *Jezik Franca Mihe Paglovca*, *Kamniški zbornik*, Kamnik 1962, 151-155.

¹⁴ Ivan Vrhovnik, *Paberki iz protireformacijske dobe*, *Glasnik Muzejskega društva za Slovenijo*, XIII, Ljubljana 1932, 37-43.

¹⁵ Martin Baucer, *Zgodovina Norika in Furlanije*, Ljubljana 1991, 408. Matija Prelesnik, *Protireformacija na Kranjskem*, *Katoliški obzornik*, V, Ljubljana 1901, 11.

¹⁶ Pavle Merku, *Slovenska plemiška pisma s konca 17. stoletja*, Trst 1980, 51.

¹⁷ Matija Kastelec, *Navuk kristijanski*, Ljubljana 1688, 475-540.

¹⁸ Glej op. 17, 163.

¹⁹ Glej op. 17, 157.

²⁰ Glej op. 17, 540.

²¹ J. Svetokriški, *Sacrum promptuarium*, IV, Ljubljana 1700, 21.

²² J. Svetokriški, *Sacrum promptuarium*, III, Ljubljana 1696, 89.

²³ Glej op. 7, 482.

²⁴ Glej op. 7, 394.

²⁵ J. Svetokriški, *Sacrum promptuarium*, I, Benetke, 1691, 108.

²⁶ Lino Legiša, *Liber Cantionum Carniolicarum/Kalobški rokopis*, Ljubljana 1973.

²⁷ Glej op. 2, 29.

²⁸ Viktorijan Demšar, *Slovenske pridige Petra Pavla Glavarja*, Celje 1991, 53, 149 in op. 20-21.

²⁹ Glej op. 27, 149.

³⁰ Glej op. 4, I, 450.

³¹ Glej op. 4, I, 450; prim. Pedro Miguel Lamet (prev. Lojze Štrubelj), *Peter Klaver*, *Upornik usmiljenih rok*, Ljubljana 1992, 176.

³² Vzdevek je mogoče prebrati v spominskih zapiskih jezuitskega redovnika br. Franca Jenka (v rokopisu). Prim. *Slovenski jezuiti*, 111, Maribor 1986, 55-62.

³³ Glej op. 4, 22.

³⁴ Glej op. 5, I, 84.

³⁵ Glej op. 21, 284.

³⁶ Matija Kastelec, *Nebeški cilj*, Ljubljana 1684, 186.

^{36a} Glej op. 21, 346.

- ³⁷ Glej op. 4, II, 38.
- ³⁸ Glej op. 3, 502.
- ³⁹ Glej op. 5, I, 495.
- ⁴⁰ Glej op. 5, I, 51.
- ⁴¹ Glej op. 7, 471.
- ⁴² Glej op. 7, 450.
- ⁴³ Glej op. 4, II, 516.
- ⁴⁴ Glej op. 4, II, 519.
- ⁴⁵ Milko Matičetov, *Zvezdna imena in izročila o zvezdah med Slovenci*, Zbornik za zgodovino naravoslovja in tehnike, Slovenska Matica, Ljubljana 1973, 2, 43-90.
- ⁴⁶ Glej op. 25, 95.
- ⁴⁷ Janez Svetokriški, *Sacrum promptuarium*, III, Ljubljana 1696, 545.
- ⁴⁸ Glej op. 2, 57-58.
- ⁴⁹ Glej op. 28, 165.
- ⁵⁰ Glej op. 7, 448.
- ⁵¹ Glej op. 25, 225.
- ⁵² Glej op. 25, 18 (Drugi del knjige ima lastno straničenje.)
- ⁵³ Glej op. 2, 470.
- ⁵⁴ Glej op. 28, 149. (»Inu na to vižo je ta žena doug nos dobila.«)
- ⁵⁵ Glej op. 52, 3.
- ⁵⁶ Glej op. 7, 124.
- ⁵⁷ Štorija o mladeniču, ki je bil po dobroti blažene Device Marije rešen hudiča. Alfonz Gspan, *Cvetnik, slovenske vezane besede*, I, Ljubljana 1978, 98-159.
- ⁵⁸ Glej op. 28, 190.
- ⁵⁹ Glej op. 2, 399 in op. 52, 18.
- ⁶⁰ Glej op. 5, II, 295.
- ⁶¹ Glej op. 28, 138-139.
- ⁶² Glej op. 28, 146.
- ⁶³ Glej op. 28, 154.
- ⁶⁴ Glej op. 22, 68.
- ⁶⁵ Glej op. 22, 531.
- ⁶⁶ Glej op. 16, 35,37.
- ⁶⁷ Glej op. 8, 304.
- ⁶⁸ Glej op. 52, 5.
- ⁶⁹ Janez Svetokriški, *Sacrum promptuarium*, II, Benetke 1695, 344.
- ⁷⁰ Glej op. 2, 399.
- ⁷¹ Glej op. 22, 248.
- ⁷² Glej op. 2, 20.
- ⁷³ Glej op. 25, 209.
- ⁷⁴ Glej op. 4, II, 166.
- ⁷⁵ Glej op. 4, II, 513.
- ⁷⁶ Glej op. 25, 26.
- ⁷⁷ Glej op. 25, 18.
- ⁷⁸ Glej op. 7, 433.
- ⁷⁹ Glej op. 36, 113.
- ⁸⁰ Terenski podatek, avtopsija.
- ⁸¹ Terenski podatek, Kranj, 1966.
- ⁸² Glej op. 36, 105.
- ⁸³ Glej op. 36, 104.
- ⁸⁴ Glej op. 36, 91.
- ⁸⁵ Filip Jakob Repež, *Romarsku Drugu Blagu*, Ljubljana 1770, 10.
- ⁸⁶ Filip Jakob Repež, *Nebešku blagu*, Ljubljana 1764, 7.
- ⁸⁷ Glej op. 5, I, 188.
- ⁸⁸ Franc Mihael Paglovec, *Zvesti tovariš*, Ljubljana 1767, 184.
- ⁸⁹ Glej op. 28, 146.
- ⁹⁰ Glej op. 7, 473.
- ⁹¹ Glej op. 5, I, 340.
- ⁹² Glej op. 25, 101.
- ⁹³ Glej op. 36, 86-87.
- ⁹⁴ Glej op. 88, 187.

⁹⁵ Glej op. 25, 300.

⁹⁶ Glej op. 36, 235.

⁹⁷ Glej op. 21, 171.

⁹⁸ Glej op. 28, 180. Škof Hren pa je pisal enemu svojih gojencev, ki je bil ubežal iz gornjegrajskega Marijanišča: »Boljše je namreč pred se dati poučiti kakor učiti, da slepec slepca vodi, da namreč vojenega ne strmoglavi v jamo kaluže.« Glej op. 15, (Prelesnik 307).

⁹⁹ Glej op. 28, 206.

¹⁰⁰ Glej op. 22, 249.

¹⁰¹ Glej op. 7, 305.

¹⁰² Glej op. 7, 306.

¹⁰³ Glej op. 2, 347.

¹⁰⁴ Glej op. 22, 547.

¹⁰⁵ Glej op. 4, II, 530.

¹⁰⁶ Glej op. 21, 136.

¹⁰⁷ Glej op. 4, II, 204.

¹⁰⁸ Glej op. 8, 68.

¹⁰⁹ *Nova Crainska Pratica, na Lejlu*, M.DCC.XXXXI. Faksimile 1966.

¹¹⁰ Matija Kastelec, *Viša ali šega moliti ta sveti Roženkranc Lube Device Matere Marie*, (Delce hranijo v Slovanski knjižnici.)

¹¹¹ Glej op. 22, 477, 479-480.

¹¹² Glej op. 8, 313, 282.

¹¹³ Glej op. 5, I, 84.

¹¹⁴ Glej op. 7, 309.

¹¹⁵ Glej op. 7, 466.

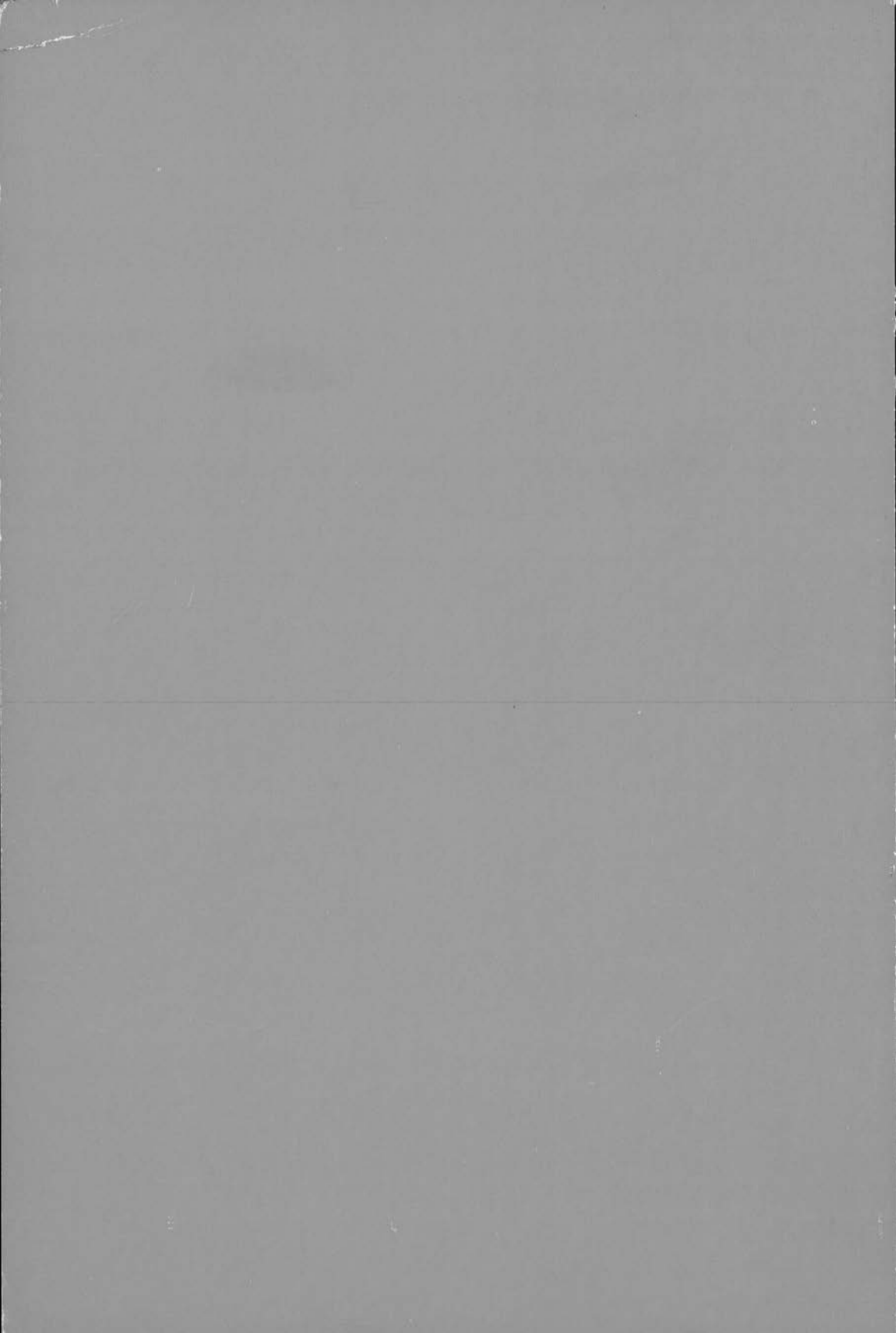
VSEBINA

(Table of Contents)

KATOLIŠKA OBNOVA IN PROTIREFORMACIJA V NOTRANJEAVSTRIJSKIH DEŽELAH 1564–1628

ZBORNİK SLOVENSКИH PREDAVANJ

Predgovor	5
Franci Petrič	
Ljubljanski škof Janez Tavčar	9
Bogdan Kolar	
Ljubljanski škof Tomaž Hren in katoliška obnova	17
Metod Benedik	
Kapucini v notranjeavstrijskih deželah	29
Marijan Smolik	
Liturgija v času katoliške obnove	43
France Martin Dolinar	
Problem vzgoje duhovnikov kot nosilcev cerkvene prenove	52
Vincenc Rajšp	
Protireformacija na Kranjskem na primeru župnije Škocjan pri Turjaku	65
Jože Mlinarič	
Vizitacije sekovskih škofov Martina Brennerja in Jakoba Eberleina na slovenskem Štajerskem	72
Emilijan Cevc	
Oživljanje sakralne umetnosti v času politične rekatolizacije v notranjeavstrijskih deželah	84
Nace Šumi	
Cerkvena arhitektura 17. stoletja na Slovenskem	93
Ana Lavrič	
Vloga ljubljanskih škofov Janeza Tavčarja in Tomaža Hrena v likovni umetnosti katoliške obnove	99
Edo Škulj	
Škof Tomaž Hren in cerkvena glasba	110
Breda Pogorelec	
Cerkveno življenje in slovenščina v javnosti v sedemnajstem stoletju	121
Jože Pogačnik	
Slovenska literatura v 17. stoletju	133
Marija Stanonik	
Slovstvena folklor v obdobju protireformacije in baroka pri Slovencih	142



BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 52

LETO 1992/ŠTEVILKA 3–4

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI

J. Krašovec FARAON – LITERARNA IN PSIHOLOŠKA
PARADIGMA SAMOVOLJE
D. Ocvirk OD MISIJONSTVA K EVANGELIZACIJI
J. Snoj ANTIFONAL IZ KRANJA
TEOLOŠKI TEČAJ '92
IN MEMORIAM PROF. LAMBERT EHRlich
PREGLEDI
PREVODI

OCENE IN PREDSTAVITVE

BOGOSLOVNI VESTNIK

**Izdaja Teološka fakulteta v Ljubljani, Poljanska 4,
61000 Ljubljana, Slovenija**

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: Jože Kurinčič

Oprema: Tone Štrus

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4,
61000 Ljubljana

Naslov uprave: Družina – Bogoslovni vestnik, Can-
karjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana, Slovenija

Letna naročnina: 800 SIT, posamezna številka 200
SIT, za inozemstvo 45 USD.

Naročnino pošljite na naslov: Uprava slovenskega
katoliškega tednika Družine – Bogoslovni vestnik,
Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana, na žiro
račun: 50100-620-107-05-1010115-735329,
DRUŽINA, Ljubljana; naročnino iz tujine naka-
zujte na devizni račun pri Ljubljanski banki GB:
010-727001-100100/55, DRUŽINA, Ljubljana, Slo-
venija.

Tisk: Družina, Ljubljana.

EPHEMERIDES THEOLOGICAE *Facultatis theologiae (catholicae) labacensis*

Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Slovenija, Director
responsabilis: Anton Stres, Poljanska 4, Ljubljana,
Slovenija.

Typographia: Družina, Ljubljana, SLO

*Posvečeno spominu
nekdanjega profesorja
dr. LAMBERTA EHRLICHA
ob petdesetletnici nasilne smrti*



Jože Krašovec

Faraon - literarna in psihološka paradigma samovolje

(2 Mz 7,8-11,10)*

Do nedavnega so eksegeti pripoved o faraonovi samovolji in egiptovskih nadlogah presojali predvsem pod vidikom njenih virov in zgodovine izročil. Večina soglaša, da je sedanje besedilo 2 Mz 7,8–11,10 sestavljeno iz treh virov: jahvist, elohist, duhovniški vir (*Priesterschrift*).¹ Nekateri razlagalci, zlasti novejši, odklanjajo monopol literarne kritike in glavno pozornost posvečajo sedanji zgradbi, obliki in vsebini besedila.²

Kakšna je njegova vsebinska in oblikovna podoba? Najprej velja poudariti, da si uvod (7,8–13) in sklep (11,1–10) v tematskem pogledu ustrežata. Uvod predstavlja Mojzesa in Arona v vlogi Jahvejevih odposlancev, ki pred faraonom storita čudež (môpět): Aronova palica se spremeni v kačo. Egiptovski čarovniki uprizorijo isto, toda Aronova palica požre njihove. Faraonovo srce zakrknje, da ne posluša Mojzesa in Arona. Tema o zakrknjenju se pojavi tudi v zadnjih dveh vrsticah pripovedi (11,9–10).

Faraonovo upiranje Jahvejevi zahtevi daje povod za deset nadlog; o devetih je govor v pogl. 7–10, o deseti v pogl. 11–12. Devet nadlog je mogoče deliti v tri skupine po tri nadloge. V vsaki skupini prva in druga nadloga nastopita potem, ko je Mojzes faraona posvaril, tretja brez predhodnega svarila. Dalje Mojzes pred prvo, četrto in sedmo nadlogo dobi naročilo, naj se zjutraj postavi pred faraona. Prve tri nadloge zadenejo vso deželo, tako Egipčane kakor Izraelce, naslednjih šest le Egipčane, s poudarkom, da se mora pokazati razlika med Egipčani in Izraelci. Nadloge so vse strašnejše, ker se faraonova zakrknjenost stopnjuje. Faraon sicer nekajkrat prizna svojo krivdo in prosi za Jahvejevo prizanesljivost, vendar ostane nespremenjena njegova namera, da Izraelcev ne pusti iz svoje dežele.

Jahvejevo vztrajanje v zahtevi in faraonova upornost sta glavni, a ne edini povezovalni prvini celotne pripovedi. Notranja tematska enotnost je očitno sad dolgotrajnega procesa v spajanju virov pod vidikom temeljnih teoloških postavk. Sad tega procesa je pripoved z močnimi literarnimi in retoričnimi izraznimi sredstvi. Preučevanje besedila mora torej upoštevati

vzajemno delovanje med zgodovinskimi danostmi, teološkimi postulati, psihološkimi dejavniki in literarnimi oblikami.³

I. Tematska enotnost poglavij 3 – 14

V 2 Mz 7,8 – 11,10 se v določenih variantah pojavljajo nekatere izjave, ki jih prvič srečamo v 3. poglavju; že tu se razodetje Jahvejevega imena navezuje na človeško upornost in nevero. Faraonovo nasprotovanje ni politične ali socialne, temveč teološke narave. Ponavljanje Jahvejeve zahteve in faraonovega odklonilnega odziva sestavlja ogrodje celotnega besedila.⁴

a) Jahvejeva zahteva, naj faraon odpusti njegovo ljudstvo

Jahvejevo naročilo Mojzesu, naj odpelje Izraelce iz Egipta, se prvič pojavi v 3,7–22, ki vsebuje izročilo jahvista in elohista: jahvist je v vrsticah 7, 8, 16–22, elohist v vrsticah 9–15.⁵ Jahve Mojzesu razodene, da hoče Izraelce rešiti iz rok Egipčanov in jim dati v posest novo deželo, »v kateri teče mleko in med« (v. 8.17), toda faraonu svoj načrt prikaže z izrazito religiozno motivacijo. Mojzesu naroča: »Če te bodo poslušali, potem pojdi ti in Izraelovi starešine k egiptovskemu kralju in recite: 'Jahve, Bog Hebrejcev, se nam je prikazal. Zdaj torej naj gremo, prosimo, tri dni hoda v puščavo, da opravimo daritve Jahveju, svojemu Bogu'« (3,18). V 4,22–23 Jahve hkrati z zahtevo že izraža tudi grožnjo: »Potem povej faraonu: 'Tako govori Jahve: Moj prvorojenec je Izrael. Zato ti pravim: Odpusti mojega sina, da mi bo služil! Če ga pa nočeš odpustiti, glej, usmrtim tvojega prvorojenca'.«

Mojzes in Aron v ustreznem času nastopita pred faraonom z zahtevo: »Tako govori Jahve, Izraelov Bog: 'Odpusti moje ljudstvo, da mi bo obhajalo praznik v puščavi!'« (5,1). Faraon odgovori: »Kdo je Jahve, da bi ga poslušal in odpustil Izraela? Ne poznam Jahveja in tudi ne odpustim Izraela« (5,2); a onadva nadaljujeta: »Bog Hebrejcev nam je prišel naproti. Naj gremo, prosimo, tri dni hoda v puščavo, da opravimo daritve svojemu Bogu Jahveju, sicer nas zadene s kugo ali z mečem« (5,3). Faraon ne ugodí prošnji, pač pa še huje zatira Izraelce, zato Mojzes Jahveju ves razočaran potoži: »Gospod, zakaj si storil temu ljudstvu toliko zla? Zakaj si me vendar poslal? Odkar sem prišel faraonu govorit v tvojem imenu, dela temu ljudstvu zlo, a nikakor nisi svojega ljudstva rešil« (5,22–23). Jahvejev odgovor je odločen: »Zdaj boš videl, kaj bom storil faraonu: z močno roko prisiljen jih bo odpustil in z močno roko prisiljen jih bo izgnal iz svoje dežele« (6,1).

V 6,2–7,7 imamo duhovniški vir o Mojzesovem poklicu.⁶ Razodetje Jahvejevega imena potrjuje pretekle obljube očakom glede podelitve Kanaana. Ko Jahve sliši vzdihovanje svojega ljudstva v Egiptu, se spominja svoje zaveze z očaki in obljublja, da bo svoje ljudstvo rešil iz sužnosti in mu dal v posest deželo, ki jo je bil obljubil očakom (6,2–8). Tema o izhodu iz Egipta se v tem besedilu zdržema ponavlja (6,6–8.11.13.26–27; 7,2.4–5). V razmerju do faraona je govor le o izhodu iz Egipta brez omembe obljubljenе dežele ali bogoslužja v puščavi.

V opisu nadlog se Jahvejeva zahteva pojavlja le pri jahvistu, često z grožnjo nove nadloge: 7,16.26–27; 8,16–17; 9,1–3; 10,3–4.⁷ Z manjšimi različicami se povsod ponavlja ista Jahvejeva zahteva z religiozno utemelji-

tvijo, ki smo jo že srečali v 4,23; 5,1.3. Zelo podoben je tudi obrazec naročila Mojzesu (razen v 10,3–4), naj stopi pred faraona in mu predloži Jahvejevo zahtevo. Navajamo le Jahvejevo naročilo Mojzesu v 9,1–4: »Pojdi k faraonu in mu reci: Tako govori Jahve, Bog Hebrejcev: 'Odpusti moje ljudstvo, da mi bo služilo! Če se boš pa branil ga odpustiti in ga boš še zadrževal, glej, bo prišla Jahvejeva roka nad tvojo živino na polju, nad konje, osle, kamele, goved in drobnico: silno huda kuga. Jahve pa bo naredil razloček med izraelsko in egipčansko živino; od vsega, kar je Izraelovih sinov, ne bo nič poginilo'.«

V 11,1(8); 12,51; 13,14–16 pride tema o izhodu spet v svojevrstnih oblikah do veljave. V 11,1(8) Jahve zagotavlja, da bo faraon po odločilni nadlogi, smrti prvorojencev, odpustil izraelsko ljudstvo (prim. 6,1). V 12,51 je rečeno, da je Jahve na veliko noč odpeljal Izraelove sinove iz egiptovske dežele. V 13,14.16 imamo razlago za potomce, da je v spomin na dan, ko je Jahve odpeljal Izraelce iz Egipta, treba Jahveju darovati vse prvorojeno iz živalskih vrst.

b) Faraonovo upiranje in zakrknjenje

V 3,19-20 Jahve izjavlja: »Vem, da vas egiptovski kralj ne bo pustil iti, razen prisiljen z močno roko. Zato bom stegnil svojo roko in udaril Egipt z vsemi čudeži, ki jih bom storil sredi njega; potem vas bo odpustil.« Faraon reagira omalovaževalno: »Kdo je Jahve, da bi ga poslušal in odpustil Izraela? Ne poznam Jahveja in tudi ne odpustim Izraela« (5,2). V duhovniškem viru Mojzes utemeljuje pomislek glede uspešnosti svojega poslanstva s prepričanjem, da ga faraon ne bo poslušal (6,12.30).

Faraonova kljubovalnost je tako v ospredju, da tema o zakrknjenju preraste v obrazec, ki se pojavi dvajsetkrat, ob uporabi treh sinonimnih glagolov: *hʒq*, *kbd*, *qšh*. Desetkrat je rečeno, da je faraon zakrknil svoje srce (7,13.14.22; 8,11.15.28; 9,7.34.35; 13,15), desetkrat pa Jahve sam velja za povzročitelja faraonove zakrknjenosti (4,21; 7,3; 9,12; 10,1.20.27; 11,10; 14,4.8.17). Razlog za določene razlike v uporabi obrazca je brez dvoma treba iskati predvsem v različnosti virov in v želji po variacijah.⁸ Znamenja in čudeži, ki jih po Jahvejevem naročilu delata Mojzes in Aron, imajo pri faraonu ravno nasproten učinek kakor bi pričakovali. Po prvem čudežu beremo v 7,13: »Faraonovo srce pa se je zakrknilo in ju ni poslušal, kakor je Gospod napovedal.« Po prvi nadlogi je rečeno v 7,22: »Toda egiptovski čarovniki so s svojimi čari naredili enako in faraonovo srce se je zakrknilo, da ju ni poslušal, kakor je Gospod napovedal.« Po drugi nadlogi faraon najprej prosi, naj Jahve odpravi nadlogo in obljubi, da bo ljudstvo odpustil. Toda potem beremo (8,11): »Ko pa je faraon videl, da je odleglo, je zakrknil svoje srce in ju ni poslušal, kakor je Gospod napovedal.« Podoben obrazec imamo tudi v 8,15. V 8,28 je rečeno le, da je faraon svoje srce zakrknil tudi »to pot« in ljudstva ni odpustil. Podobna je izjava v 9,7. V 9,34–35 beremo: »Ko pa je faraon videl, da je prenehal dež, toča in grmenje, je grešil dalje in zakrknil svoje srce, on in njegovi služabniki. Faraonovo srce je otrpnilo in ni odpustil Izraelovih sinov, kakor je Gospod Mojzesu napovedal.« Na kaj se nanaša sklepna izjava, ki se skoraj vsakokrat ponovi: »kakor je Gospod (Mojzesu) napovedal?« Očitno na Jahvejevo napoved Mojzesu v 4,21: »Ker se vračaš v Egipt, glej: vse čudeže, ki sem jih položil v tvojo roko,

stori pred faraonom! Jaz pa bom zakrknil njegovo srce, da ne bo odpustil ljudstva.«⁹ Tej napovedi ustreza ugotovitev v 9,12: »Gospod pa je zakrknil faraonovo srce in ju ni poslušal, kakor je Gospod Mojzesu napovedal.« V 10,1.20.27; 11,10 je drugi del izjave drugačen: Gospod je zakrknil faraonovo srce, da bi Egipčanom dal ta svoja znamenja (10,1) oziroma da faraon Izraelovih sinov ni odpustil (10,20.27; 11,10). V 14,4.8.17 je končno rečeno, da je (bo) Jahve zakrknil faraonovo srce oziroma srce Egipčanov, da bodo (so) šli za Izraelci.

c) Znamenja, čudeži, sodbe

Obe osrednji temi, Jahvejev načrt glede izhoda Izraelcev iz Egipta in faraonova neposlušnost, sta najožje povezani z znamenji oziroma čudeži. Jahve ne dela znamenj neposredno sam, temveč po Mojzesu oziroma Aronu. Takó znamenja ne služijo samo kot razpoznavni znak Jahvejeve moči in edinstvenosti, temveč tudi kot legitimacija Mojzesove in Aronove poklicanosti za izvedbo izhoda. Dvojni namen znamenj se kaže tudi v razmerju do Izraelcev oziroma Egipčanov: prvič služijo kot dokaz za Izraelce, da je Mojzesa v resnici poklical Jahve; drugič veljajo kot manifestacija Jahvejeve moči pred faraonom. Kakšen je odziv na eni in na drugi strani?

Prvo pomembno besedilo glede tega vprašanja je 4,1–9. Mojzes Jahveju izraža pomislek glede uspešnosti nastopa pred ljudstvom, češ da ne bodo verjeli, da se mu je Jahve prikazal. V odgovor Jahve Mojzesu naroči dvojno dejanje, ko stori dvojni čudež (v. 1–7). Očitno hoče s tema dvema čudežema v prvi vrsti Mojzesa prepričati, da ima poseg v njegovo življenje zelo tehtne razloge. Isti znamenji bi naj Mojzes pokazal pred svojimi rojaki: »Če ti ne bodo verjeli in ne poslušali na prvo znamenje (*hā 'ōt hārī 'šōn*), bodo verjeli na drugo znamenje (*hā 'ōt ha 'āhārōn*). Če pa ne bodo verjeli niti na ti dve znamenji (*lišné hā 'ōtōt hā 'ēlleh*) in te ne poslušali, teda vzemi vode iz reke ter jo izlij na suho! In voda, ki jo boš zajel iz reke, se bo na suhem spremenila v kri« (v. 8–9). Ko Jahve Mojzesu določi brata Arona v pomoč, mu naroči (4,17): »To palico pa vzemi v roko in z njo boš delal znamenja (*'et- hā 'ōtōt*).«

Mojzes se iz Sinaja vrne v Egipt in začne izvajati svojo nalogo. Faraon in njegovi rojaki se različno odzivajo. V 4,21 Jahve naroča Mojzesu: »Ker se vračaš v Egipt, glej: vse čudeže (*kol-hāmōpētīm*), ki sem jih položil v tvojo roko, stori pred faraonom! Jaz pa zakrknem njegovo srce, da ne bo odpustil ljudstva.« V 4,29–31 pa pisatelj poroča o odzivu pri Izraelcih: »Potem sta šla Mojzes in Aron ter zbrala vse starešine Izraelovih sinov. Aron je govoril vse besede, ki jih je Gospod rekel Mojzesu, in delal znamenja (*hā 'ōtōt*) vpričo ljudstva. In ljudstvo je verjelo. Ko so slišali, da je Gospod obiskal Izraelove sinove in videl njihovo stisko, so se priklonili in vrgli na tla.«

V duhovniškem viru o Mojzesovem poklicu (6,2-7,7) se poleg obeh že navedenih izrazov za znamenja oziroma čudeže pojavi še izraz šepet - »sodba.« V 6,6 je rečeno: »Reci Izraelovim sinovom; 'Jaz sem Jahve; izpeljem vas izpod tlake Egipčanov, iztrgam iz njihove sužnosti in vas rešim s stegnjenim laktom in z velikimi sodbami (*bišpātīm gēdolīm*).« V 7,3–5 pa beremo; »Jaz pa zakrknem faraonovo srce in pomnožim svoja znamenja in čudeže (*'et-'ōtōtay wē 'et-mōpētay*) v egiptovski deželi. Ker pa vaju faraon ne bo poslušal, položim svojo roko na Egipt in izpeljem svoja krdela, svoje ljudstvo, Izraelove sinove iz egiptovske dežele z velikimi sodbami (*bišpātīm*

gědōlīm). In Egipčani bodo spoznali, da sem jaz Jahve, ko stegnem svojo roko nad Egipt in izpeljem Izraelove sinove izmed njih.«

V besedilu o nadlogah se besedišče znamenj oziroma čudežev pojavi v 7,9; 10,1.2; 11,9.10. V 7,9 je govor o Jahvejevem naročilu Mojzesu in Aronu: »Ako vam bo faraon rekel: 'Naredita kak čudež (*môpēt*),' reci Aronu: 'Vzemi svojo palico in vrzi jo pred faraona,' in spremenila se bo v kačo.« V 10,1–2 Jahve naroča Mojzesu: »Pojdi k faraonu. Kajti zakrknil sem njemu in njegovim služabnikom srce zato, da napravim ta svoja znamenja (*'ōtōtay 'ēlleh*) med njimi; in da boš pripovedoval svojemu sinu in svojem vnuku o tem, kar sem storil Egipčanom, in o mojih znamenjih (*we'et-'ototay*), ki sem jih napravil nad njimi: da spoznate, da sem jaz Jahve.« Značilen je tudi sklep poročila o nadlogah, ki prinaša Jahvejevo izjavo Mojzesu (11,9–10): »'Faraon vaju ne bo poslušal, da se pomnože moji čudeži (*môpetay*) v egiptovski deželi.' Mojzes in Aron sta naredila vse te čudeže (*'et-kol-hāmōpētīm hā 'ēlleh*) pred faraonom. Gospod pa je zakrknil faraonovo srce, da ni odpustil Izraelovih sinov iz svoje dežele.«

Končno se del našega besedišča pojavi še v Jahvejevi odločbi glede obhajanja pashe. V 12,12–13 beremo: »To noč pojdem skozi egiptovsko deželo in udarim vse prvorojence v egiptovski deželi od človeka do živine in izvršim sodbe (*šěpa'tīm*) nad vsemi egiptovskimi bogovi: jaz, Jahve. Tedaj bo kri za vas v znamenje (*lě 'ōt*) na hišah, v katerih bivate: ko zagledam kri, pojdem mimo vas; in pri vas ne bo morilne šibe, ko udarim egiptovsko deželo.«

d) Namen znamenj je spoznanje Jahveja

Za tematsko enotnost poglavij 3–14 priča končno prikaz, kakšen namen ima izhod iz Egipta. Gre za spoznanje Jahveja. Enajstkrat se pojavi glagol *yāda'* v več ali manj istem obrazcu. Kadar je govor o Egipčanih, obrazec vselej zveni kot antiteza faraonovi izjavi v 5,2. Ko sta Mojzes in Aron prvič prišla k faraonu z Jahvejevo zahtevo: »Odpusti moje ljudstvo, da mi bo obhajalo praznik v puščavi« (5,1), faraon odvrne: »Kdo je Jahve, da bi ga poslušal in odpustil Izraela? Ne poznam Jahveja (*lō ' yāda'ti 'et yhwā*) in tudi ne bom odposlal Izraela.«

V 7,5 Jahve izjavlja: »In Egipčani bodo spoznali, da sem jaz Jahve, ko stegnem svojo roko nad Egipt in izpeljem Izraelove sinove izmed njih.« Ob napovedi prve nadloge velja Jahvejeva beseda faraonu: »Po tem boš spoznal, da sem jaz Jahve« (7,17). Ko faraon po drugi nadlogi določi čas, ko naj bi Mojzes Jahveja prosil za prenehanje nadloge, Mojzes izjavlja faraonu: »Po tvoji besedi, da spoznaš, da ni nikogar, kakor je Jahve, naš Bog« (8,6). Ob nastopu četrte nadloge Jahve izloči Gošensko deželo, da pokaže na razliko med usodo Izraelcev in Egipčanov, in v tej zvezi izjavlja faraonu: »... da spoznaš, da sem jaz Jahve v sredi dežele« (8,18). Šesto nadlogo Jahve napove z besedami: »To pot pošljem vse svoje nadloge nadte, nad tvoje služabnike in nad ljudstvo, da spoznaš, da ga na vsej zemlji ni, kakor sem jaz« (9,14). Podobno kakor v 8,6 Mojzes po šesti nadlogi na faraonovo prošnjo napove prenehanje nadloge: »Ko pridem iz mesta, razproستم svoje roke proti Jahveju. Grmenje bo prenehalo in toče ne bo več, da spoznaš, da je zemlja Jahvejeva« (9,29). V napovedi smrti prvorojencev beremo: »... da spoznate, da dela Jahve razloček med Egipčani in Izraelci«

(11,7). V zvezi s pohodom Izraelcev proti Rdečemu morju je rečeno: »Zakrknil bom faraonovo srce, da bo šel za njimi; potem bom pokazal svojo moč na faraonu in na vsej njegovi vojski in Egipčani bodo spoznali, da sem jaz Jahve (14,4; zelo podobno v 14,18). Dvakrat je namen znamenj v tem, da Izralci spoznajo Jahveja. V 6,7 beremo: »Vzamem vas za svoje ljudstvo in bom vaš Bog in spoznali boste, da sem jaz, Jahve, vaš Bog, ki vas izpeljem izpod tlake Egipčanov.« V 10,1–2 Jahve naroča Mojzesu: »Pojdi k faraonu. Kajti zakrknil sem njemu in njegovim služabnikom srce zato, da napravim ta svoja znamenja med njimi; in da boš pripovedoval svojemu sinu in svojemu vnuku o tem, kar sem storil Egipčanom, in o mojih znamenjih, ki sem jih napravil nad njimi: da spoznate, da sem jaz Jahve.«

II. Pomen ključnih izjav v njihovi soodnosnosti

Že obravnavani tematski vidiki dovolj zgovorno pričajo za tematsko enotnost poglavij 3-14. Enotnost pa pride še bolj do veljave, če pazimo na dosledno soodnosnost ključnih pojmov in izjav in njihovo vzročno zvezo.

Pobuda prihaja od Jahveja v specifičnih zgodovinskih okoliščinah. Izraelsko ljudstvo hlapčuje pod trdo roko mogočnega faraona. Jahve nastopi kot osvoboditelj in s tem dokazuje, da je reševanje zatiranega ljudstva bistvena vloga njegovega vladarstva v svetu. Kakor vsak tiran, ki se čuti ogroženega, se faraon vztrajno upira Jahvejevi avtoriteti. Spopad med obema avtoritetama je tako neizprosen in radikalen, da je podreitev ene drugi nujna. Logično je, da mora pred Jahvejem odstopiti človeški tiran. V danem položaju ima samo dve izbiri: spoznanje svoje nepravčnosti in spremenjenje srca, ali trdovratno kljubovanje, ki vodi v propad.

Jahvejev izziv ni posledica njegove želje po moči, temveč same njegove narave. Pričujoča poglavja so pričevanje zrelega hebrejskega monoteizma. Jahve združuje vse odlike vesoljnega vladarja in stoji v ostrem nasprotju do vsega negativnega. Samo on ima upravičeno oblast nad svetom, nad narodi in posamezniki. In ker je njegova oblast samo pozitivna, po svoji notranji nujnosti brani zatirane in strmoglavlja tirane. Manifestacija njegove moči pomeni za zatirane rešitev. Ker je osvoboditev iz egiptovske sužnosti enkratno dejanje, zatirano ljudstvo po Jahvejevih znamenjih spoznava, kdo je njegov rešitelj. Ne le za svoj lastni čas, temveč tudi za vse prihodnje rodove; njim bo pripovedoval, kaj je Jahve storil Egipčanom. Za Egipčane so Jahvejeva znamenja seveda znak kazni in pogube; faraona prisilijo k priznanju, da je Jahve edini gospodar v deželi. Ker si neupravičeno lasti neomejeno oblast, ga je mogoče le s silo spraviti na kolena.

V pripovedi ne gre predvsem za vprašanje, kdo bo zmagal v dvoboju, pač pa, kdo ima prav in torej v skladu s temeljnim zakonom sveta mora slaviti zmagoslavje. Znamenja in čudeži niso toliko razpoznavni znak zunanje, kakor notranje moči, zato imajo izrazito moralen pomen. V njih prihaja do veljave hkrati moč najvišje oblasti in kazen za faraonovo trdovratnost.

a) Priznanje Jahvejeve pravičnosti in prošnja za prizanesljivost

V pripovedi o nadlogah je največja zanimivost faraonov odziv na Jahvejeva znamenja in čudeže. Ob manifestaciji božje moči faraon prihaja do nekaterih spoznanj, ki so v našem besedilu ključnega teološkega pomena:

Jahve je pravičen, faraon krivičen; nadloge so kazen za faraonovo krivdo; s prošnjo je pri Jahveju mogoče doseči, da nadloge prenehajo. Faraon se kljub temu noče ukloniti Jahvejevi zahtevi in vedno bolj ravna v nasprotju z razlogi, ki jih narekuje spoznanje o Jahveju.

Ta paradoks prihaja do veljave že v zvezi z drugo nadlogo (7,26–8,11). Ko žabe pokrijejo egiptovsko deželo, faraon naroči Mojzesu in Aronu: »Prosita Jahveja (ha`tîrû 'el-yhwh), da odpravi žabe od mene in od mojega ljudstva, in odpustil bom ljudi, da opravijo daritve Jahveju« (8,4). Ko faraon določi tudi čas za prošnjo »za jutri,« Mojzes pripomni: »Po tvoji besedi, da spoznaš, da ni nikogar, kakor je Jahve, naš Bog ...« (8,6). Jahve usliši Mojzeso vpitje, žabe poginejo. Toda pisatelj pripominja: »Ko pa je faraon videl, da je odleglo, je zakrnil svoje srce in ju ni poslušal, kakor je Gospod napovedal« (8,10).

Podoben preklc se zgodi tudi po naslednjih dveh nadlogah. Po tretji nadlogi čarovniki priznavajo: »To je prst božji,« toda faraonovo srce se zakrne (8,15). Po četrti nadlogi (8,20–28) se faraon odziva podobno kakor po drugi. Najprej izraža pripravljenost, da ljudstvo odpusti, s pripombo »prosite zame (ha`tîrû ba`ādî).« Mojzes pristane: »Glej, odidem izpred tebe in bom prosil Jahveja (wěha'tartî 'el-yhwh). Jutri se umaknejo muhe od faraona, od njegovih služabnikov in njegovega ljudstva; samo faraon naj več ne vara, da ne bi odpustil ljudstva, da opravi Jahveju daritve« (8,25). V 8,26 beremo: »Mojzes je odšel izpred faraona in prosil Gospoda (wayye'tar 'el-yhwh)« (8,25-26). Jahve ponovno ustreže Mojzesovi besedi, toda faraon zakrne svoje srce »tudi to pot« (8,27-28).

Po sedmi nadlogi doseže faraonova dvojnost višek. V 9,27-35 beremo: »Potem je dal faraon poklicati Mojzesa in Arona in jima je rekel: 'Pregrešil sem se to pot. Jahve je pravičen, jaz pa in moje ljudstvo smo v krivdi (hātā 'tî happā 'am yhwh hassaddîq wa 'ā nî wě 'ammî hārēšā 'im). Prosita Jahveja (ha`tîrû 'el yhwh)! Več kot dovolj je groma božjega in toče; odpustim vas, ni vam treba več ostati.' Mojzes mu je odgovoril: 'Ko pridem iz mesta, razprostem svoje roke proti Jahveju. Grmenje bo prenehalo in toče ne bo več, da spoznaš, da je zemlja Jahvejeva. Toda vem, da se ti in tvoji služabniki še ne bojite Boga Jahveja.' ... Mojzes je odšel izpred faraona iz mesta ter razprostrl roke proti Gospodu. Tedaj je prenehalo grmenje in toča, in dež ni več lil na zemljo. Ko pa je faraon videl, da je prenehal dež, toča in grmenje, je grešil dalje (wayyōsep lahātō ') in zakrnil svoje srce, on in njegovi služabniki. Faraonovo srce je otrpnilo in ni odpustil Izraelovih sinov, kakor je Gospod Mojzesu napovedal.«

Po grožnji osme nadloge faraonovi služabniki faraonu svetujejo, naj ljudstvo vendar odpusti, in sicer z utemeljitvijo. »Ali ne vidiš, da Egipt propada?« (10,7). Ker faraon ne pristane, Jahve ukaže nastop nadloge, toda faraon zopet kaže svojo dvojnost. V 10,16–20 beremo: »Faraon je hitro poklical Mojzesa in Arona ter rekel: 'Pregrešil sem se (hātā 'tî) zoper vašega Boga Jahveja in zoper vas. Pa zdaj prosim, mi odpustita greh (s'ā ' nā ' hattā 'tî) samo še to pot in prosita (ha`tîrû) svojega Boga Jahveja, naj odvrne od mene vsaj to smrt.' Odšel je izpred faraona in prosil (wayye'tar) Gospoda. In Gospod je storil, da je od nasprotne strani pihal silno močen morski veter, ki je odnesel kobilice ter jih pognal v Rdeče morje; niti ena kobilica ni ostala po vseh egiptovskih pokrajinah. Gospod pa je zakrnil faraonovo srce, da Izraelovih sinov ni odpustil.«

Po deveti nadlogi je faraon zopet najprej pripravljen, da popusti, toda z omejitvijo: »Pojdite, služite Jahveju! Samo vaša drobnica in goved naj ostane tu; tudi vaši otroci smejo iti z vami« (10,24). Toda ko Mojzes ne pristane na omejitve, ga faraon spodi z grožnjo smrti (10,27-28). Po nastopu desete nadloge, smrti prvorojencev, faraon ponoči pokliče Mojzesa in faraona in jima reče: »Vstanite, odidite izmed mojega ljudstva, vidva in Izraelovi sinovi! Pojdite, služite Jahveju, kakor sta rekla! Tudi drobnico in goved vzemite, kakor sta rekla. Pojdite in blagoslovite (*ûbêraktem*) tudi mene!« (12,31–32). V 12,39 je celo rečeno, da so Egipčani Izraelce izgnali iz Egipta. Ko pa Izraelci odpotujejo, se faraon še enkrat premisli in pošlje za njimi vojsko, ki konča v valovih Rdečega morja (14,5–31).

V čem je teološki pomen navedenih odlomkov v kontekstu celote. Faraon neposredno ali posredno priznava svojo krivdo in upravičenost kazni, zato se zaveda, da kazen lahko preneha le, če se ukloni Jahvejevi zahtevi. Mojzes ravna dosledno v skladu s prepričanjem, da je Jahve prizanesljiv, kakor hitro grešnik pokaže pripravljenost, da se ukloni njegovi volji. Ne samo priklicanje, tudi preklic kazni je razpoznavni znak Jahvejeve moči (8,6; 9,29).

Faraonova pripravljenost, da se ukloni, je vendarle vselej kratkotrajna. Mar to pomeni, da so znamenja in čudeži premalo močan dokaz, da je faraonovo ravnanje zgrešeno? Celotno zaporedje dogodkov in izjav dokazuje ravno nasprotno. Nadloge so vedno hujše, ker faraon vedno bolj očitno ravna v nasprotju s spoznanjem o Jahveju. Priznanje krivde in upravičenost kazni ne izvirata iz ustrezne pripravljenosti srca, temveč iz strahu pred še večjo kaznijo. Faraon v bistvu izključuje možnost, da bi se odpovedal svoji poziciji moči. Zato stopnjevanje prepričljivosti znamenj in čudežev ne pomeni samo stopnjevanja dokazljivosti, da je Jahve gospodar v deželi, temveč tudi stopnjevanje razvidnosti, da je faraonovo kljubovanje zares zadolženo. Ker ravna v nasprotju z dejstvi, je njegova krivda več kakor očitna. Gre za nerazločljivo skrivnost zakrknjenosti, ki vodi v pogubo. V polnem pomenu besede torej velja Mojzesova ugotovitev: »Vem, da se ti in tvoji služabniki še ne bojite Boga Jahveja« (9,30).

V tem kontekstu zbuja posebno pozornost faraonova izpoved v 9,27: »Pregrešil sem se to pot. Jahve je pravičen, jaz pa in moje ljudstvo smo v krivdi.« K tej izjavi najdemo najrazličnejše razlage, bolj ali manj juridične narave.¹⁰ Katere svetovnonazorske postavke moramo vzeti za osnovo v interpretaciji te izjave, egiptovske ali hebrejske? Kaže izjava površno, enostransko ali celo napačno dojetje Jahvejeve pravičnosti in lastne krivdnosti?

Tematska enotnost poglavij 3–14, tj. ostrina spopada med Jahvejem in faraonom, kaže, da pričujočo izjavo polaga faraonu v usta hebrejski pisatelj in jo torej dojema v običajnem hebrejskem pomenu. Antiteza *saddi // rešâ 'im* mora imeti v našem kontekstu najširši in nagloblji pomen, ki ga dopušča hebrejski monoteizem. V luči jahvizma vidi pisatelj v Jahveju utelešeno najvišjo možno stopnjo pravičnosti. Če je namen znamenj in čudežev spoznanje, da je Jahve Bog brez primere, je samoumevno, da je Jahve v vsakem pogledu nesporno pravičen: v pobudi za rešitev ljudstva izpod faraonove oblasti, v vztrajanju pri svoji odločitvi, v kaznovanju faraona. Vse, kar temu nasprotuje, pomeni zgrešenost, krivičnost. Spoznanje Jahvejeve pravičnosti je v vzročni zvezi s spoznanjem njegove premoči. Tu namreč ne gre za

spopad med dvema človeškima silama, ki sta lahko obe vprašljivi. Nasproti človeški sili nastopa najvišja božja moč, zato obstajajo vsi načelni razlogi za prepričanje, da manifestacija Jahvejeve moči avtomatično pomeni hkrati uresničenje najvišje možne pravičnosti. Tega sklepa ne narekuje ta ali oni sistem verovanja, temveč univerzalni razlogi razuma. Izjava je načelne in univerzalne narave.

Beseda »to pot« ni v nasprotju s to domnevo. Če faraon pravi, da je »to pot« grešil, po vsej verjetnosti ne govori iz domišljavosti, da je sicer v bistvu nedolžen.¹¹ S spoznanjem o Jahveju na temelju manifestacije njegove moči se je »to pot« zamajalo samo bistvo njegove eksistence, ki je zgrajena na lažni moči. Faraonov greh je v kljubovanju absolutni Jahvejevi moči zaradi suženskega oklepanja lastne človeške moči. Prav zato ni sposoben, da bi se končno le uklonil. Če bi šlo le za obrobno vprašanje pravičnosti oziroma krivičnosti, bi faraon najbrž zlahka pristal na kompromis. Toda faraon se dobro zaveda, da gre za biti ali ne biti. Avtentičnost Jahvejeve moči ne dopušča nobene možnosti za kompromis z neavtentično faraonovo oblastjo. Faraon se mora Jahveju brezpogojno podrediti.¹²

b) Skrivnost faraonove zakrknjenosti

Za pripoved o nadlogah je značilno, da se grozovitost nadlog stopnjuje, da najhujše nadloge zadenejo samo Egipčane, da je vedno bolj razvidna premoč Mojzesa in Arona nad egiptovskimi čarovniki. Znamenja in čudeži so tako očiten znak Jahvejeve premoči nad vsemi človeškimi silami, da se faraonovo kljubovanje zdi nerazumno in nerazumljivo. Faraon v svoji zasljepljenosti ravna popolnoma drugače, kakor bi pričakovali.¹³

Vendar faraon v Bibliji ni edinstven primer zaslepljenega človeka. Stara in Nova zaveza sta polna pričevanj o neposlušnosti zaveznega ljudstva samega in zakrknjenost označujeta z istimi in še z nekaterimi drugimi izrazi.¹⁴ Kronična neposlušnost je skrivnost človeške narave in zakrknjenost je skrajna stopnja neposlušnosti. Njena značilnost je v tem, da se samovoljen človek na svarilo ali kazen odziva ravno nasprotno, kakor je namen svarila oziroma kazni.¹⁵ Zdi se celo, da je odziv tem bolj negativen, čim bolj je pozitiven poziv oziroma izziv. Ni čudno torej, da se je že od pradavnine človeštva vsiljevalo vprašanje, ali ni vzrok zakrknjenosti zunaj človeka, delo demonskih sil ali božanstva samega. So mar tudi biblijski pisatelji imeli to v mislih, ko so izjavljali, da je Jahve zakrknil faraonovo srce, tega ali onega predstavnika izraelskega ljudstva ali ljudstvo v celoti?¹⁶

Eksegeti neredko razumejo takšna besedila dobesečno, čeprav se zavedajo poraznih posledic »zakrknjenja.« Tako Jahve dobi videz nepreračunljivega despota, ki kaznuje zablodo, ki jo je sam hote povzročil.¹⁷ Svoje stališče utemeljujejo z načelom o Jahvejevi absolutnosti, ki ne dopušča, da bi se kar koli zgodilo brez Jahvejeve volje. Ker predpostavljajo neposredno odvisnost vsega dogajanja v svetu od Jahvejeve volje, se jim zdi nezadovoljiva teza, da Jahve zakrknjenost ne povzroča sam in hote, temveč jo le dopušča.¹⁸

Vsestranska kritična presoja bibličnih besedil in zgodovina interpretacije nas lahko prepričata, da ta smer razlage boleha za enostranskostjo. Posebno eksegeti, ki postavljajo težišče na zgodovino izročil in razmerje med viri, po eni strani ne upoštevajo literarno-retorične in simbolne narave

bibličnega slovstva, po drugi strani zapadajo enostranskemu poudarjanju tega ali onega teološkega načela. Posebnosti bibličnega slovstva kažejo, da določenih izjav zlepa ne smemo razlagati dobesedno. V to smer kaže tudi soodnosnost temeljnih teoloških postavk. Določenega teološkega načela ne kaže presojati izolirano, temveč v kontekstu vsega, kar določa njegov pomen. Ko je govor o božji absolutnosti ne kaže prezreti postavke o človekovi svobodi in s tem odgovornosti za njegova dejanja. Sveto pismo pogosto govori o božji kazni, ker izhaja iz globoke zavesti o človekovi osebni odgovornosti za njegova dejanja. Temeljna teološka načela so v večini bibličnih besedil zelo jasno in neposredno izražena, zato se upravičeno opiramo na to velikansko večino, ko poskušamo zadovoljivo razložiti primere besedil, ki bi bila nesmiselna, če bi jih razlagali dobesedno.

Dobesedna razlaga izjave, da je Jahve faraonu zakrknil srce, bi bila v nasprotju z najbolj bistvenimi postavkami o Jahveju kot so pravičnost, dobrotu in ljubezen, in bi neizbežno na stežaj odprla vrata za ideologijo o predestinaciji. Kakšne so možnosti nedobesednega razlaganja? Literarno-retorične posebnosti bibličnega slovstva odpirajo več možnosti dokaj preproste rešitve. Izjava, da je Jahve zakrknil srce kakšnemu človeku, izraža skrivnost verižne reakcije krivde od začetka do konca. Pri tem prihajata do veljave dva paradoksa, eden psihološko-moralne, drugi teološke narave. Na eni strani se človek, ki je zapadel v zlo, na kazen ne odziva z voljo po spreobrnitvi, temveč se še bolj zapre vase in zakrknje; postane popoln suženj svoje samovolje. Po drugi strani pa Bog tudi tedaj, ko si ne obeta nobenega uspeha, ne preneha opominjati z znamenji svoje moči, ta pa ima izključno zdravilne učinke.

Razlaga pripovedi v izrazito teološkem pomenu kaže, da zgodovinske okoliščine delajo le splošen okvir za predstavitev teološkega konflikta med dvema silama. Prikaz faraonove zakrknjenosti se ne opira le na poteze faraonovega odziva na Jahvejev izziv, temveč tudi na univerzalne izkušnje o nosilcih moči. Vso zgodovino so se oblastniki tako krčevito oklepali svoje moči, da so za samoobrambo uporabljali tudi najbolj surove metode, kadar so se čutili ogrožene. Zato so lahko biblični pisatelji dokaj jasno predvideli, kakšen bo faraonov odgovor na Jahvejevo zahtevo. Ker človeška moč v svojem bistvu temelji na napuhu, lahko ne le Jahve, temveč tudi človek širokih in globokih teoloških vizij predvidi faraonovo zakrknjenje, preden se nadloge začnejo. V tem je razlog Jahvejeve izjave Mojzesu v 4,21: »Ker se vračaš v Egipt, glej: vse čudeže, ki sem jih položil v tvojo roko, stori pred faraonom! Jaz pa zakrknem njegovo srce, da ne bo odpustil ljudstva.« Ta napoved ima pečat gotovosti, ker je odsev preteklih izkušenj o odzivanju človeških mogočnikov na razloge višje pravičnosti in sile. Mojzes ni naiven, temveč izkušen voditelj, zato dobro pozna skrivnosti človeške nadutosti in je njegov pomislek na Jahvejeva pooblastila v verziji duhovniškega vira skrajno realen: »Glej, Izraelovi sinovi me niso poslušali; kako me bo poslušal faraon, ko nisem zgovoren« (6,12).

Faraonova ošabnost že od začetka vodi v pogubo. Nadloge ga ne morejo omajati, pač pa vse bolj razkrivajo njegovo zaslepljenost. Po šesti nadlogi Jahve izjavlja: »Že zdaj bi lahko stegnil roko in udaril tebe in tvoje ljudstvo s kugo, da bi bil iztrebljen z zemlje. Toda zato sem te ohranil pri življenju, da ti pokažem svojo moč in da se proslavi moje ime po vsej zemlji« (9,15-16). Takojšnje uničenje ne bi bilo tako prepričljivo kakor po

tolikih znamenjih Jahvejeve moči, ki na eni strani potrjujejo upravičenost Jahvejeve zahteve, po drugi pa faraonu dajejo več kakor dovolj možnosti, da spregleda in se reši. Končno ni več mesta za dvom, da je faraonova upornost skrajno zadolžena in uničenje njegove vojske potrebno. Šele na koncu pride v vsej polnosti do veljave Jahvejeva pravičnost. Jahve ne dopušča nobenega kompromisa s človeško voljo, ki ni v skladu z njegovim načrtom, zato zahteva brezpogojno potrditev njegovi avtoriteti. Namen Jahvejevega vladanja v svetu je reševanje, toda rešitev zaslepljenega človeka je možna le, če ta spregleda in se podredi Jahvejevim merilom. Jahve opominja s kaznimi tudi takrat, kadar je očitno, da njegovo vabilo ne bo uspešno. Pred upornim človekom ne more ostati nevtralen, temveč ga mora izzivati tako dolgo, da se ta dokončno odloči bodisi za rešitev bodisi za pogubo. Njegov poseg v faraonov svet moči vse do padca njegove vojske pomeni ne samo reševanje zaslužjenega ljudstva, temveč tudi in predvsem uveljavljanje Jahvejeve absolutnosti in suverenosti. Faraon s svojo močjo ruši temelje pravičnega svetovnega reda, zato ga Jahve mora prepustiti propadu, ki logično sledi iz njegovega ravnanja.

V skrajni slepoti je končno razvidna upravičenost retorike izjav, da je Jahve zakrknil faraonovo srce. Če Jahve ne bi bil posegal v njegovo oblast, faraon ne bi bil primoran, da vedno znova potrjuje svojo zakrknjenost. Poseg v faraonovo zakrknjeno srce pomeni, da Jahve ne le dopušča, temveč tudi dejansko, čeprav le posredno, zakrknje faraonovo srce.¹⁹ Ko gre za krivdo in pogubo, je najbolj bistvena ugotovitev, da Jahve zakrknje le človeka, ki je sam pripravil vse možnosti za zakrknjenje in pogubo. Jahve izrablja upornost, ki ji ni rešitve, da nedvoumno kaže upravičenost svoje kazni in absolutnost svoje moči. Svojo premoč ne dokazuje le faraonu, temveč vsem prihodnjim rodovom rešenega ljudstva. Vsi morajo spoznati, da je samo Jahve gospodar nad svetom, to spoznanje pa velja hkrati kot opomin in upanje.²⁰ Izhod iz Egipta postane prvovrsten predmet spomina. V tem spominu pa je bistvo judovskega in krščanskega praznovanja praznika velike noči.

Sklep

Poročilo o izhodu iz Egipta zrcali teološko razlago določenih zgodovinskih dogodkov. Skrbna presoja razmerja med oblikami, ki izražajo razne teološke poglede pripovedi, kaže, da je končni rāmen celotnega oddelka v tem, da faraon spozna pravo naravo Jahvejeve avtoritete. Zato so hebrejski pisatelji lahko v nadlogah videli več, kakor je razvidno iz opisanih dogodkov v njihovih fizičnih danostih. Teološka resnica seva skozi sestav opisanih dogodkov in je razlog, zakaj so jim biblijski pisatelji posvetili pozornost in zakaj je njihovo delo preživelo vse viharje kasnejših stoletij. Upoštevati velja, da so temeljne prvine zgodovinskega opisa in teološka interpretacija v vseh virih v bistvu podobne in dosledno enotne; to pomeni prepričljiv argument, da temelji na zgodovinskem dejstvu končna oblika besedila, ki je zmes več virov.²¹ Temeljno teološko sporočilo pripovedi o izhodu je univerzalno in ga potrjuje kasnejša hebrejska zgodovina; ta je vedno potekala v znamenju spopada med Jahvejem in različnimi človeškimi silami. Bog se vedno zavzema za zatirano ljudstvo in strmoglavlja tirane. Spričo tega je spopad med Jahvejem in faraonom dobrodošla stvarina

za pisatelja, ki želi pokazati, kako Bog po sami svoji naravi rešuje zasužnjeno ljudstvo, tirana pa prepušča posledicam njegove slepote. Kadar so hebrejski preroki poskušali tolažiti svoje zatirano ljudstvo, so navajali zglede strmoglavljenih tiranov iz preteklosti. Apokaliptično slovstvo pa vse težišče postavlja na tezo, da vsi nasprotniki božjega reda prej ko slej propadejo; vidci ne navajajo, kdaj bo tiranu odbila plat zvona, a z gotovostjo računajo s tem, da se to bo zgodilo. To spoznanje jim narekuje zakon, ki določa strukturo sveta, ta pa po hebrejskem prepričanju temelji na božjem zakonu.

Spopad med faraonovo silo in Jahvejevo močjo izhaja iz nespravljivega nasprotja med faraonovo zgolj nominalno avtoriteto in avtoriteto Boga, ki je ontološka in absolutna. Konflikt ni pravne narave, kajti Bog ne uporablja relativnih, temveč absolutna merila.²² Božja moč je identična z bistvom njegove Osebe, ki je v dejavnem dialogu z ljudstvom zaveze. Njegove osnovne kakovosti in dejavnosti vključujejo odrešenje, pravičnost, zvestobo, pogojno prizanesljivost in pravičnost v sodbi njegovega ljudstva. V tem pa hebrejska sinteza verovanja dopolnjuje in presega vse kozmološke modele religij in kultur Bližnjega in Daljnega vzhoda.

*Pričujoči prispevek je predavanje, ki ga je avtor imel 4. marca 1993 na Univerzi v Ljubljani za univerzitetne učitelje.

Povzetek: Jože Krašovec, Faraon – literarna in psihološka paradigma samovolje (2 Mz 7,8-11,10)

Med novejšimi eksegeti vlada precej splošno soglasje, da je končno poročilo o egiptovskih nadlogah sestavljeno iz treh virov: jahvist, elohist, duhovniški vir. Kljub temu je v besedilu razvidna tematska enotnost, ki je značilna za celotni oddelek 2 Mz 3-14. Izhodišče poročila je Jahvejeva zahteva, naj faraon odpusti njegovo ljudstvo; ta zahteva se večkrat ponavlja in vključuje pogojno grožnjo za primer nepokorščine. Faraon se upira Jahvejevi zahtevi in vztraja kljub očitnim znamenjem njegove moči. Namen nadlog je, da bi faraon spoznal Jahveja, toda dejansko povzročajo zakrknjenje njegovega srca. Ponavljanje Jahvejeve zahteve in faraonovo zakrknjenje sta glavni, a ne edini prvini, ki pričata za tematsko enotnost pričujočega besedila. Notranja tematska enotnost je očitno sad teološke predelave zgodovinske stvarine na temelju sistematske revizije. Pričujoča raziskava ugotavlja vzajemno delovanje zgodovinske in teološke resničnosti, zato upoštevamo retorično-literarne in psihološke posebnosti pripovedi.

Summary: Jože Krašovec, Pharaoh – A Literary and a Psychologic Paradigm of Self-Will (Exod 7:8–11:10)

There is widespread agreement that in the final composition of plague stories three sources have been combined: Jahvist, Elohist, and the Priestly source. Nevertheless, they display thematic unity which is characteristic of the entire section Exod 3-14. The point of departure of the narrative is Yahweh' demand that Pharaoh should release his people; this demand is repeated several times and contains a conditional threat in case of disobedience. Pharaoh refuses Yahweh's demand and remains unchanged in spite of his signs of power. The function of the plagues is to make Pharaoh known Yahweh, but as a reaction to the plagues appears the harde-

ning of the heart of Pharaoh. The repetition of the demand of Yahweh and the hardening of Pharaoh are the main though not the only unifying elements of the narrative. The inner unity of themes is evidently the result of theological elaboration of original historical material on the basis of a systematic process of revision. The present study shows that there is a continuing interaction between the historical and the theological truth; consequently we take into consideration the rhetoric-literary and psychologic characters of the narrative.

¹ Toliko bolj velja opozoriti na študijo F. Kohata, *Jahwist und Priesterschrift in Exodus 3–14* (BZAW 166; Berlin / New York: W. de Gruyter, 1986), ki prihaja do drugačnega sklepa: Jahvist, Elohist, Priesterschrift bi naj bili zastopani v poglavjih 3–7 in 12–14, toda v 7,8–11,10 le Jahvist in Priesterschrift. Gl. predvsem tabeli na str. 126 in 128. Prim. tudi M. Noth, *Das zweite Buch Mose: Exodus* (ATD 5; 2. izd.; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961) 52–53.

² Gl. predvsem C.F. Keil, *Genesis und Exodus* (BC; 3. izd.; Leipzig: Dörfpling und Franke, 1878; 4. izd.; Giessen / Basel: Brunnen, 1983) 398–423 – angleški prevod *Biblical Commentary on the Old Testament II: The Pentateuch* (CFTL III/22; Edinburgh: T. & T. Clark, 1864) 472–501; E. Galbiati, *La struttura letteraria dell'Esodo* (ScrinTheol 3; Roma: Edizione Paoline, 1956), zlasti str. 111–63; U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus* (Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University, 1967) 92–135; D.J. McCarthy, »Moses' Dealings with Pharaoh: Ex 7,8–10,27«, CBQ 27 (1965) 336–47; isti, »Plagues and Sea of Reeds: Exodus 5–14«, JBL 85 (1966) 137–58; M. Greenberg, »The Thematic Unity of Exodus III–XI«, Fourth World Congress of Jewish Studies I (Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 1967) 151–54; isti, *Understanding Exodus* (New York: Behrman House, 1969), zlasti str. 151–92; isti, »The Redaction of the Plague Narrative in Exodus«, Near Eastern Studies in Honor of W.E. Albright (izd. H. Boedicke; Baltimore, MD: Johns Hopkins Press, 1971) 243–52. Prim. tudi prikaz interpretacije in osebno stališče v B.S. Childs, *Exodus* (OTL; London: SCM Press, 1974) 121–77.

³ Takšen pristop podpira vrsta novejših publikacij o litararni kritiki in retoriki, navedenih v bibliografiji.

⁴ Prim. E. Galbiati, *La struttura letteraria dell'Esodo*, 299–305: »Struttura unitaria dell'Esodo«; M. Greenberg, *Fourth World Congress of Jewish Studies I*, 151–54; isti, *Understanding Exodus*. Tu velja poudariti, da že oddelek 2 Mz 1,1–5,21 kaže tematsko enotnost. Prvo poglavje poroča o tem, kako je faraon stiskal hebrejsko prebivalstvo s trdim delom in dal celo pomoriti njihove moške novorojence. Takšen poseg človeškega vladarja je bil v nasprotju z božjimi merili in načrti, zato je izzval Jahvejev nasproten udarec. Faraonova odločitev, da pomori hebrejske novorojence, je ozadje, ki razloži, zakaj Jahve udari Egipčane s smrtjo prvorojencev (3. pogl.). Faraonovo izzivanje tudi razloži, zakaj isti koren qšh služi za označevanje »trdega dela« (*'ābōdāh qāšāh*), ki ga je faraon nalagal Hebrejcem (1,14), in zakrknjenje njegovega srca (7,3; 13,15). Po drugi strani se zdi zelo primerno, da se celotno poročilo o izhodu iz Egipta končuje z zahvalno pesmijo, ki so jo peli Mojzes in izraelsko ljudstvo, ko jih je Jahve rešil (15,1–21).

⁵ Prim. M. North, *Das zweite Buch Mose: Exodus*, 22; B.S. Childs, *Exodus*, 52–53; F. Kohata, *Jahwist und Priesterschrift in Exodus 3–14*, 15–27, 372.

⁶ Cf. M. Noth, *Das zweite Buch Mose: Exodus*, 42; B.S. Childs, *Exodus*, 111; F. Kohata, *Jahwist und Priesterschrift in Exodus 3–14*, 28–41, 372.

⁷ Prim. zlasti M. Noth, *Das zweite Buch Mose: Exodus*, 53; B.S. Childs, *Exodus*, 131; F. Kohata, *Jahwist und Priesterschrift in Exodus 3–14*, predvsem str. 93–172.

⁸ F. Hesse, *Das Verstockungsproblem im Alten Testament* (BZAW 74; Berlin: A. Töpelmann, 1955) 18–19, jahvistu pripisuje 7,14; 8,11.28; 9,7.34, elohistu 9,35; 10,20.27, duhovniškemu viru 7,3.13.22; 8,15; 9,12; 11,10; 14,4.8.17, devteronomistu 13,15. V 4,21 in 10,1 je po njegovem mnenju vstavek redaktorja.

⁹ V duhovniškem viru o Mojzesovem poklicu (6,2–7,7) je kontekst napovedi, da bo Jahve zakrknil faraonovo srce, precej drugačen. Tu je govor o tem, da bo Jahve izpeljal Izraelove sinove in jim bo dal v last kanaansko deželo (6,2–8; 7,5).

¹⁰ Prim. U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*, 120. Večina judovskih in krščanskih eksegetov tega odlomka sploh ne razlaga.

¹¹ U. Cassuto ne more prepričati, ko faraonovo izjavo razlaga v tem smislu. Gl. *A Commentary on the Book of Exodus*, 120.

¹² Gl. G. Bush, Notes, Critical and Practical on the Book of Exodus I (New York, NY: Ivison, Phinney ..., 1841) 119: »Ker je težko prepostavljati, da je faraon to izpoved svojega greha hotel omejiti na sedanji primer svoje nevere, nam je brez dvoma dovoljeno, da pomen fraze 'to pot' raztegemo na celoten potek njegove nepokorščine med nastopanjem prejšnjih nadlog.«

¹³ Prim. F. Hesse, Das Verstockungsproblem im Alten Testament, 40–41.

¹⁴ Prim. F. Hesse, Das Verstockungsproblem im Alten Testament, 7–21.

¹⁵ Prim. C.F. Keil, Genesis und Exodus, 382-86. V celoti je Keilova razlaga najbolj izčrpna in prepričljiva. Gl. tudi E. Stump, »Sanctification, Hardening of the Heart, and Frankfurt's Concept of Free Will, » JPh 85 (1988) 395–420; gre za redko in pomembno razpravo o tem problemu.

¹⁶ Prim. F. Hesse, Das Verstockungsproblem im Alten Testament, 40–79: »Jahwe als Urheber der Verstockung.« Hesse se opira na stališča nekaterih drugih eksegetov oziroma teologov in meni, da Jahve v pravem pomenu besede, neposredno zakrknje človeka.

¹⁷ F. Hesse, Das Verstockungsproblem im Alten Testament, 51, npr. takole razlaga jahvista: »Jahve kaznuje faraona za miselnost, ki jo je sam izposloval.« Prim. M. Noth, Das zweite Buch Mose: Exodus, 41.

¹⁸ Pomislek glede postavke, da Jahve zakrknjenje ne povzroča sam neposredno, temveč ga le dopušča, med drugimi izraža tudi J. Calvin. Nekateri drugi menijo, da Jahve zakrknjenje le dopušča. Prim. G. Buch, Notes, Critical and Practical, on the Book of Exodus I, 64–66; M. Kalisch, Exodus (HCCOT; London: Longman ..., 1855) 77–79; J.G. Murphy, A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Exodus (Andover / Boston: W.F. Draper / W.H. Halliday, 1868) 52–53; J. Weiss, Das Buch Exodus (Graz / Wien: Verlagsbuchhandlung »Styria,« 1911) 34–35.

¹⁹ Gl. C.F. Keil in F. Delitzsch, Biblical Commentary on the Old Testament I: The Pentateuch, 456. B.S. Childs, Exodus, 170–75: »Excursus I: The Hardening of Pharaoh,« poudarja vlogo teme o zakrknjenju v zvezi z znamenji in spoznanja Jahveja. Omenja problematičnost psihološke interpretacije in razlage v smislu božje vzročnosti, toda sam dejansko ne poskusi razlage samega problema zakrknjenja.

²⁰ Razpravo o skrivnostih zakrknjenja človeškega srca lahko sklenemo z ugotavljanjem, da je takšen proces lahko popoln ali nepopoln tako glede na subjekt kot na objekt zakrknjenja oziroma zakrknjenosti. Dokončno in neizprosno zakrknjenje srca pride do veljave le, ko ga povzroča Bog, čigar vladarstvo ima nesporno pozitivne smote, in zgodi se v človeku, ki se je popolnoma prepustil samovolji. Vera v božjo absolutnost in univerzalne izkušnje človeke upornosti omogočajo teološko pripoved o razmerju med zakrknjenjem in kaznijo skozi vse čase. Jahve naroča Izaiju, naj zakrknje srce Izraelovega ljudstva, dokler opustošenje ne bo dokončno (Iz 6), ker so Izraelci v preteklosti stalno zavračali božje vabilo in tako izpodkopavali temelje svojega obstoja. Besedilo pa je lahko tudi etiološka interpretacija. Ko zakrknjenje velja kot kazen za krivdo, zgodovinar lahko sklepa, da je do nje prišlo zaradi kljubovalnosti (ki sama na sebi ni teološke narave), in da je strogost kazni klicala po opravičevanju Boga. Tako je razloženo uničenje Kanaancev. V Joz 11,19–20 beremo: »Ni bilo mesta, ki bi se bilo mirmo vdalo Izraelovim sinovom, razen Hevejcev, ki so bivali v Gibeon: vse so osvojili v vojski. Kajti po Gospodu se je zgodilo, da so zakrknili svoja srca za boj zoper Izraela, da se izvrši nad njimi zakletev, da ne bo zanje milosti, ampak da se uničijo, kakor je Gospod zapovedal Mojzesu.

²¹ Podrejanje zgodovinskih podatkov različnim teološkim razlagam opisanih dogodkov seveda pomeni meje zgodovinske resničnosti pripovedi. Da bi poudarili Jahvejevo superiornost nad faraonom in njegovimi čarovniki, biblični pisatelji poudarjajo izrednost, tj. čudežnost v Jahvejevih znamenjih. Razumljivo je torej, da zgodovina eksegeze pozna najrazličnejša stališča glede vprašanja zgodovinske resničnosti našega besedila. Gl. predvsem G. Hor, »The Plagues of Egypt,« ZAW 69 81957) 84–103; 70 (1958) 48–59; J.P. Hyatt, Commentary on Exodus (NCBC; London: Marshall, Morgan & Scott, 1971) 336–45: »Appendix. The 'Natural' Explanation of the Plagues«; B.S. Childs, Exodus, 164–68: »History of Exegesis.« Nekateri razlagalci menijo, da pripoved o nadlogah nima nobene zgodovinske osnove. Drugo skrajnost zastopajo tisti, ki poudarjajo skladnost med opisom nadlog in dejanskimi naravnimi pojavi v Egiptu. Srednjo pot pa gredo tisti, ki v pripovedi predpostavljajo določeno zgodovinsko osnovo, a obenem prav tako resno računajo s poudarki in pretiravanji pod vplivom teoloških spoznanj o Jahveju. Iz različnih razlogov se srednja pot zdi najbolj prepričljiva. Za določeno mero zgodovinske resničnosti govori predvsem dejstvo, da nadloge bolj ali manj ustrezajo klimatskim razmeram in občasnim naravnim pojavom v Egiptu. To seveda ne pomeni, da bi morali zavračati vsako možnost čudežnosti dogodkov. Ne glede na to, ali je opis dogodkov v soglasju z naravnimi pojavi, gre pisateljem v prvi vrsti za poudarek, da so Jahvejeva znamenja čudeži. Končno se opis samo delno ujema z rednimi naravnimi pojavi. Izrednost opisa nadlog je predvsem v preseganju običajnega obsega v manifestaciji naravnih pojavov. Za vprašanje razmerja med

zgodovinsko in teološko resnico v zgodnji zgodovini Izraela prim. G.E. Wright, »Modern Issues in Biblical Studies: History and the Patriarchs,« ET 71 (1959–60) 292–96; G. von Rad, »History and Patriarchs,« ET 72 (1960–61) 213–16.

²² Ta ugotovitev je ključnega pomena, če poskušamo presojati razmerje med tremi različnimi izrazi, ki označujejo Jahvejeva znamenja: *'dt*, *môpēt*, *šepet*. Obliko *šēpātīm* pogosto prevajajo z besedo »sodbe,« ki ima juridično konotacijo. V resnici vse tri besede izražajo v bistvo isto: manifestacijo moči absolutnega vladarja nad svetom. V našem kontekstu vse tri besede obenem pomenijo sodbo. Seveda tu ne gre za formalno sodbo, temveč za realne posledice znamenj v razmerju do faraona. Sodba nad faraonom je v tem, da faraon v zrcalu Jahvejeve moči ugotavlja krhkost svoje moči in svojo ogroženost. Zato se še bolj zapira vase, ko slepo brani svojo zgolj formalno avtoriteto.

Od misijonstva k evangelizaciji

Odkritje Amerike in rastoča trgovska izmenjava z deželami Daljnega Vzhoda konec 15. stoletja sta predramila latinsko krščanstvo. Takrat se je namreč zahodna Cerkev zavedla odgovornosti za oznanjevanje evangelija in začela evangelizirati Novi svet in Daljni vzhod. V to delo so se zlasti dejavno vključevali redovi in družbe, ki so izšli iz katoliške obnove v 16. in 17. stoletju. Seveda so se jim pridružili tudi starejši redovi, kot npr. dominikanci in frančiškani. Redovniki, ki so jih njihova vodstva pošiljala v prekmorske dežele, so imenovali misijonarji, dežele, kamor so odhajali, pa misijoni.

V tem podvigu so sodelovali le moški redovi, medtem ko so bile redovnice zaprte v strogo klavzuro. Šele Vincencij Pavelski in Ludovika de Marillac sta premagala tedanjo miselnost, ki ženskam ni dovoljevala, da bi živele Bogu posvečeno življenje zunaj »varnih«¹ samostanskih zidov. Leta 1633 sta Vincencij Pavelski in Ludovika de Marillac ustanovila Hčere krščanske ljubezni ali usmiljenke in tako odprla ženskam pot v karitativno, zdravstveno ter vzgojno delovanje Cerkve. Kljub tem prvim korakom Bogu posvečenih žena v svet pa so začele redovnice masovno odhajati v misijone šele v prejšnjem stoletju.

Nič nenavadnega torej, če zasledimo prve slovenske redovnike v misijonih že okrog 1630. leta, medtem, ko so prve redovnice odšle v misijone šele v začetku našega stoletja. Med prvimi je bila Lucina Mahar iz družbe sester Dragocene krvi, ki je 1909. leta odšla v Rombo pod Kilimandžarom.¹ Danes² je seveda sestava slovenskih misijonark in misijonarjev kaj pisana. Poleg redovnic in redovnikov so tudi laiki, dekleta in fantje (7) in svetni duhovniki (11). Redovnic je 48, redovnikov pa 44. Skupaj je torej sto deset slovenskih misijonark in misijonarjev. Te številke kažejo, da je v naši Cerkvi živa misijonska zavest ter da se tako laiki kot redovnice in redovniki ter kleriki že v precejšnji meri zavedajo tesne povezave med krščanskim poklicem in misijonskim poslanstvom Cerkve. Kljub temu pa bi pretiravali, če bi trdili, da smo že uvideli vse razsežnosti novega pojmovanja evangelizacijskega poslanstva Cerkve, ki ga narekujejo novi časi ter potrebe, in temu ustrezno oblikovali življenje, misel, duhovnost in strukture v naši Cerkvi.

Da bi se seznanili z novimi pogledi na oznanjevanje v sedanjih okoliščinah in na njegovo uresničevanje, bom najprej orisal glavne značilnosti

misijonske dejavnosti in misli v novem veku (od l. 1414, ko Portugalci izženejo Saracene in začnejo ustanavljati prve kolonije na zahodni afriški obali, pa do konca kolonializma v šestdesetih letih našega stoletja). To obdobje je namreč še živo v slovenski zavesti in jo je tudi trajno zaznamovalo. Po logiki vztrajnosti živijo med nami preživele predstave o misijonskem poslanstvu in dejavnosti Cerkve, ki jih ne gojijo le laiki, marveč tudi kler in redovniki. Ko bomo razmejili med starim in novim pojmovanjem poslanstva Cerkve, bomo tudi bolj jasno videli, kakšna je vloga kristjanov, pa naj bodo laiki, redovnice in redovniki ali pa kler, v misijonski, ali še bolje rečeno, v evangelizacijski Cerkvi.³

1. Missio v dosedanjem pomenu besede

Beseda missio se je uveljavila v »krščanskem svetu« v začetku 17. stoletja, ko so odgovorni v Cerkvi odkrili, da »krščanski svet« še zdaleč ni tako krščanski, kot so mislili. Razkol med katolištvom in protestantizmom pa je bil izziv več za katoličane, da privedejo k pravi veri zgubljene ovce. Tako je beseda missio označevala nalogo, s katero so predstojniki zadolžili človeka, da je šel oznanjat evangelij. Misijon je najprej pomenil versko poučevanje nepoučenih kristjanov v katoliških deželah. Misijonarji so bili poslani na podeželje, da bi ga izkopali iz poganskega praznoverja ali pa pripeljali nazaj iz protestantizma »v Očetovo hišo«. To so bili tako imenovani notranji ali ljudski misijoni, ki so se ohranili do danes.

Po drugi strani pa so začeli uporabljati besedo missio tudi za poslanstvo med pogani v čezmorskih deželah, kjer še niso slišali za Jezusa Kristusa. Poslancev se je prijelo ime misionarji, krajev, kamor so šli, pa zunanji misijoni. Tudi v teh okoliščinah so misijonarji širili katoliško vero in gradili Cerkev v taki obliki, kot sta bili v Evropi. Misijonarji so tako v misijonske dežele nehote in nevede prenašali poleg vere tudi evropsko kulturo in civilizacijo. Zaradi tega je prihajalo pod okriljem najplemenitejših ciljev in namenov do trka z neevropskimi civilizacijami. Ta usodni nesporazum se je velikokrat končal tako, da so domačini zavračali vero zaradi njene evropske podobe, da bi ohranili lastno kulturno dediščino. Drugod pa so Evropejci krščanstvo zlorabljali, da so lahko širili vpliv, utrjevali svojo oblast in bogati.

Visoke civilizacije v Aziji so se npr. upirale pokristjanjevanju, ki je zahtevalo opuščanje lastne kulture in civilizacije. Prodorni misijonarji, kot npr. Ricci na Kitajskem, de Nobili v Indiji in drugi, so začeli vzpostavljati mostove med evangelijem in vzhodnimi civilizacijami, a je njihove napore izničila evropska omejenost. Drugače je bilo v Latinski Ameriki, kjer so se indijanske civilizacije hitro sesule pred naletom konkvistadorjev. Toda tudi tam so se oglasili evangelizatorji in odločno bičali uničevanje indijanske kulture in usužnjevanje Indijancev. Bartolomej de Las Casas, dominikaneec, škof v Chiappi, je npr. vplival na cesarja Karla V., da je z Novimi zakoni ukinil suženjstvo (1543), pri papežu Pavlu III. pa je dosegel, da je zagrozil z izobčenjem kristjanom, ki bi zaslužnjevali Indijance (bula Sublimis Deus, 1537).⁴

Ricci in Las Casas sta zagovornika evangelizacije, ki upošteva posamezne kulture, religije in si prizadeva za socialno pravičnost. Vendar pa je v njunem času zmagalo zemljepisno, evropocentrično pojmovanje poslan-

stva, ki je v različnih odtenkih prevladovalo do zadnjega koncila. Po tem pojmovanju je Evropa središče sveta z najvišjo civilizacijo, vse drugo je barbarsko obrobje, ki ga je treba kulturno in versko evropeizirati. Evropa se je obnašala, kakor da bi že bila za vedno in povsem krščanska. Kot je imela Evropa za dolžnost, da razširi svojo civilizacijo na ves svet, tako je tudi evropska Cerkev mislila, da mora vključiti vase, v svojo evropsko izvedbo, vsa ljudstva sveta. V tem pojmovanju misijona, poslanstva si dejansko evropejstvo podreja vero, namesto da bi ga ta kritično presojala z lastnih, krščanskih izhodišč.

2. Poslanstvo v trinitaričnem pomenu

Pravi, krščanski pomen dobi namreč beseda poslanstvo, *missio*, šele v luči vere v Sveto Trojico. V tej perspektivi je misijonska dejavnost po eni strani oznanjevanje, da nas Bog ljubi in odrešuje v Jezusu Kristusu, po drugi strani pa prizadevanje, da bi se ta ljubezen udejanjala v naših medsebojnih odnosih ter prežela posamezne kulture, tudi evropske, z vrednotami, ki se skladajo z božjo ljubeznijo, dokončno razodeto v velikonočnem dogajanju.

2.1. Jezusovo poslanstvo

Tako pojmovana misijonska dejavnost in poslanstvo sta pravzaprav nadaljevanje Jezusovega poslanstva: »Kakor je Oče mene poslal, tudi jaz pošljem vas« (Jn 20,21). Zanj vemo, zakaj je prišel in kako je svoje poslanstvo opravil: »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 spustim na svobodo in napovem leto Gospodovega usmiljenja« (Lk 4, 18. 19). Vsem, ki smo po krstu postali njegovi učenci, naroča, naj nadaljujemo delo, ki ga je začel. Zato misijonska dejavnost ni dolžnost, ki jo Cerkev nalaga nekaterim kristjanom, klerikom ali redovnikom, marveč dar, ki ga Kristus sam podarja vsem krščenim. Kristjan in misijonar sta tako eno in isto, seveda kolikor posnemamo Kristusov zgled in se pustimo voditi njegovemu Duhu, ki nas uvaja tako v življenje z Očetom kot v ljubezensko sožitje z njegovimi hčerami in sinovi.

Kar pri Jezusu preseneča, je njegova povezanost in domačnost z Bogom, ki ga imenuje Oče. Odkriva nam, da Bog ni brezbrizen do ljudi in njihove usode, ampak ljubi in išče vsakega posameznika. Tako je iz nič poklical v bivanje vsakega med nami kakor tudi svet, ki nas obdaja. Ko se mu je Adam skril, ga je Gospod iskal in klical: »Kje si?« (Gn 3,9). To je vprašanje človeštvu in vsakemu človeku. Vprašanja sicer ne slišimo z ušesi, a zdi se, kakor da je vsaka stvar, kamen, drevo, človek, odgovor na neslišno vprašanje: »Kje si?« A ker se je le človek skril pred njim, ga Bog vedno znova išče in kliče. Preskušani Job je to zaslutil, ko je kriknil: »Zalezuješ me kot tiger« (10,16). Bog, o katerem govori Jezus, ne more biti sam, ne prenese samote, to je skregano z njegovim bistvom. Išče prijatelja in si ga izbere v človeku. Zato čuti do človeka odgovornost in ga ne zapusti, pa naj človek počne, kar hoče.

Kdo drug kakor Jezus sam pokaže, da Boga resnično skrbi za vsakega človeka, da vsakega ljubi in želi z njim prijateljevati za vedno? Jezusovega Boga, ki je ena sama ljubezen, ne zaustavi nič, tudi smrt na križu ne, da bi le

človeka rešil smrti in osvobodil zla. V besedah in dejanjih nam Jezus razodeva Ljubezen: Očeta, Sina in Svetega Duha.

2.2. Oznanjevanje

Človek, ki je dovolil, da ga je Jezus uvrstil med svoje prijatelje, ne more ostati v zapečku, ne da bi Jezusa zatajil. Če se človek napoti k drugim in jim spregovori o Očetu, Sinu in Svetem Duhu, — o Bogu, ki želi prijateljevati z vsakomer — nadaljuje prvo razsežnost Jezusovega poslanstva, tj. oznanjevanje o božji ljubezni. Šele s tem dejanjem se človek spreminja iz nominalnega kristjana v dejanskega. Vera, ki človeka spodbuja, da jo deli z drugimi, ga odpira sočloveku. S tem pa oznanjevalec ali »misijonar« presega samozadostnost, ujetost vase in se v odgovornosti za drugega pooseblja, duhovno bogati in plemeniti.

V poslanstvu se vernik spreobrača, seveda če ne podlega varljivi misli, da je vera samo določena vednost ali sistem razvidnih resnic, ki jih je treba sočloveku posredovati tako, kot mu lahko npr. posredujemo matematiko ali kemijo. Tudi če povemo neosebno in neprizadeto, da je 2x2 štiri, bo učenec, če je obdarjen z razumom, prej ali slej uvidel, da račun drži. Toda ali more imeti kdo trditev, da je Bog ljubezen, za resnico, če mu jo povemo neprizadeto ali celo zviška? Če bi tako mislili, bi se hitro imeli za učitelje, za tiste, ki vedo več kakor drugi in so zato več kot oni in nad njimi. Drugim bi zviška posredovali svojo posebno vednost o Bogu, ne bi pa jim dali, podarili sebe: brez osebne podaritve pa drugim ne moremo odpreti ušes za evangelij in opogumiti srca za vero. Če bi bilo to mogoče, bi Bog svoje misli in načrte kar narekoval kakšnemu pisarju, ne pa prišel med nas v Jezusu Kristusu. Kadar so kristjani razumeli vero samo kakor posebno vednost o Bogu, so se zlahka obnašali prezirljivo in zaničljivo do poganov. Včasih so vero širili celo z mečem ali pa za posredovanje »zveličavnega nauka« zahtevali pritiu sluge kot npr. suženjsko delo. Tako so iz vere delali to, kar danes imenujemo ideologija.

Le na en način lahko pravo vero razširimo po celem svetu

Pravkar izrečene misli moremo osvetliti s primerom, ki je skrajn, a žal resničen, in zato toliko bolj poučen in svarilen. Kar se namreč lahko dogaja v odnosih med narodi, ko eden zatira drugega v imenu vere, lahko dela tudi posameznik ali z bližnjim ali tujcem.

Na začetku novega veka je Bartolomej de Las Casas svaril pred takim popačenim pojmovanjem vere. V delu *Le na en način lahko pravo vero razširimo po celem svetu* govori tudi o napačnem načinu oznanjevanja evangelija. »Ti lažni oznanjevalci, ki gredo v vojno proti neznanim ljudem, pravijo, da neverni nimajo več duše kakor psi, da so malikovalci, homoseksualci in nesposobni, da bi sprejeli krščansko vero in vedenje. Ti krvniki zasipajo s krvavimi vojnamo ljudi, ki jim niso nikoli storili ničesar žalega; še več, ljudi, ki tega niso nikoli nameravali storiti. Morijo jih na strašne načine: prebadajo jih z meči, sekajo glave. Ugrablajo žene poganov in jih silijo v prešuštvo. Kaj naj rečemo o njihovih incestih, priležništvih in to vse do zadnje ure? Celu s kralji ravnajo tako kruto in zaničljivo, da le-ti upajo na smrt kot odrešenje iz tega suženjstva.

Gospod se žalosti zaradi vseh teh dejanj. Še bolj razumljivo pa je, da ta dejanja pehajo v obup domačine teh dežel, ki nam, na koncu koncev, ničesar ne dolgujejo. Neverni imajo vso pravico, da jih označimo za nedolžne in pravične, vsaj v odnosu do nas, ker nam niso storili nič hudega. Če zahteva pravičnost od nas, da ne smemo prikrajšati delavca za njegovo plačilo, kako smemo zadrževati v suženjstvu toliko knezov, otrok in navadnih ljudi?«⁵

Las Casas poudarja: »Misija, poslanstvo, ki smo ga prejeli, nas ne dviga nad druge ljudi in nam ne daje nobene oblasti nad njimi. Vsi smo božji otroci, potrebno je le, da služimo svojim bratom.« Vera se torej najprej kaže v določenem življenjskem slogu. Kristus nas pošilja k ljudem, da bi k njim pristopali tako, da bodo že iz našega odnosa do njih zaslužili božjo ljubezen, o kateri jim nameravamo spregovoriti. Prazne so besede ali, če hočete, nauk o božji ljubezni, če ga naše obnašanje in dejanja ne razodevajo, in sicer že preden o njem govorimo in potem, ko utihnemo.

Poglejmo še enkrat k Las Casasu, ki se sklicuje na sv. Avgušтина, da bi nas prepričal, kako je dejanska ljubezen edini način, s katerim storimo verski nauk sprejemljiv. »Dolgočasno je nenehno ponavljati otrokom iste stvari. Toda če se zaradi bratske ljubezni postavimo na njihovo raven, se bo to, kar učimo, zazdelo novo tudi nam. Tisti, ki imajo vzajemna čustva, čutijo enako. Kadar govorijo drug drugemu, je kakor bi govorili sebi. Od drugih na neki način zvemo, kar jih poučujemo. Kadar na poljih ali v mestih razkazujejo svojim prijateljem, kar nam je všeč, se naš užitek obnovi — čeprav smo tisto morda že neštetokrat videli, ko začutimo, da je všeč tudi našim prijateljem. Po zaslugi ljubezni postaja vse novo. Koliko bolj se moramo razveseliti, kadar vidimo, da se ljudje bližajo Gospodovi vednosti, Njemu, ki pozna vse? Kar je novo za njih, postaja znova novo tudi za nas.«⁶

Ob zgornjem primeru lahko sklenemo, da imamo od načina, kako oznanjamo evangelij, največ koristi ali škode sami. Zavest, da smo božji prijatelji in da nam je Bog zaupal svoje skrivnosti, je lahko po eni strani vir globokega veselja in velikodušne izročitve v služenju Bogu in ljudem, po drugi strani pa je lahko vir osebnega ali kolektivnega napuha, ki nas dejansko odtuja Bogu in soljudem. Jasno je, da se vse božje ljudstvo, Cerkev, trudi da bi v celoti in v vseh svojih članih uresničevala prvo pot, pot služenja, obenem pa se zaveda, da ni imuna pred skušnjavami, ki izvirajo iz zavesti, da jo je sam Bog izvolil za svojo prijateljico.

2.3. Delovanje

Tu pa se dotikamo druge temeljne razsežnosti misijonskega poslanstva in dejavnosti, ki je enaka prvi. Če je prva oznanjevanje v prijaznem, poslušalcu naklonjenem in spoštljivem odnosu, je druga v dejavnosti, ki jo navdihuje ista dejavna, iznajdljiva in ustvarjalna ljubezen kot oznanjevanje. Taka ljubezen zajema vse razsežnosti človekovega življenja: osebno in družbeno, izkustveno in institucionalno, kulturno in socialno ter nenazadnje prostor in čas. Te razsežnosti sestavljajo celoto, se medsebojno prežemajo in druga na drugo vplivajo. Ni osebe brez družbe, te ni brez institucij in tako naprej, vse pa je zgodovinsko in krajevno zaznamovano. To povezanost in soodvisnost življenjskih razsežnosti moramo imeti pred očmi, kadar govorimo o dejavni ljubezni.

Kljub vsej prepletenosti omenjenih razsežnosti pa od vseh nekako izstopa tisto, po čemer je vsak človek nekaj posebnega, enkratnega, nezamenljivega in neponovljivega: oseba. Tisto, po čemer je jaz jaz in ti ti, ni mogoče zožiti na kaj drugega ali izpeljati od tam. Osebnostnost je nad vsem, presega vse določitve; kristjani verujemo, da jo prejemamo od Boga. Na tej temeljni ravni našega bitja se srečujemo z drugimi iz obličja v obličje, ne glede na stan, položaj, narodnost, religijo in podobno. Pri srečanju so vse te določitve nekoliko v ozadju, pozabljene: na odru sta le jaz in ti.

Več med mano in tabo se plete kot odgovornost, pa naj je sprejeta ali ne, jo znamo uresničiti ali ne. Tu sem, zate sem, tvoja sreča bo tudi moja. Preden jaz in ti vzpostavita dialog, je med njima že diakonia, prizadetost za drugega in služenje drugemu. Šele iz te temeljne odgovornosti za drugega se rojeva resničen dialog. Pri tem pa je seveda pomembno, da drugemu ne postavljamo pogojev, češ, tudi ti moraš storiti enako, če ne, ti nisem več na razpolago. Medosebni odnosi se ne morejo uresničevati po poslovni logiki, po ključu daj-dam, ali po slavnem talionskem načelu: oko za oko, zob za zob. Jaz mora vedno storiti prvi korak, se bližati, kajti le tako je možna ljubezen, pomoč, odpuščanje, usmiljenje in vse druge duhovne vrednote, brez katerih bi ne bilo človeka. Pavel, ta veliki približevalec, ki je vsem postal vse, nam ne naroča zaman, naj drug drugega v ljubezni prehitavamo in premagujemo hudo z dobrim. Kot vidimo, Pavel ne pozna simetrije, ker je Kristusov apostol.

Dostojevski govori o odgovornosti, ki jo ima jaz do drugega, kot o krivdi: »Vsi smo krivi za vse in vsi pred vsemi, in jaz bolj kakor drugi.«⁷ Dostojevski nima v mislih krivde za to ali ono slabo dejanje, ampak tisto popolno odgovornost za drugega, s katero jaz odgovarja »za vse druge in za vse pri drugih, tudi za njihovo odgovornost. Jaz ima vedno odgovornost VEČ kakor vsi drugi.«⁸ Se ni tako obnašal Jezus in ali ni naročil, naj ravnamo kot usmiljeni Samaritanec?

Srečanje, kjer je jaz odgovoren za tebe in mu zato služi, je tudi druženje v odgovornosti z vsemi, ki obdajajo mene in tebe. Zato srečanje med mano in tabo presega medosebne sfere dveh oseb in prerašča v skupnost ter se v njo umešča. To je tudi razlog, da jaz zahteva za druge pravičnost, ki se ravna po pravilih vzajemnosti in enakosti. Toda to zavzemanje za pravičnost v ničemer ne zmanjša dejstva, da je vsak jaz, pa naj bo Jože ali Fatima, Čang ali Indira, osebno bolj odgovoren za sočloveka, kot pa to moreta zahtevati pravičnost in enakost.

Zaradi te vpetosti odnosa med mano in tabo v družbi se bo vsak kristjan po eni strani prizadeval za pravičnost, da bi zaščitil drugega, po drugi strani pa bo poleg svetne skupnosti gradil tudi občestvo vernih, Cerkev. Ta raste iz skrbi za konkretnega človeka in se zato sprejema in dojema kot božji dar človeku, kjer more človek stopiti na pot spreobrnjenja in odrešenja. Če ne pozabimo temeljnega pomena medosebnih odnosov v oblikovanju človeške osebe, za katero skrbi Bog sam prek ljudi, ki jim jih pošilja, potem lahko obravnavamo človeka pod občestvenim, cerkvenim vidikom. To seveda ne pomeni, da je občestvenost nekaj drugotnega. Nasprotno, kot vemo, da je le-ta poleg osebnosti druga značilnost Sv. Trojice, v katero verujemo. Tako je Cerkev dejansko poklicana v bivanje, da bi s svojim načinom bivanja in delovanja dosegla vse ljudi in jim omogočala osebno

srečanje z Bogom. Posledice tega srečanja v svetu pa so služenje drugemu v oznanjevanju veselega oznanila in delu za pravičnost božjega kraljestva.

3. Evangelizacijska Cerkev

Ko je Cerkev na koncilu utemeljila svoje poslanstvo na veri v Sveto Trojico, se je odpovedala novoveškemu evropocentričnemu gledanju nase in svoje poslanstvo. Seveda se takšne spremembe ne dogajajo čez noč, marveč dolgo klijejo, preden jih vsa Cerkev sploh zazna in uvidi njihovo utemeljenost. In tudi ko jih enkrat priporoča, se uresničujejo počasi, saj se ljudje in strukture ne morejo naenkrat in neboleče rešiti spon preteklosti.

3.1. Poslanstvo kot preroštvo

Ena najbolj pomembnih sprememb v odnosu do neevropskega sveta je gotovo ustanavljanje krajevnih Cerkev zunaj evropske civilizacije. Tako praktično danes ni več večjega ozemlja na našem planetu, ki bi še bilo rezervat evropske Cerkve in bi ne pripadalo določeni krajevi Cerkvi. Vesoljna Cerkev izgublja evropsko podobo in vse bolj postaja pisan mozaik sestriških krajevnih Cerkev. Sodelovanje med njimi poteka bodisi direktno bodisi posredno, prek Rima. Evropsko abstraktno uniformiranost vesoljne Cerkve je tako zamenjala mavrica krajevnih Cerkev, kar nedvomno pričuje o ustvarjalni moči ene in iste vere.

V teh okoliščinah se zastavljajo v pokoncilskem času tri vprašanja:

- kako preliti vero v krajevne kulture,
- kakšen naj bo odnos do drugih verstev in
- kako zagotavljati človekovo dostojanstvo in svobodo v posameznih družbeno-političnih sistemih.

Misijonska misel in dejavnost sta se zato osredotočila na ta pereča vprašanja tretjega sveta. Odgovor nanje lahko povzamemo v treh kategorijah: 1. **inkulturacija**, 2. **dialog z verstvi**, 3. **osvoboditev**. Čeprav ti trije procesi še zdaleč niso končani, pa se v Cerkvah tretjega sveta že sprašujejo, če res lahko razumemo poslanstvo Cerkve v teh okvirih.⁹ Ali se za tako razumljivim misijonskim poslanstvom ne skriva evropski pogled?

Ali ni namreč samo po sebi umevno, da pripadniki določene kulture, ki so evangelij sprejeli, izražajo svojo vero v simbolih in umetnosti, duhovnosti in obredih ter družbenih odnosih in strukturah lastne kulture? Ali ne kliče po inkulturaciji evangelija evropski »krščanski« svet, saj je moderna civilizacija brezbrizna do evangeljskih vrednot? Od molitvenega srečanja predstavnikov številnih verstev leta 1986 v Assisiju priznavamo tudi katoličani, bolj kot doslej, določeno vrednost drugim verstvom. Dialog med njimi ne poudarja le medsebojnega spoštovanja, ampak neko obče izkustvo Boga ter sodelovanje pri pospeševanju občečloveških vrednot. Osvoboditev pa vsebuje prednostno opredelitev za revne, povabilo k spreobrnjenju posameznikov in skupin ter spreminjanje krivičnih struktur. Čeprav se nam zdijo omenjene kategorije nadvse ustrezne v odnosu do neevropskih kultur in razmer, pa krajevne Cerkev v nekdanjih misijonih v njih vse težje prepoznavajo specifično poslanstvo Cerkve. Zanje je namreč inkulturacija proces, v katerem poskuša krajevna Cerkev biti, kar je po kulturni pripadnosti: slovenska, malgaška, korejska... Človek, ki pride od

drugod, bo seveda imel težave, saj se mora navaditi jezika, običajev, okolja... Toda to so njegove težave, ne pa težave krajevne Cerkve, za katero je inkulturacija nekaj naravnega. V odnosu do kulture je namreč vera »misijska«, kadar preroško povzdigne glas proti tistim kulturnim »vrednotam«, ki onemogočajo ali zavirajo človekov osebnostni in občestveni razvoj. Tako je npr. sv. Pavel govoril kot misijonar, ko je razglašal, da so v vstalem Kristusu vsi enaki, tako da ni več ne Juda ne Grka ne sužnja ne svobodnega ne moškega ne ženske. Toda ko je spodbujal sužnje, naj ubogajo svoje gospodarje, ali ko je prepovedal ženskam govoriti v cerkvi, pa je bil človek svojega časa, ne pa misijonar.

Tudi sožitje in dialog med religijami še nista sama po sebi »mision«. Nasprotno, to bi moral biti ustaljen način družbenega življenja. Tako živijo pluralne demokratične družbe. Verstva resnično opravljajo svoje poslanstvo, kadar opozarjajo druga drugo na svojo ozkost in neskladnost z božjim načrtom. Celo skupaj pa opravljajo misijonsko poslanstvo, kadar v družbi pospešujejo ali branijo temeljne skupne, človeške in duhovne vrednote.

Jezus je prišel osvobajati reveže in to nadaljuje Cerkev. Cilj njenih bojev na tem področju je pravičnost, ki jo je mogoče dosežati prek spreminjanja krivičnih struktur, pa naj bodo družbeno-ekonomske, politične, kulturne ali celo verske. Toda tistih struktur, ki porajajo strukturno zlo, ni mogoče spremeniti, če ne spremenimo ljudi, ki imajo od njih koristi. Šele ko se bodo ti spreobrnil, se bodo sesule tudi strukture, ki porajajo zlo. V takih okoliščinah pa lahko govorimo o »misijski« takrat, kadar gredo kristjani in Cerkev k tistim, ki imajo koristi od krivičnih in zatiralskih struktur, da bi jih spreobrnil k evangelijskim vrednotam.

Iz povedanega je mogoče sklepati, da v mladih Cerkvah razumejo misijonsko dejavnost ali evangelizacijo, poslanstvo Cerkve kot preroško. Kakor namreč prerok šiba v božjem imenu krivične razmere in se prizadeva za pravičnost, tako naj tudi misijonar razkrinkava korenine zla, ga odpravlja in nadomešča z dobrim. »Oznanjevanje evangelija je povezano z določeno situacijo in določenim zgodovinskim trenutkom. Dobra novica od Boga prihaja v nasprotju s slabo novico čisto določne situacije.«¹⁰ V genocidni vojni proti Hrvatom in Muslimanom v Bosni in Hercegovini so »dobra novica od Boga« npr. vsa prizadevanja za mir in pravičnost, ki so seveda v nasprotju s »slabo novico od Hudega«, s sebičnimi interesi nekaterih slojev srbskega naroda. Ob teh tragičnih dogodkih brez primere se lahko vprašamo, koliko so npr. posamezne Cerkve v službi sebičnih nacionalističnih interesov in so tako glasnice »slabe novice«, koliko pa opravljajo svoje misijonsko poslanstvo ali evangelizacijo, ko poskušajo zaščititi življenje in dostojanstvo vsake žrtve nasilja, ne glede na narodnost, prepričanje, leta in spol.

Poslanstvo Cerkve je klicati k spreobrnjenju v čisto doleženih razmerah. »Jezus je začel svoje poslanstvo s pozivom: 'Časi so se dopolnili in božje kraljestvo se je približalo. Spreobrnite se in verujte evangeliju.' Njegovo učenje in njegove prilike so spodbujale poslušalke in poslušalce, da so se odločili. Čudežev ni storil le iz usmiljenja, ampak so tudi simbolna dejanja, ob katerih so se ljudje spraševali o Jezusu in njegovem sporočilu. Evangelij je oznanjal ubogim, vendar je prav tako klical na odgovornost bogate,

modre in mogočne. Zato so ga tudi umorili. Znova bomo morali odkriti ta preroški dinamizem misijonskega poslanstva.«¹¹

3.2. Izzivi za preroško poslanstvo

Če se strinjamo s pojmovanjem poslanstva kot preroštva, ki ima svoje korenine v Jezusovem poslanstvu in nas nanj opozarjajo mlade Cerkve na nekdanjih misijonskih področjih, potem lahko čisto na kratko skiciramo tiste grešne razmere v svetu, ki zahtevajo preroško oznanjevanje evangelija. Zaradi preglednosti bomo še enkrat uporabili tri teme: kultura, religije in osvoboditev.

Kultura

Z vidika kulture stopajo pred oči trije problemi. 1. Kljub temu da smo vsi božji otroci, vlada v svetu in tudi Cerkvi *neenakopravnost*. Človek je še vedno manj vreden zaradi rase, kaste, spola, vere, barve... in mu odrekajo enake pravice z drugimi. 2. *Porabništvo* je postalo življenjski stil, ki spodkopava človeške in duhovne vrednote ter nemalokrat vodi v izgubo smisla življenja. 3. Huda konkurenca in alienacija vodita v *nasilje*. Človek uničuje sebe z mamili in drugega z zadoščanjem sebičnih užitkov. Kolektivno uničevanje, vojne, ne odnehajo; trgovina z orožjem cvete kot še nikoli. Naravno okolje je resno ogroženo.

Religije

Na religioznem področju se srečujemo z dvema usmeritvama: fundamentalizmom in kolektivizmom. 1. V fundamentalizmu¹² se zatekajo ljudje, ki iščejo varnost in smisel življenja v hitro se spreminjajoči družbi. Fundamentalizem spremljajo fanatizem, iracionalizem in netolerantnost. 2. Kolektivisti pa so prepričani, da izpovedovanje iste vere narekuje podobne politične in gospodarske cilje. Tako npr. naj bi bili vsi pravoslavni v Srbiji enotni glede nacionalističnih ciljev. Takšno gibanje vodi elita, ki zlorablja vero za oblastniške cilje, le da se ljudje tega ne zavedajo. Fundamentalizem in kolektivizem, ki sta v bistvu politična problema, je mogoče premagovati s pristno vero, ki je odprta za zgodovino, je v dialogu z verniki drugih verstev, se zaveda svojega preroškega poslanstva in priznava avtonomijo zemeljskih stvarnosti.

Osvoboditev

Pospeševanje pravičnosti je za Cerkev poseben izziv. Po eni strani namreč sodeluje v socialnem in političnem življenju družbe, po drugi strani pa se z nobeno družbo ne more istovetiti in ohranja do nje kritično razdaljo, da jo lahko kliče na odgovornost, kadar tako ali drugače krni človeka. 1. S svojo *prednostno opredelitvijo za revne* se je Cerkev odločno postavila na stran določenih družbenih slojev in zavzema temu primerna politična stališča. Vendar pa bi bilo njeno angažiranje za revne okrnjeno, če bi se omejevala le na ekonomsko področje, saj je npr. odrekanje dostojanstva in zanikanje svobode še bolj razčlovečujoče kot relativna revščina. Ljudje smo lahko sužnji na nešteto načinov tudi v demokratični družbi: sužnji ideologije,

birokracije, denarja, medijev... 2. Po drugi strani pa je Cerkev po svoje odmaknjena od sveta, saj se razume tudi kot *zakrament božjega kraljestva*. V prvih stoletjih so kristjani živeli v skupnostih, ki so bile v veliki meri pričevalske in preroške. Ko se je potem Cerkev preveč upodobila po svetni družbi, so poskušali biti takšne skupnosti menihi in redovniki. Vendar pa za večino kristjanov ne morejo biti ustrezen model, saj se redovniki in redovnice umaknejo iz sveta, še zlasti z zaobljubo čistosti. Več obetajo temeljna cerkvena občestva, ki so hkrati angažirana na vseh ključnih življenjskih področjih, obenem pa se njihov življenjski slog razlikuje od nekrščanskega ali tradicionalno krščanskega okolja. Občestveno pričevanje, ki ni omejeno le na redovne skupnosti, ampak zajema tudi laike, moške in ženske, samske in poročene, razodeva, da je preroška kritika upravičena, saj je dejansko mogoče ustvarjati drugačne medsebojne in družbene odnose, kakor pa so v navadi v določeni družbi. S tem postane preroštvo, t.j. poslanstvo Cerkve ali evangelizacija, verodostojno in se kaže kot realno in uresničljivo.

3.3. Kristjanke in kristjani v ljubezni za druge

Vse različne oblike krščanskega in cerkvenega življenja (laiki, redovniki in kleriki pa župnije, škofije, krajevne Cerkve in vsa vesoljna Cerkev) je mogoče celostno in ustrezno obravnavati le v okviru misijonskega poslanstva ali stalne evangelizacije, kolikor jo razumemo kot preroško dejavnost.

V okrožnici o Odrešenikovem poslanstvu beremo: »Delo za evangelizacijo, ki ga opravlja krščansko občestvo najprej na svojem območju in potem drugje kot deležnost pri vesoljnem misijonstvu, je najbolj jasno znamenje verske zrelosti. Potrebna je korenita sprememba miselnosti, da postanemo misijonarji, kar drži tako za posameznike kakor za skupnosti. Gospod kliče zmeraj, naj gremo iz sebe, naj delimo z drugimi dobrine, ki jih imamo, začeni pri najdragocenejši dobrini, ki je vera. V luči te misijonske dolžnosti bomo morali meriti vrednost cerkvenih organizacij, gibanj, župnij in apostolskih ustanov« (49).

V prid preroškemu pojmovanju poslanstva govori tudi dejstvo, da je ljubezen duša in gonilna sila vsega poslanstva Cerkve. Ljubezen je namreč »edino merilo, po katerem mora biti vse narejeno ali opuščeno, spremenjeno ali nespremenjeno. To načelo mora usmerjati vsako dejavnost in je cilj, h kateremu mora vse težiti. Kadar delujemo iz ljubezni ali kadar nas ljubezen navdihuje, ni nič škodljivo in je vse dobro« (OP 60).

V svetu, ki je bil razdeljen na krščanski in nekrščanski svet, razdalje med njima nepremostljive, Cerkev pa je bila vse preveč klerikalno urejena, laiki pač niso mogli živeti svoje vere »misijonsko«. Tako so vero živeli le tisti, ki so se za to specializirali: redovniki. Redovno življenje je namreč posebna oblika uresničevanja Jezusovega poslanstva na osebni in občestveni ravni ter je v službi misijonske t. j. poslanske Cerkve. Papež pravi v misijonski okrožnici: »Zgodovina potrjuje velike zasluge redovnih družin pri širjenju vere in pri ustanavljanju novih Cerkev: od starih samostanskih ustanov do srednjeveških redov, prav do modernih kongregacij« (OP 69). K temu, da so imeli pobudo in bili skoraj edini misijonarji prav redovniki, so v veliki meri pripomogle zgodovinske in civilizacijske razmere praktično od

velikih selitev narodov po padcu Rima do propada kolonij v šestdesetih letih našega stoletja.

Seveda pa to ne pomeni, da je redovno življenje boljše (ali slabše) od drugih oblik krščanskega življenja, pričevanja in uresničevanja poslanstva. Gotovo je bilo zaradi drugotnih razlogov najbolj primerno za širjenje evangelija in prvin božjega kraljestva med narodi, nikakor pa temu ne botrujejo verski razlogi. Las Casas se je tega zavedal in je želel, da bi evangelij oznanjali tudi verniki laiki. Svojo misel je oprl na Krizostoma: »Če pogan vidi, da si prizadet zaradi izgube časnih dobrin, ga boš pohujšal. Ti, ki si od svojih dedov prejel vero v Kristusa, zakaj ne delaš bolje, kakor delaš? Odgovoril boš: drugi, bolj popolni kot jaz, gredo v puščavo in tam živijo popolno življenje v samoti. Toda pogan ti bo odgovoril: 'Nobene potrebe ne vidim, da bi se zaprl v samoto.' Zato je treba, da ljudje dosežejo Kristusovo modrost med ljudmi. Želim, nadaljuje Krizostom, da bi bili vsi, možje in žene ter otroci, sposobni sprejeti to modrost. Kristus nam je naročil: 'Naj vaša luč sveti pred ljudmi', ne pa pred grmičevjem in v puščavah.«¹³

V novih okoliščinah smo vsi kristjani, tudi slovenski, pred novimi izzivi, kako naj na sebi lasten način uresničujemo zvestobo Kristusovemu poslanstvu v krajevnih Cerkvah in vsej vesoljni Cerkvi. V teh prizadevanjih nam lahko veliko pomagajo naše misijonarke in misijonarji, ki so v službi oddaljenim krajevnim Cerkvam na vseh celinah. Ravno dovolj so namreč oddaljeni, da nas lahko opozorijo na naše okostenelosti in medlost, obenem pa spodbujajo rast vsega tistega, kar je pri nas evangeljskega in tega – priznajmo brez lažne skromnosti – ni malo. Gotovo, potrebno bo veliko ustvarjalnosti, učljivosti in spreobračanja, na osebni in občestveni ravni. To je cena, ki jo mora plačati Jezusov poslanec – pa naj bo to vsa Cerkev ali redovna skupnost, laik ali redovnik, škofija, župnija ali temeljno cerkveno občestvo – da opravi svoje poslanstvo.

Povzetek: Drago Ocvirk, Od misijonstva k evangelizaciji

Misijonstvo, kot smo ga poznali do nedavnega, a še živi v naši zavesti, se je začelo z začetkom kolonialnih osvajanj in se je s koncem kolonializma tudi končalo. Že od začetka misijonskega modela evangelizacije se vsi niso strinjali s podrejanjem vere evropski miselnosti in strukturam (Matteo Ricci, Bartholome de Las Casas in drugi), a žanjejo sadove svojih naporov še le danes, ko razumemo in izvajamo Jezusovo poslanstvo v okviru vere v Sv. Trojico. V tej perspektivi tudi lažje odgovarjamo na izzive svojega časa. Krajevna Cerkev in vsi njeni člani, laiki, redovniki, kleriki, ne glede na spol, so poklicani, da živijo svojo vero »misijonsko«, ali bolje, podarjajoče. Tako razumljeno in živeto poslanstvo postaja preroško, ker odkriva korenine greha in si prizadeva, da bi jih odpravilo.

Summary: Drago Ocvirk, From Missions to Evangelization

The missions as we have known them until very recently and which still live in our consciousness began with colonization and also ended with the end of colonies. From the very beginning of the missionary model of evangelization, the subjugation of faith to European way of thought and structures was not approved by everybody

(e.g. Matteo Ricci, Bartholome de Las Casas etc.), yer their endeavours only bear fruit today when Jesus' mission is understood and carried out within the belief in the Holy Trinity. From this perspective it is easier to face the challenges of our times. Every local church as well as all its members, lay people, members of religious orders and clerics are invited to live their faith in a »missionary« or giving manner. If a calling is understood and lived in such a way, it becomes prophetic because it discovers the roots of sin and tries to remove them.

1 Glej Z. Šmitek, *Slovinci v misijonih*, v: *Slovenska Cerkev in misijoni*, Ljubljana, Medškofijski mis. svet, 1991, 13-37.

²Podatki so iz junija 1992, vendar se vsako leto nekoliko spremenijo, še zlasti pri laičkih misijonarkah in misijonarjih.

³Pri tem se opiram na koncilске dokumente, papeške spodbude in okrožnice, izjave krajevnih Cerkev in redovnih predstojnikov ter na prakso in spoznanja redovnic in redovnikov v misijonih.

⁴Jeseni 1992 izideta pri celjski Mohorjevi družbi v eni knjigi dve Las Casasovi deli: *Kratko poročilo o uničenju Indij (Amerike)* in *Le na en sam način lahko pravo vero razširimo po celem svetu*.

⁵Bartolome de Las Casas, *De'unique maniere d'évangéliser le monde entier*, Paris, Cerf, 1990, 108 – 109.

⁶B. de Las Casas, prav tam, 79.

⁷Tu seveda ne gre za tisto krivdo, ki so jo našemu ljudstvu podtikali komunisti, češ, vsi smo krivi za slab gospodarski položaj ali za povojne pomore pri nas. Te razmere so sad popolne neodgovornosti partijcev, ki so za svoje početje krivili nepartijce.

⁸E. Levinas, *Ethique et infini*, Paris, Fayard, 1982, 95.

⁹Na ta nov pogled opozarja indijski jezuit M. Amaladoss v članku *La mission: de Vatican II. a l'an 2000*, v: *Spiritus*, 118, 90 – 103. Tu na kratko povzemam nekaj njegovih misli.

¹⁰Citat iz dokumentov Misijonskega kongresa Svetovnega sveta Cerkva, ki je bil v Melbournu. Glej M. Amaladoss, prav tam, 95.

¹¹M. Amaladoss, prav tam, 96.

¹²Cerkev ima tudi pred očmi nevarnost fanatizma ali fundamentalizma tistih, ki verjamejo, da morejo v imenu neke navidezno znanstvene ali verske ideologije drugim ljudem vsiliti prepričanje o tem, kaj je resnica in kaj je dobro. Krščanska resnica ni takšna.» (Janez Pavel II., *Ob stoletnici*, 46)

¹³B. Las Casas, prav tam, 76 – 77.

Evharistija in evangelizacija*

Danes razumemo evangelizacijo kot komunikacijo vere v različnih okoliščinah in različnih kulturah. Evangelizacija je nadaljevanje krščanskega poslanstva, oznanjevanje veselega oznanila vsem ljudem o tem, da je enkratno Jezusovo zgodovinsko življenje odločilnega pomena za vse človeštvo. To pomeni torej, da je zgodovina odrešenja aktualna tudi danes. Toda kaj je ta zgodovina odrešenja? Kaj se tako odločilnega in pomembnega zgodi ljudem, ki slišijo za Jezusa Kristusa in se dajo krstiti? Za kakšno odrešenje in kakšno osvoboditev gre? Kje se to vidi in pozna?

Evharistija nedvomno sodi med tiste najodličnejše trenutke, kjer je mogoče videti, kaj se dogaja in uresničuje, ko 'oznanjamo Gospodovo smrt, slavimo njegovo vstajenje in pričakujemo njegov prihod v slavi'. Skratka, pri njej se spominjamo svojega Gospoda, se zavedamo njegove navzočnosti ter prinašamo v svet prvine upanja in odrešenja.

Ker pa evangelizacije ni mogoče uresničevati mimo okoliščin, v katerih ljudje živijo, se seveda takoj postavi vprašanje o odnosu med evharistijo in temi okoliščinami. Glede na to bo tudi evharistija bolj ali manj kraj dejanske evangelizacije in spodbuda za njo.

Pomembnost družbenih in kulturnih danosti

Evharistija se je izoblikovala v judovsko-grškem svetu¹ in je z njim tudi v današnji podobi bistveno zaznamovana. Naj bodo razlike med pravoslavniimi, protestanti in katoličani velike ali majhne, vse tri krščanske skupnosti so imele doslej skupno miselno in simbolno obzorje. Toda to obzorje se je od zadnje vojne sem korenito spremenilo. Po eni strani se je evropska civilizacija v celoti oddaljila od svoje preteklosti, po drugi strani pa so neevropske civilizacije dobile domovinsko pravico v katolištvu in protestantizmu, njihovi nosilci pa zahtevajo, da jim priznajo enako dostojanstvo kot evropski civilizaciji.

Z drugim vatikanskim koncilom, ki je bil izrazito pastoralno usmerjen, saj je prisluhnil ljudem ter skušal odgovoriti na njihova pričakovanja in hrepenenja, je katoliška Cerkev priznala odločilen pomen človekovega družbenega in kulturnega okolja pri evangelizaciji in pospeševanju odrešenja. S tem se je vključila v logiko inkarnacije in Samarijana, zapustila

pa logiko zanemarjanja tistega, kar je sploh pogoj za porajanje in rast človekove osebe.

Ta usmerjenost je sedaj splošno sprejeta v katoliški Cerkvi, zato ne mislim obravnavati odnosov med evharistijo in evangelizacijo zgolj načelno. Poleg tega bi s takim pristopom obšel resnične probleme, s katerimi se soočajo stare in mlade krajevne Cerkve v vesoljni Cerkvi. S tem ne mislim legitimirati posameznih praks, ampak le opozoriti, da so tudi te pomembne, ko gre za razumevanje evharistije in evangelizacije ter njunih odnosov.

V zvezi z različnimi civilizacijami, kjer se danes opravlja in uresničuje evangelizacija, bom nakazal nekatere probleme, ki se zaenkrat postavljajo predvsem katoličanom in protestantom, vplivajo pa že na obhajanje evharistije in njeno pojmovanje. Vse te spremembe bodo gotovo odmevale v nadaljnjem ekumenskem dialogu in jih ne bo več mogoče prezreti.

Različni družbeno-kulturni svetovi

V evropski civilizaciji je vse družbene plasti dokončno prežela sodobna racionalistično tehnična miselnost, ki je izrinila iz središča družbenega življenja vse, kar ni racionalno, učinkovito in uspešno. Ta usoda je doletela tudi krščanstvo v vseh njegovih konfesionalnih različicah.

Prodor sodobne miselnosti je bil na Zahodu drugačen kakor na Vzhodu. V tem delu Evrope je namreč komunizem ustvaril protimoderno in predzgodovinsko arhaično statično družbo z zaukazanim planiranim uniformiranim mišljenjem in delovanjem. Zaradi svoje ideološke omejenosti in globokega prezira do drugače mislečih je po eni strani kruto preganjal vero, zaradi svoje arhaičnosti pa je po drugi strani ustvaril ugodne pogoje za ohranjanje podedovanih izrazov vere ter tako dejansko preprečil vpliv sodobnosti na versko življenje. S tem je zavrl sekularizacijo in pomagal ohraniti tradicionalne izraze vere. Zdi se, da je to obdobje na Vzhodu končuje in da se bodo Cerkve tudi v tem delu sveta končno soočile s sodobnostjo.

Z vidika evangelizacije so torej kristjani v starih krščanskih deželah pred popolnoma novimi izzivi. Čeprav je v ozadju vsega sodobnost, pa so izzivi zelo močno zgodovinsko in krajevno zaznamovani, tako da ni mogoč en sam, obče veljaven pristop in odgovor. Sodobnost je osvojila mnoge krščanske etične vrednote, človekove pravice in socialno solidarnost npr. tako, da so postale splošne civilizacijske dobrine. Nič pa ne privlači naših sodobnikov obredna in simbolna dediščina krščanstva. Vse več je kristjanov brez Cerkve in brez obredja. Tako npr. izjavlja 80% Francozov, da so katoličani, evharistije pa se redno udeležuje le okrog 20%. Podobno je po drugih zahodnih « katoliških » deželah, malo bolje pa v nekdanjih socialističnih deželah.

Civilizacijske spremembe, ki so odtujile Cerkvi, njenemu obredju, simboliki in vplivu večino prebivalstva v evropsko-ameriškem svetu, so hud izziv za evangelizacijo. Poleg vprašanja, kakšno naj bo oznanjevanje v sodobni civilizaciji, se vse ostreje postavlja vprašanje, kakšna naj bo evharistija in kakšen je njen pomen za sodobnega človeka.

Isto vprašanje se zastavlja mladim Cerkvam v neevropskih civilizacijah. Pri njih je to vprašanje toliko bolj pereče, ker je krščanstvo uvoženo šele pred kratkim. S svojimi vrednotami, še zlasti pa z obredjem in simboliko je

tujek v teh neevropskih kulturah. Uvožene oblike evharistije v teh deželah so obenem trpek spomin na kolonizacijo in superiornost belega človeka. Osvobajajoča in odrešujoča Beseda je bila namreč v rokah močnih in sodelovanje pri evharistiji je bilo sodelovanje z roko, ki je zatirala lasten rod in kulturo.

Kamorkoli po svetu se ozremo, povsod se odpirajo novi problemi za evangelizacijo in seveda tudi za evharistijo, kolikor je resničen prostor, kjer vera klije, raste, deluje, proslavlja in upa.

Novi svetovi, novi odgovori

Zahodna tehnično-znanstvena civilizacija je po eni strani odpravila doslej prevladujoče in učinkovite simbolne izraze vere, po drugi strani pa je v zadnjih letih vzpodbudila nova duhovna iskanja na čustveni podlagi in hrepenenju po toplih občestvih, kjer bo dovolj prostora za posameznika. Vzporedno z novimi težnji so vzniknile manjše skupine vernih, ki v intimnem krogu obhajajo evharistijo. Žal nima v teh primerih evharistija največkrat nobene oznanjevalne razsežnosti, ampak le potrjuje in zadovoljuje skupinice, ne odpira pa jih navzven in ne vzpodbuja delitve vere. Govorimo lahko o evharistiji za osebno rabo. V tem kulturnem območju ostaja odprto vprašanje o tako oblikovani evharistiji, ki bi sodobnega človeka nagovorila, pritegnila, spreobrnila in poslala med ljudi.

Drugače je v socialističnih deželah. Tam se vera pogloblja in širi na dva načina. Romanja in veliki shodi so priložnost za utrjevanje vere in vztrajanje v preganjanju. Ob teh priložnostih sovpade evharistično slavlje z evangelizacijo. V marsikateri socialistični deželi pa obstaja tudi podtalna Cerkev. O njej sicer malo vemo, kar je razumljivo, vendar je tudi tam obhajanje evharistije osrednji evangelizacijski dogodek. Ker se ta Cerkev povsod krepi in število njenih članov raste, kot kažejo njihove vedno glasnejše in pogumnejše zahteve po svobodi vesti, mišljenja in vere, upravičeno sklepamo, da se je pri evharističnih slavjih izoblikovala močna zavest o prepotrebnih verski in moralni prenovi družbe. V tem zaprtem svetu so podedovani obredi in simboli še vedno učinkoviti, sposobni evangelizirati.

Latinska Amerika velja danes za najbolj katoliško celino; zgodovinsko in civilizacijsko spada v glavnem v evropsko sfero, politično in gospodarsko pa v tretji svet. Tu so posebne okoliščine, ki bistveno vplivajo na evangelizacijo in seveda tudi na razumevanje ter obhajanje evharistije.²

Zaradi silne revščine se sprašujejo, kako govoriti o Bogu Očetu vernim ljudem, ki živijo človeka nevedno življenje, so brez vsakršnih pravic in brez upanja na boljšo prihodnost. Kako govoriti o bratstvu, ko pa sta dve tretjini ljudi izkoriščanih in zatiranih? Kakšno upanje lahko da krščanstvo tem kristjanom? V zadnjih letih se je vse več kristjanov začelo združevati v občestva, kjer premišlujejo božjo besedo, analizirajo svoj položaj, si medsebojno pomagajo in poskušajo s skupnimi nenasilnimi akcijami premagati krivice in zatiranje. Ker primanjkuje duhovnikov, obhajajo evharistijo bolj poredko. Kadar pa jo, je to zanje trenutek, ko v spominu na križanega in vstalega najdejo dovolj razlogov za upanje in boj.

Delo za rast božjega kraljestva je tako na tej 'katoliški' celini tesno povezano z evharistijo in se pri njej navdihuje. Istočasno pa verni ustvar-

jalno oblikujejo evharistijo in ji dajo lasten pečat. Življenjska evharistija je vir evharističnega življenja in se med sabo spodbujata in določata.

Podobne probleme imajo črnci v ZDA in Južnoafriški republiki. Kako naj bomo kristjani bratje, ko pa so nas tisti, ki so nas naučili krščanskega bratstva, takoj tudi zaslužili? Kako naj skupaj slavimo Boga Očeta kot bratje, ko pa je povsod rasna, politična, socialna in ekonomska diskriminacija?

V Aziji, kjer so starodavne in bogate kulture, je le peščica kristjanov. Naj živijo v tej ali oni kulturi, vsi se sprašujejo, kakšen je pomen teh kultur in z njimi neločljivo povezanih velikih verstev v zgodovini odrešenja. Je lahko človek hindujski kristjan, ko pa je krščanstvo cepljeno na judovstvo? Kakšen smisel je imelo iskanje prednikov skozi tisočletja, če ni mogoče nadaljevati krščanstva v tej kulturni dediščini?

Inkultuirana evharistija

Kot že rečeno, se evharistija obhaja v vseh teh in še drugih različnih družbenih in kulturnih okoliščinah ter nanje vpliva, istočasno pa je pod njihovim vplivom. Le tako more biti namreč sad evangelizacije in njen pospeševatelj obenem. Takšno evharistijo lahko imenujemo inkultuirana evharistija.

Izraz inkulturacija se pojavi v misijonski misli v začetku sedemdesetih let, od 1977 dalje pa ga najdemo v uradnih cerkvenih dokumentih. Nandomestil je izraz prilagajanje (franc. adaptation, angl. accommodation), ki je bil v veljavi v petdesetih in šestdesetih letih. Prehod od enega pojma k drugemu razodeva velike miselne in praktične spremembe v cerkvenem pojmovanju kulture. Prilagajanje ima dva pomena. Prvi se nanaša na misijonarja. Ta se mora prilagoditi kulturi, kjer bo oznanjal evangelij. Sprejeti mora navade, oblačenje, pravila obnašanja idr. Drugi pomen se nanaša na vsebino evangelija. Ta je nespremenljiva, zato je ni mogoče prilagajati, pač pa jo je treba tako predstaviti, da bo za nekristjane privlačna in sprejemljiva. Liturgijo so npr. prilagodili tako, da so poleg domačega jezika sprejeli tudi domača oblačila in nekatere kretnje. Inkulturacija se razlikuje od prilagajanja prav v teh dveh pomenih. Ni namreč več delo misijonarja, ampak domače krajevne Cerkve.³ Njen cilj ni samo prevzemanje nebstvenih značilnosti določene kulture, marveč ustvarjanje nečesa novega v tisti kulturi. Tako obhajanje evharistije ne bo ponavljanje nečesa uvoženega in tujega, pač pa ustvarjanje novih oblik in izrazov vere v lastni kulturi. Temu se deloma že približuje zairski obred, ki je bil pred kratkim odobren.

Kljub jasnim načelom glede inkulturacije pa ta še vedno močno šepa. Razlogov za to je veliko, med najmanjšimi pa gotovo nista strah in nerazumevanje v osrednjih ustanovah katoliške Cerkve. Zakaj pravzaprav gre, bomo ponazorili z iskanji in razmišljanji v Afriki.

Evharistija je tesno povezana s kristjanovim življenjem, saj se v veri po njej prenavlja, povezana pa je tudi z njegovo kulturo. « Če bi bil Jezus rojen v središču črne Afrike, kjer ne rasteta ne žito ne trta, bi bila njegova izbira kruha in vina za evharistično materijo kaj malo pomenljiva za črnega Afričana. To pa zato, ker nimata ti dve materiji nič skupnega niti s kulturno dediščino niti z vsakdanjim življenjem Afričana. Evharistija je znamenje človekovega sodelovanja z Bogom, čeprav ima pobudo Bog. Človek prinaša namreč sad, pridelan 'v potu svojega obraza', sad svojega dela, da bi

označil odločilen trenutek posebne Kristusove navzočnosti, Bog pa človeka s svojo navzočnostjo spremeni in posveti. *Hvaljen Bog, Gospod veselja, po tvoji dobroti smo prejeli ta kruh, to vino, sad zemlje in dela človeških rok...* Toda za katere ljudi gre? Ali ni to posploševanje?«⁴ Dejansko bi morali izbrati sad darovalca, ki obhaja evharistijo, da bi mu resnično nekaj pomenil.

Pri evharistiji je treba spremeniti simbole, ne pa tisto, kar simbolizirajo. »Primer: križ lahko naredimo iz lesa ali kovine, iz srebra ali zlata itd. Pomembno je, da bo tak ali drugačen križ vedno pomenil Jezusovo smrt za človekovo odrešenje. To je tisto, kar imamo od krščanskega izročila in bo ostalo, dokler bodo kristjani na zemlji. Kar pa se tiče tvarnih prvin, so pač danosti, povezane s kulturnim okoljem, kjer je živel Jezus iz Nazareta, čeprav nekvašen kruh in vino nista bila izbrana slučajno, ampak zaradi njune simbolike v starozaveznem izročilu.«⁵

Kot obred pa je evharistija tudi v odnosu do človeka kot takega. Afričan vzpostavlja odnos med profanim in svetim, človekom in božanstvom z darovanjem živali. »Daritev, ki je ključ te tradicionalne religije, je molitev 'par excellence', ki se ji ni mogoče odpovedati, ne da bi močno ogrozili vezi med človekom in nevidnim, kajti kdor misli tu na darovanje, misli na kri, ki teče od zaklanih živali. «⁶ Afriški kristjani se težko rešijo te miselnosti, ki prežema njihovo kulturo. Vendar je treba priznati, da je sakralizacija žrtvene živali nekaj čisto drugega kot pa transsubstanciacija. Sakralizacija namreč ne spremeni bistva živali v bistvo božanskega.

Inkulturacijo je treba izpeljati do konca tudi v evharistiji. Ta je namreč predmet vere in pot, ki jo prehodi Afričan od sakralizacije do transsubstanciacije, je pot vere. »Zato lahko trdimo, da inkulturacija evharističnega obreda v afriškem okolju nikakor ne odpravlja vere črnega kristjana, ker bo transsubstanciacija vedno zahtevala vero. Ko bodo namreč v črni Afriki obhajali evharistijo s hlebci iz riža ali manioka, prosa ali sorga in z domačim vinom, bo moral imeti črni Afričan vero. Brez nje ne bi mogel sprejeti in izpovedovati, da bistvo hlebčka in vina prehaja v Kristusovo telo in kri. Še več, potrebna bo prav močna vera, kajti teološko-filozofski pojmi, s katerimi razlagajo transsubstanciacijo, so vsaj na religijskem področju tuji črno-afriški miselnosti.«⁷

Ob tem konkretnem primeru se jasno vidi, kakšne so razsežnosti evangelizacije, ki se uresničuje kot inkulturacija. Seveda pa inkulturacija ne velja le za črno celino, ampak za vse civilizacije in kulture, tudi naše. Pri tem je treba še upoštevati zgodovinskost civilizacij in kultur, ki se kaže v njihovem stalnem spreminjanju. Da bi evharistija bila resnično središče in vir krščanskega življenja ter gibalno evangelizacije, mora do konca slediti logiki inkulturacije, ki je v bistvo bolj razumljena logika inkarnacije.

Povzetek: Drago Ocvirk, Evharistija in evangelizacija.

V evharistiji se spominjamo svojega Gospoda, se zavedamo njegove navzočnosti ter prinašamo v svet upanje in odrešenje. Vendar pa se to dogajanje izraža drugače v različnih časih in krajih. Danes je to toliko bolj očitno v katoliški Cerkvi, ko krajevne Cerkve zunaj evropske civilizacije iščejo ustrezne načine, kako

obhajati evharistijo. Tudi obhajanje evharistije mora namreč do konca izpeljati logiko inkarnacije, da bi lahko bilo gibalo evangelizacije in središče kristjanovega življenja.

Summary: Drago Ocvirk, Eucharist and Evangelization.

In the Eucharist we remember our Lord, are aware of His presence and bring hope and salvation into the world. Yet these events are expressed differently in different places and at different times. Nowadays this can clearly be seen in the Catholic Church as local churches outside the European civilization are looking for appropriate ways of celebrating the Eucharist. Namely, the celebration of the Eucharist should carry through the logics of incarnation if it is to be the motive force of evangelization and the centre of Christian life.

* Predavanje na Medfakultetnem ekumenskem simpoziju v Djakovu 1988

¹ M. Macina, *Fonction liturgique et eschatologique de l'anamnèse eucharistique. Réexamen de la question à la lumière des Ecritures et des sources juives. Ephemerides liturgicae*, Roma, 1988, 1, 3-25.

² »Ne mislim več biti učitelj, zakaj en sam je Učitelj. Veliko bolj mislim, da bi bil z Učiteljevimi učenci ter poslušal Jezusa in njegovega Duha, pozoren z vsem občestvom, da bi zvedel, kaj pravita Jezus in Duh Cerkvi. V tem smislu je dobilo moje obhajanje evharistije in drugih zakramentov v mojem škofovskem življenju drugačno razsežnost. Skrivnost vere obhajam z občestvom tako, da se čimbolj vključim v njihovo življenje ter je tako vse to tudi obhajanje tega življenja. Liturgija je začela dobivati drugačno podobo.« Kardinal A. Lorscheider, *La redéfinition de la figure de l'évêque*, v: *Concilium* 196, 79.

³ »Nastanek afriškega, japonskega ali kitajskega krščanstva ne more biti delo tujih misijonarjev, marveč morajo same krajevne Cerkve - v Svetem Duhu - ustvariti različne zgodovinske podobe krščanstva.« C. Geffré, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, Cerf, 1983, 306.

⁴ E. Sambou, *L'eucharistie, une vie, une foi*, v: *Spiritus* 80, 310-311.

⁵ E. Sambou, prav tam 311.

⁶ E. Sambou, prav tam 313.

⁷ E. Sambou, prav tam 314.

Krst in krščansko poslanstvo*

Iz zgodovinske prakse zlahka razberemo, da sta za katoliško Cerkev krst in poslanstvo neločljivo povezana. Ta povezanost izhaja iz celotne velikonočne skrivnosti, najdemo pa jo tudi v Jezusovem naročilu: »Pojdite torej in naredite vse narode za moje učence. Krščujete jih v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha in učite jih spolnjevati vse, karkoli sem vam zapovedal« (Mt 28,19.20).

Namen poslanstva je oznanjevanje Kristusa, križanega, ki je Judom v spotiko, poganom nespamet, poklicanim pa božja moč in božja modrost (prim. 1 Kor 1,23.24). Kadar se človek po oznanjevanju sreča s Kristusom in mu pritrди, nujno spremeni svojo življenjsko usmeritev. Spreobrne se in vstopi v skupnost Kristusovih učencev. Spreobrnjenje, vstop v Cerkev in novo življenje so zaznamovani s krstom. S tem je dosežen namen poslanstva na partikularni ravni, ne pa na vesoljni. Zato krst obvezuje novega Kristusovega učenca, da vzame pot pod noge in gre oznanjat. Prejemnik evangelija postane s krstom njegov glasnik. Tako lahko strnemo pomemben vidik krstnega dogajanja v formulo: od poslanstva do krsta, od krsta do poslanstva. To dogajanje ima več etap, ki jih bom obravnaval s pametjo našega časa in osvetlil z lučjo vere. Ta namreč ne sveti danes nič manj močno kot v apostolskih časih ali pred drugim vaticanskim koncilom, saj so Oče, Sin in Sveti Duh na delu enako kot nekoč. Predstavil bom tri etape krstnega dogajanja: oznanjevanje, sprejemanje in poslanstvo. Obravnaval jih bom z vidika človeka, ki se danes odloči za krst.

1. Oznanjevanje

Katoličani v Sloveniji in Hrvaški (verjetno velja to nekoliko že tudi za pravoslavne v Srbiji, Črni gori in Makedoniji) smo do nedavnega rasli v enoviti kulturi, kjer sta bili vera in Cerkev sestavni del življenja in zato tudi domači. V tem svetu je (bil) krst redno dejanje, zaželeno in razumljeno, saj se je narod imel za katoliškega ali pravoslavnega. Ta svet danes naglo izginja in ga nadomešča pluralni svet, kjer vera in Cerkev nista več vsakdanji spremljevalki, tako da tudi krst ni več za številne ljudi potrebno in smiselno dejanje. Čeprav ljudje želijo krstiti otroke, marsikoga pri tem ne

vodi več vera in krst tudi ni več izhodišče verskega življenja in poslanstva, marveč običaji na ravni folkore ali uvajalnih obredov. Ali je tak krst še zakrament vere? Tudi pri nas se vse bolj kaže potreba po temeljiti pripravi na krst. Dejansko je potrebna evangelizacija prosilcev za krst, pa naj bodo to starši za svoje otroke ali odrasli zase.

Cerkev na Zahodu, ki je doživela podoben razvoj pred nami, opušča tradicionalno pripravo na krst odraslih, ko je šlo le za uvajanje v že obstoječe občestvo, ker se pripravniki na krst le stežka vživljajo v ustaljena občestva in jih moti rutinska vera od rojstva krščenih. Zato ustanavljajo nova občestva iz ljudi, ki se skupaj pripravljajo na krst. Kot je v pluralni družbi krst vse bolj sad oznanjevanja in človekove zavestne odločitve, tako je tudi v deželah mlajših Cerkva. Tam domači kler in misijonarji skopo odmerjajo krstno milost, saj opažajo, da motivi za krst ne izvirajo vedno iz vere v velikonočno skrivnost.

Naj se torej verniki obrnemo kamor koli, povsod opažamo potrebo po dejavnem krščanskem poslanstvu, po katerem pride veselo oznanilo do ušes sodobnikov. Ti ne morejo srečati Kristusa, če jim ga nihče ne predstavi. Nekdo jih mora seznaniti z njim.

2. Sprejemanje

Toda srečanje z Jezusom in poznanstvo z njim ima še drugo plat. V tem srečanju mora biti namreč človek navzoč in dejaven z vsem svojim bitjem, biti za Jezusa dojemljiv in sprejemljiv. Človek ni objekt v tem srečanju kot tudi v krstu ne, ampak subjekt, sodelavec, sogovornik, brez katerega bi bil Jezus še naprej neznanec, krst pa neučinkovit. Klasično rečeno, milost ne bi obrodila sadov. Človek, ki je nagovorjen, ima moč, da odgovori ali pa ne. Od njegove sprejemljivosti ali odklonilnosti je odvisna poslančeva moč.

Kadar človek prisluhne in odgovori poslancu, se obrne od sebe, se spreobrne in zavestno ter hote stopi v komunikacijo. Šele po tej odločitvi bo oznanjevanje rodovitno, človek pa se bo srečal z Jezusom in mu sledil. Ta pot pa se bo preverila in potrdila v zakramentu krsta. Ko človek zaprosi zanj, ga Jezus vprašuje, kot je Zebedejeva sinova: »Ne vesta, kaj prosita. Ali moreta piti kelih, ki ga pijem jaz, ali biti krščena s krstom, s katerim sem krščen jaz?« (Mr 10,38). Človek postane namreč s krstom božji posinovljenec in sodedič kraljestva, zato je razumljivo, da bo to dosegel le tako, kot Sin Prvorojenec. Zaradi tega Pavel, misijonar med apostoli, uči, da je Jezusova smrt temelj krščanskega krsta: »Ali mar ne veste, da smo bili vsi, ki smo bili krščeni v Jezusa Kristusa, 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« (prim. Rim 6,3,4). Gibalo takega življenja pa je Sveti Duh, ki ga s krstom sprejmemo (prim. Jn 3,5; 1 Kor 6,11): Bog »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 v Svetem Duhu« (Tit 3,5).

Kadar torej z vero odgovorimo poslančevemu oznanjevanju, smo ga sprejeli in prek njega tudi Jezusa Kristusa. Vse to se dogaja v Svetem Duhu, ki je vez edinosti med Očetom in Sinom po eni strani ter ljudi med sabo in z Bogom po drugi. Novo življenje v Svetem Duhu ima različne razsežnosti. Simbol apostolov, ki je nastal v zvezi s krstnim bogoslužjem, omenja

sledeče: sveta katoliška Cerkev, občestvo svetnikov, odpušcanje grehov, vstajenje mesa in večno življenje. Krščenec se tako vključi v skupnost, kjer vladajo novi odnosi, in je življenje odprto v brezbrežno prihodnost. Pravilo, po katerem se to novo življenje odvija, pa je Jezus Kristus, njegovo življenje, smrt in vstajenje. Od tod seveda izvira tudi tretja stopnja krstnega dogajanja, kadar ga obravnavamo z vidika krščenca, tj. poslanstvo.

3. Poslanstvo

Novi odnosi, ki jih človek zaživi v občestvu vernih, ne veljajo samo za člane Cerkve, marveč tudi v odnosu do vseh drugih in drugačnih. Za krščenca in njegovo Cerkev velja namreč, da sta po krstu umrla sebi in živita novo življenje za druge.

Cerkev kot občestvo krščenih mora usklajevati svoje odnose z drugimi, posamezniki, narodi, religijami..., v skladu s svojo vero in krstom v Jezusa Kristusa. Le tako more namreč biti Cerkev »nekak zakrament, to je znamenje in orodje za notranjo zvezo z Bogom in za edinost vsega človeškega rodu« (C 1) ali vesoljni zakrament odrešenja, ki ga Bog pošilja narodom (prim. M 1). Pod vodstvom Svetega Duha in po zgledu božjega Sina je tudi Cerkev občestvo za druge in je zato »po svoji naravi 'misijonarska'« (M 2).

Njeno »misijonarjenje« pa ne more sloneti ne na (vojaški ali politični) moči, kot se je to kdaj v zgodovini tudi dogajalo, ne na metodah sodobnega propagandnega stroja, kot ga uporabljajo ideologije ali ekonomija, za katere je človek le možni sovražnik ali možni odjemalec. Zato koncil opominja, da »Cerkev strogo prepoveduje, da bi koga k sprejemu vere silili ali pri tem z neprimernimi sredstvi naj vplivali ali ga privabljali« (M 13). Cerkev opravlja svoje odrešensko poslanstvo le, kolikor obravnava človeka kot osebo in ga vabi, kot pravi koncil, »z zglednim življenjem in z oznanjevanjem, z zakramenti in drugimi sredstvi milosti. (...) Zato mora Cerkev pod vodstvom Svetega Duha hoditi po isti poti, po kateri je hodil Kristus, namreč po poti uboštva, pokorščine, služenja in žrtvovanja samega sebe do smrti, iz katere je s svojim vstajenjem izšel kot zmagovalec« (M5).

Nič drugače ni s človekom, ki se je po krstu vključil v Kristusovo telo. Ista Moč ga vodi in isti Zgled obvezuje, da se tudi on nesebično posveti drugim in drugačnim. Niso poslani le nekateri, marveč vsi krščeni. Če to ni bilo vedno jasno in razvidno v življenju Cerkve v 'krščanskem svetu', ko so bili drugi in drugačni daleč, se v pluralnem svetu 'misijonske' narave krsta še kako zavedamo. Tako pravi koncil: »Kajti kristjani, naj živijo kjerkoli, morajo z življenjskim zgledom in s pričevanjem besede tako razodevati novega človeka, ki so ga oblekli s krstom, in moč Svetega Duha, ki jih je okreplil z birmo, da bodo drugi ljudje videli njihova dobra dela in slavili Očeta ter popolneje dojemali resnični smisel človeškega življenja in vseobsegajočo vez človeškega občestva« (M 11).

Toda naj nam je danes še tako jasno, da se krst in poslanstvo vključujeta, smo kristjani, kot Cerkev in kot posamezniki, pred skorajda nerešljivimi izzivi modernega sveta, ki nam kaže tako različne in velikokrat nerazumljive obraze. Kako naj v njem uresničujemo poslanstvo, da bi vzbudilo vero, ki se prečiščuje in potrjuje v krstu, in kako naj živimo krst, da bomo v Kristusu umirali sebi in živeli za druge in drugačne?

To vesoljno vprašanje je še kako aktualno in usodno za vse nas, ki smo krščeni in za naše različne Cerkve, ki živimo skupaj, naj to hočemo ali ne. Resničnost našega krsta in verodostojnost našega poslanstva se bosta pač merili po našem (osebni in cerkveni) deležu pri premagovanju sporov in sovraštva ter pripravljenosti, da si podamo roke in sodelujemo pri tako pomembni stvari kot je mirno sožitje v spoštovanju različnosti. Prepričan sem, da bomo v nasprotnem primeru zatajili svoj krst in izdali svoje poslanstvo. Upam, da bo v nas in v naših Cerkvah zmagoval Kristus, v katerega smo krščeni, in govoril Sveti Duh, ki smo ga pri krstu prejeli. Mislim, da bomo tako opravili krščansko poslanstvo v času in prostoru, ki nam ju je podaril Bog.

Povzetek: Drago Ocvirk, Krst in krščansko poslanstvo.

Enega od pomembnih vidikov krstnega dogajanja lahko strnemo v formulo: od poslanstva do krsta, od krsta do poslanstva. Prvo dejanje tega dogajanja je oznanjevanje, po katerem ljudje slišijo evangelij. V drugem dejanju se zanj odločajo, ko se zavestno in svobodno spreobrnejo, da bi s krstom sprejeli vero in se vključili v Cerkev. V tretjem dejanju krstnega dogajanja posreduje človek vero, ki jo je prejel, tistim, ki je še nimajo. Vse to se dogaja v Cerкви in v Svetem duhu.

Summary: Drago Ocvirk, Baptism and Christian Calling.

One of important aspects of baptismal event can be expressed by the following formula: from calling to baptism, from baptism to calling. The first act is preaching, where people hear the Gospel. In the second act they decide in favour of the Gospel when they are consciously and freely converted to accept faith by baptism and to become members of the Church. In the third act of baptismal event, a person conveys the faith he has received to those who do not have it yet. All this takes place in the Church and in the Holy Spirit.

*Predavanje na Medteološkem ekumenskem simpoziju v Beogradu 1990.

Jurij Snoj

Antifonal iz Kranja: Uvod v oblikoslovno razčlenitev

Ob petstoletnici rokopisa

Nadžkofijski arhiv v Ljubljani hrani pod signaturama Rkp 17 in Rkp 18 rokopisni antifonal velikega formata v dveh knjigah. Iz eksplicita prve knjige je razvidno, da je bila ta dokončana 17. avgusta 1491 in da jo je spisal loannes von Werd de Augusta, katerega delo je, po rokopisu sodeč, tudi druga knjiga. Obrabljenost rokopisa in številni robni zapisi, domala vsi liturgične vsebine, pričajo, da se je rokopis dejansko rabil, najbrž kot velika korna knjiga, iz katere je naenkrat pelo več pevcev. Robni zapisi so domnevno precej mlajši kot osnovni zapis, kar pomeni, da se je rokopis uporabljal tudi preko časovne meje tridentinskih reform, s katerimi se je v drugi polovici 16. stol. v zahodnokrščanski liturgiji in liturgični monodiji končalo srednjeveško izročilo. Vpisa dveh slovenskih imen ob letnici 1609¹ pričata, da je bil rokopis v tem času v slovenskem narodnostnem okolju, v kranjski župnijski knjižnici, kjer se je ohranilo precejšnje število srednjeveških rokopisov, pa je bil vsaj že v drugi polovici prejšnjega stoletja.² Brez posebnih liturgičnozgodovinskih raziskav je očitno, da je v njem prisotni liturgični red v večji ali manjši meri liturgični red oglejske cerkve, kar kaže, da je bil rokopis izdelan za eno od cerkva v oglejskem patriarhatu; v sanktoralu rokopisa so namreč izrazito oglejski godovi: Pavlin, Hilarij in Tacijan, Kanciji, ki jim je med drugimi posvečena tudi kranjska župnijska cerkev, Mohor in Fortunat. Rokopis je pisan v končni razvojni stopnji gotske notacije, kakršna je tudi v mnogih drugih sočasnih v Ljubljani hranjenih glasbenih virih in kakršna je bila v južnonemškem prostoru tistega časa običajna. Notacijska znamenja so zapisana v črtovje štirih rdečih črt s c ali f-ključi, višine tonov oz. intervali so nedvoumno zapisani.³

Rokopis, ki vsebuje v prvem delu 248 in v drugem 236 pergamentnih folijev, je eden od mnogih srednjeveških spomenikov gregorijanskega koral oz. srednjeveške liturgične monodije. Kot antifonal vsebuje določen del sestavin oficijske liturgije⁴: prvenstveno je v njem zapisano tisto, kar je v oficijski liturgiji namenjeno glasbenemu zboru in se menja od dne do dne, to je ves izraziteje glasbeni del oficijskega proprija; njegova vsebina je torej oficijski del koralnega repertoarja, kolikršen in kakršen je bil potreben

za celoletni oficijski cikel na določenem mestu. Glasbeni zapis je bistvena vsebinska sestavina rokopisa.

Tako kot domala vsak srednjeveški koralni rokopis je tudi ta nastal kot prepis iz ene, verjetneje pa več predlog in v njem skoraj gotovo ni nobene liturgično-glasbene enote, ki je ne bi bilo mogoče najti tudi v večini, v mnogih ali pa vsaj v nekaterih drugih istovrstnih rokopisih. Vendar je bil narejen za določeno lokacijo, kar v času pred poskusom poenotenja liturgije konec 16. stol. pomeni, da vsebuje ali upošteva njen liturgični red in navade oz. liturgični red določenega okolja. Ta je najprej v koledarju, to je v obstoju oz. neobstoju ter hierarhiziranju posamičnih zlasti sanktoralnih praznikov; v dejanski podobi liturgije določenega dne, ki je lahko v enem liturgičnem izročilu drugačna kot v drugem, in sicer v razporeditvi posamičnih liturgično-glasbenih enot, v določeni meri v njihovem izboru, delno pa lahko tudi v obliki delov dnevnega liturgičnega ciklusa. Končno imajo dejanske liturgično-glasbene enote, mestoma neenake že v starejših, še bolj pa v pozno-srednjeveških koralnih rokopisih, v vsakem in tako tudi v obravnavanem rokopisu določeno podobo, ki je od enega rokopisa do drugega oz. od ene skupine rokopisov do druge v posamičnostih lahko različna. Če ob vsem tem upoštevamo še notacijsko razvejanost srednjeveškega koralnega pismenstva, najbrž ni dveh enakih rokopisov; vsak je enakoveljavno izhodišče raziskovanja in katerikoli zapis v kateremkoli rokopisu je vedno mogoče primerjati z drugimi, ugotavljati enakosti in meriti medsebojno oddaljenost.

Kot omenjeno, vsebuje antifonal kot tip liturgične in glasbene knjige le del sestavin oficijske liturgije; ostale so bile zapisane v drugih rokopisih. Tako je popolno podobo tiste celote, celoletnega oficijskega ciklusa, katere del je zapisan v antifonalu, možno sestaviti in določiti šele iz več vsebinsko dopolnjujočih se in isto celoto sestavljajočih rokopisov. Vendar antifonali niso bil namenjeni le golemu zapisu določenega dela oficijskih sestavin, pač pa je bila v njih podana in določena tudi njihova razporeditev, mesto njihovega dejanskega nastopa ali pojavljanja v liturgičnem letnem ciklusu: posamične vsebinske enote si v antifonalu sledijo načeloma tako, kot se pojavljajo v dejanski liturgiji, kar pomeni, da je bil rokopis, ki se je uporabljal, predvidoma enkrat na leto prebran.

V obravnavanem antifonalu kot tudi v drugih spremljajo posamične liturgično-glasbene enote, pisane s črnilom, z rdečilom pisana besedila ali besede, takoimenovane rubrike, ki naslavljajo posamične dni oz. praznike liturgičnega leta, dele dnevnega ciklusa, posamične liturgično-glasbene enote ali pa predpisujejo ali omejujejo njihovo nadaljnje nastopanje. Poleg popolnih zapisov so mnoge vsebinske enote navedene v rokopisu le z začetnimi besedami, največkrat brez glasbenega zapisa. Ti navedki so bodisi znotraj rubrik, kjer so pisani s črnilom, vendar z manjšimi črkami, vedno brez glasbenega zapisa, ali pa so pisani z večjimi črnimi črkami pod glasbeno črtovje, v katerem je pogosto tudi ustrezn glasbeni zapis. Z začetnimi besedami označene enote je bilo za dejansko izvedbo treba poiskati na drugem mestu rokopisa, kjer so bile zapisane v celoti, ali pa v drugem rokopisu: psalme v psalterju, himnuse v himnarju itd. Med njimi so namreč tudi take sestavine, ki so bile - skladno z omenjeno razdelitvijo vsebine letnega ciklusa na več knjig - zapisane v drugih ustreznih rokopisih

in med temi so tudi take, ki niti niso bile namenjene glasbenemu zboru in so v rubrikah navedene le sklicevalno ali opisno.

Osnovni in izhodiščni pojem, znotraj katerega je torej mogoče brati, razumeti in obravnavati vsebino vsakega antifonala, je letni cikeloficijske liturgije. Tega bi bilo mogoče opisati tudi kot zaporedje tisočev liturgično-glasbenih enot, ki pripadajo približno ducatu različnih liturgičnih in glasbenih oblik in nastopajo ali se pojavljajo v določenem redu, vedno kot sestavine posamičnih delov dnevnega oficijskega ciklusa. Vsebinsko obravnavanega rokopisa je glede na to možno definirati kot množico vseh liturgično-glasbenih enot, ki so kot sestavine letnega oficijskega ciklusa v rokopisu bodisi v celoti zapisane ali pa samo navedene z začetnimi besedami.

Ta predstavitev, ki ima težišče predvsem na prikazu enega od možnih pristopov pri obravnavanju liturgičnih in glasbenih rokopisov, nastalega ob branju kranjskega antifonala, skuša odgovoriti na osnovna vprašanja v zvezi s tako določeno vsebino imenovanega rokopisa: koliko je v rokopisu liturgično-glasbenih enot kot sestavin letnega oficijskega ciklusa in kaj so te po svoji obliki; kakšne vloge imajo znotraj dnevnega liturgičnega ciklusa; koliko je med njimi različnih in koliko se jih v rokopisu ponavlja: kolikšen je torej vsebinsko različen repertoar rokopisa; koliko liturgično-glasbenih enot je zapisanih v celoti in koliko je podanih le citatno, z besedilnim začetkom: kolikšen je torej v rokopisu dejansko zapisan repertoar; in slednjič, kaj od vsega tega ima tudi glasbeni zapis, kolikšen je glasbeni repertoar rokopisa in kakšna je znotraj posameznih oblikovnih skupin njegova temeljna modalna pripadnost. Z drugega vidika bi lahko ta vprašanja izrazili tudi takole: kakšno podobo kaže rokopis, če njegovo vsebino - množico v njem v celoti zapisanih ali samo navedenih enot letnega oficijskega ciklusa - določimo oblikovno, ugotovimo vloge posamičnih oblik v liturgiji dnevnega ciklusa; izločimo tisto, kar je v rokopisu zapisano večkrat in določimo tako repertoar rokopisa neglede na liturgično vlogo posamičnih enot; odštejemo tisto, kar v rokopisu ni zapisano v celoti in določimo tako v rokopisu dejansko prisotni repertoar; in končno navedemo, kaj od vsega ima tudi glasbeni zapis, se pravi določimo glasbeni korpus rokopisa in podamo njegovo osnovno modalno razčlenitev.⁵

A preden se lotimo dejanskega pregleda tako razumljene vsebine rokopisa, je treba natančneje določiti, kaj naj velja kot liturgično-glasbena enota. Da bi bila vsebina rokopisa pripravljena za oblikoslovno obravnavo, jo je treba razstaviti na najmanjše možne, vendar oblikovno še samostojne sestavine. To pomeni, da morajo za osnovne vsebinske in oblikovne enote rokopisa veljati poleg ustaljenih liturgičnih in koralnih oblik tudi njihovi oblikovno v omejenem smislu samostojni deli, katerih glasbena podoba narekuje v oblikoslovju samostojno in ločeno obravnavo: psalmi v antifonalni psalmodiji, rezponzorijski, antifonalni, gradualni verzi ter tropi.⁶

Tako določenih enot je v rokopisu 6797.⁷ Oglejmo si, katere liturgično-glasbene oblike so v tem obsežnem repertoarju prisotne, kakšna je torej njegova osnovna oblikoslovna razčlenitev. V navedenem številu je 2764 antifon, 29 antifonalnih verzov, 122 invitorijev, 800 psalmov, 20 kantikov, 1282 rezponzorijev, 1249 rezponzorijskih verzov, 9 rezponzorijskih tropov, 91 kratkih rezponzorijev, 110 himnusov, 264 verzikljev, 9 kapitljev, 10 oracij,

6 aleluj, 7 gradualov, 6 gradualnih verzov, 3 sekvence, 2 Deus in adjutorium, 4 Benedicamus Domino, 7 Te Deum laudamus, 2 Kyrie eleison ter Genealogija. V teh številih so zajete vse liturgično-glasbene enote, ki so v rokopisu navedene kot sestavni del izhodiščnega pojma, liturgičnega letnega ciklusa, neglede na to, ali so zapisane v celoti ali ne, ali imajo glasbeni zapis ali pa so brez njega, in neglede na to, ali so zapisane prvič ali pa gre za dvojnice ter nadaljnje večkratne zapise.

Naslednje vprašanje v zvezi z liturgično-glasbenimi enotami, zapisanimi v rokopisu, je njihovo razmerje do osnovnega in najširšega pojma, na ozadju katerega jih je možno razumeti, to je, do letnega oficijskega ciklusa. Letni oficijski cikel sestoji iz oficijske liturgije posamičnih praznikov oz. dni, ki je sestavljena iz načeloma vedno istega niza obredov, ki imajo enako oz. nekoliko spremenljivo obliko; to obliko izpolnjujejo dejanske liturgično-glasbene enote, kot so za vsak dan, skupine dni ali obdobja zapisane in določene v ustreznih knjigah, med drugim v antifonalu. To pomeni, da ima katerakoli v obravnavanem rokopisu zapisana ali navedena liturgično-glasbena enota svoje mesto in je možna le kot sestavina enega od delov dnevnega ciklusa, v katerem ima točno določeno vlogo, čeprav ta iz rokopisa ni vedno enoumno razvidna. Poznavanje in obvladanje vsebine katerekakoli koralnega rokopisa ni možno brez poznavanja vlog vseh njegovih enot, to je brez določitve njihovega mesta v liturgiji dnevnega in letnega ciklusa, saj je liturgično-glasbene enote možno brati in razumevati le v medsebojno soodvisnem sosledju, kot sestavne dele liturgije. Oglejmo si, v kakšnih vlogah se posamične navedene oblike pojavljajo v dnevnem oficijskem ciklusu in sestavimo njegovo podobo, kot se kaže iz obravnavanega rokopisa. Ta podoba seveda ne more biti popolna, ker bi bili za to potrebni še drugi oficijski rokopisi, ki za antifonal iz Kranja še niso ugotovljeni oziroma so izgubljeni. Ker so verzi velikih responsorijev, gradualni verzi, verzi antifon in responsorijski tropi - vseh teh enot je 1293 - vedno le sestavine drugih oblik, jih pri tem pregledu ni potrebno upoštevati in za nameravano razporeditev ostanejo 5504 enote.

Začnimo pregled s psalmi, to je tisto sestavino, katere branje je osnovni akt oficijske liturgije. Psalmi, ki so v rokopisu vedno zapisani le z začetnimi besedami,⁸ se pojavljajo kot prvi, drugi, tretji psalm v prvem, drugem ali tretjem nokturnu jutranjic, v primerih, ko imajo jutranjice en sam nokturn, pa kot prvi do tretji ali prvi do šesti psalm v tem; nadalje kot prvi, drugi, tretji in peti psalm v hvalnicah, kot prvi do peti v večernicah. V vseh teh primerih nastopajo psalmi vedno z antifono, ki uokvirja psalmodično recitacijo. Na četrtem mestu v hvalnicah je namesto psalma kantik in vsi v rokopisu navedeni kantiki so le na tem mestu. Psalm 94, Venite exultemus, ima v rokopisu običajno vlogo, in sicer se pojavlja kot invitatorijalni psalm pred prvim nokturnom jutranjic, vedno z invitatorijalno antifono. Edina izjema je v trikraljevskem oficiju, kjer je psalm 94 drugi psalm v drugem nokturnu, z antifono, tako kot vsi psalmi v nokturnih. Poleg običajne je imel psalm 94 to vlogo v mnogih liturgičnih izročilih dobe.

Direktne psalmodije, se pravi samega psalma brez antifone v rokopisu ni. To pomeni, da so na vseh navedenih mestih tudi antifone, druga od obeh sestavin antifonalne psalmodije, ob psalmu 94 v njegovi osnovni vlogi pa invitatorijalna antifona ali invitatorij. Večkrat je v nokturnu, bodisi da je ta en sam ali pa so trije, ena sama antifona, ki tako uokvirja ne enega,

ampak tri psalme; podobno je nekajkrat tudi v hvalnicah in večernicah, kjer je na mestu petih antifon ena sama, ki uokvirja pet psalmov oz. v hvalnicah štiri psalme in kantik. Antifone pa so v rokopisu še na drugih mestih: v štirih tako imenovanih dnevnih urah, ad primam, ad tertiam, ad sextam in ad nonam ter v sklepnicah; nadalje ob treh novozaveznih kantikih: kantiku Benedictus ob koncu hvalnic, kantiku Magnificat ob koncu večernic in kantiku Nunc dimittis ob koncu sklepnic. Kot običajno je na teh mestih vsakič le po ena antifona, ki uokvirja psalmodično recitacijo enega, več psalmov ali kantika. Gre torej za antifonalno psalmodijo, ki je v tem pregledu omenjena pri antifonah zato, ker novozavezni kantiki in psalmi dnevnih ur ter sklepnic v rokopisu niso nikdar navedeni; bili so stalnice, ki jih ni bilo potrebno posebej navajati. Vsi trije novozavezni kantiki so v rokopisu sicer rubrikalno pogosto omenjeni, a rubrikalne omembe, pisane z rdečilom, v tem pregledu niso upoštevane kot vsebinske enote. Nadalje so nekatere antifone označene kot »ad suffragia«; gre za občasni dodatek hvalnicam in večernicam, ki sestoji med drugim iz ene ali nekaj antifon.

Oglejmo si, na katerih mestih se pojavlja druga po številu najobsežnejša oblikovna skupina rokopisa, responsoriji. V vsakem od jutranjičnih nokturnov, bodisi da je nokturn en sam ali pa so trije, so po psalmih z antifonami trije responsoriji. Tu sledijo posamičnim lekcijam, ki se v antifonalih navadno niso navajale, saj jih ni izvajal glasbeni zbor. Na treh mestih je responsorij naveden kot edini responsorij dneva, vendar je skoraj gotovo tudi tu mišljen v sklopu dveh drugih, prevzetih najbrž iz predhodne nedelje. Responsorij je nadalje v nekaterih večernicah, in sicer po peterih psalmih z antifonami in pred kantikom, štirikrat je zapisan tudi v sklepnicah, prav tako pred antifono h kantiku. Tu se pojavi tudi kratki responsorij, katerega mesto je sicer v dnevnih urah od ad primam do ad nonam po antifoni; nekajkrat pa se v dnevnih urah namesto kratkega responsorija pojavi veliki responsorij, sicer imenovan samo responsorij. Ob teh zamenjavah velja opozoriti, da strogo ločevanje med velikimi in kratkimi responsoriji v rokopisu najbrž ni strogo izpeljano in da je v mejnih primerih težko določiti, za katero od obeh sorodnih oblik gre. Če odloča o obliki le vloga, so vsi responsoriji dnevnih ur in sklepnic kratki, če pa so za ločevanje obeh oblik odločilne oblikovne in stilne lastnosti, pripadajo morda tudi nekateri jutranjičnih ali večerničnih responsorijev zvrsti kratkega responsorija, nekateri responsoriji dnevnih ur in sklepnic pa - kot navedeno - zvrsti velikega responsorija. Enkrat samkrat se responsorij pojavi tudi »ad suffragia«, in sicer pred antifono.

Himnusi so v rokopisu na četrterih mestih: v hvalnicah po psalmih, a pred antifono h kantiku; ad primam pred antifono, se pravi na začetku; v večernicah po responsoriju oz. po psalmih, če responsorija ni; v sklepnicah po responsoriju oz. po antifoni k psalmom, a pred antifono h kantiku. V hvalnicah, večernicah in sklepnicah sledi himnusu verzikelj, ki je še v nokturnih po psalmih z antifonami, na samem začetku hvalnic, po kratkem responsoriju v vsaki od dnevnih ur ter v suffragia po antifoni.

Navedimo še mesta drugih v rokopisu prisotnih oficijskih sestavin. Kapitelj je v dnevnih urah tik pred kratkim responsorijem ter v večernicah po psalmih, a pred responsorijem oz. pred himnusom, če responsorija ni. Mesto oracij je po kantiku hvalnic in večernic, v suffragia po verziklju, enkrat pa je oracija navedena tudi za ad tertiam; njen položaj iz

vpisa ni razviden, a tudi v dnevnikih urah je oracija na koncu. Te Deum laudamus je po zadnjem rezponzoriju jutranjic, to je po devetem ali tretjem. Deus in adjutorium, s katerim se največkrat začne vsak del dnevnega ciklusa, je naveden enkrat za začetek hvalnic in enkrat za začetek večernic.

Iz navedenih mest je mogoče sestaviti tole obliko dnevnega oficijskega ciklusa: AD MATUTINUM: invitorij, psalm; en ali trije nočni z eno ali tremi antifonami, tremi psalmi, verzikljem in tremi rezponzoriji, Te Deum; ali: en sam nočni s šestimi antifonami in psalmi, verzikljem in tremi rezponzoriji. AD LAUDES: Deus in adjutorium, verzikelj, pet ali ena antifona s štirimi psalmi in starozaveznim kantikom na četrtem mestu, himnus, verzikelj, antifona h kantiku Benedictus, oracija. AD HORAS: himnus, antifona, kapitelj, kratki rezponzorij oz. rezponzorij, verzikelj, oracija. AD VESPERAS: Deus in adjutorium, pet ali ena antifona s pet psalmi, kapitelj, rezponzorij, himnus, verzikelj, antifona h kantiku Magnificat, oracija. AD COMPLETORIUM: antifona, kratki rezponzorij oz. rezponzorij, himnus, verzikelj, antifona h kantiku Nunc dimittis. SUFFRAGIA, vedno po hvalnicah ali večernicah, imajo v rokopisu eno od tehle sestav: ena ali več antifon; antifona, oracija; antifona, verzikelj; antifona, verzikelj, oracija; rezponzorij, antifona.

Podani prikaz dnevnega oficijskega ciklusa je zlasti skupni in istočasni pregled vlog, ki jih ima velika večina liturgično-glasbenih enot rokopisa; dejanski zapisi dnevnega ciklusa in njegovih delov so v rokopisu največkrat manj popolni, saj mnogih enot zaradi njihove samoumevnosti ali pa zato, ker so bile predpisane za več dni ali obdobje, ni bilo treba vsakič zapisovati; nekatere od prikazanih sestavin pa so v rokopisu navedene le izjemoma, saj so bile zapisane v drugih ustreznih knjigah. Poleg tega je treba dopustiti možnost, da so bili obredi dnevnega ciklusa nekaterih praznikov, dni ali obdobji oblikovani malenkostno drugače kot sicer. Kot omenjeno, bi bilo popolno obliko dnevnega ciklusa, kot jo predpostavlja obravnavani rokopis, in njegove razločke možno sestaviti šele iz več dopolnjujočih se knjig.

Zunaj v pregledu dnevnega ciklusa navedenih mest je od izhodiščnega števila 5504 še 67 liturgično-glasbenih enot. Tu je 5 antifon marijanske vsebine na prvem listu rokopisa brez kakršnekoli oznake glede vloge; nadalje mnoge antifone, ki sledijo hvalnicam ali večernicam: 5 antifon z oznako »alia antiphona« oz. »aliae antiphonae«, ki so morda le dane na izbiro namesto predhodne antifone h kantiku; nadalje 5 antifon z oznako »pro commemoratione«, »memoria« in podobno, ki tudi sledijo antifoni h kantiku hvalnic ali večernic, razen v enem primeru, ko to ni gotovo; 13 antifon pa je zapisano bodisi po antifoni »ad suffragia«, po komemorativni antifoni, za antifono h kantiku hvalnic ali večernic ali po njej sledeči oraciji, vse brez natančnejših oznak. Med temi primeri sledi antifoni, zapisani po antifoni h kantiku, dvakrat še verzikelj; za tem je rubrikalno omenjena, vendar ne navedena oracija, tako da je vse tisto, kar sledi antifoni h kantiku, po obliki enako že opisanim suffragia.

Ostale liturgično-glasbene enote zunaj prikazanega obrazca so v drugače oblikovanih delih dnevnega ciklusa nekaterih dni. Genealogija, posebno evangelijsko berilo zunaj siceršnjih beril, njej sledeča antifona ter Te Deum zaključujejo božične jutranjice. 3 sekvence pa so v večernicah prvih treh božičnih dni med antifonami k psalmom in antifono h kantiku.

Večernice velike sobote imajo namesto petih en sam psalm in eno samo antifono. Podobno je z antifono in le tremi psalmi velikonočnih večernic. Čeprav imajo večernice samo tri psalme z eno antifono cel velikonočni teden do vključno petka, so psalmi navedeni le za prvi dan, to je velikonočno nedeljo, antifona ter uvodni Kyrie eleison, ki v tem tednu nadomešča običajni Deus in adjutorium, pa za prvega in drugega, torej dvakrat. 6 parov gradualov in aleluj, skupaj torej 12 enot, je v večernicah od velikonočne nedelje do vključno sledečega petka, kjer sledijo trem psalmom oz. nadomeščajo četrtega in petega. Gradual brez gradualnega verza pa je naveden še za dnevne ure velikonočnega ponedeljka (1 navedba), kjer sledi rubrikalno omenjeni, a ne navedeni antifoni. Velikonočnim večernicam sledi po rubrikalno omenjeni oraciji rezponzorij, temu pa dve antifoni s psalmoma, z oznakama »ad fontem« in »ad sepulchrum«. Štirikrat navedeni Benedicamus Domino je po večernicam sledečih suffragia ali po nekaterih drugih večernicam sledečih enotah.

Oglejmo si zdaj repertoar rokopisa sam po sebi, neglede na njegovo razporeditev, se pravi, koliko različnih liturgično-glasbenih enot je v rokopisu prisotnih. Če upoštevamo, da so rezponzorijski ter antifonalni verzi, rezponzorijski tropi in gradualni verzi le nesamostojni deli oblik višje vrste, je v skupnem številu 5504, kolikor je v rokopisu zapisov in vpisov, kar 1917 dvojnic oz. večkratnih zapisov, kar pomeni, da šteje repertoar rokopisa 3587 različnih enot.⁹ V tem številu je 2092 antifon, 975 rezponzorijev, 131 psalmov, 122 verzikljev, 92 invitorijev, 75 kratkih rezponzorijev, 64 himnusov, 8 oracij, 8 kapitljev, 7 kantikov, 6 aleluj, 1 gradual, 1 sekvenca, Deus in adjutorium, Benedicamus Domino, Te Deum, Kyrie eleison in Genealogija.

Kot omenjeno, so mnoge od 5504 liturgično-glasbenih enot, kolikor jih je v letnem liturgičnem ciklusu rokopisa, navedene oz. zapisane le z začetnimi besedami. Med temi niso le dvojnice na drugem mestu rokopisa prisotnih popolnih zapisov, pač pa tudi navedbe takih liturgično-glasbenih enot, ki so bile v celoti zapisane v drugih ustreznih rokopisih in jih v obravnavanem tako ni mogoče prebrati. Za določitev tistega repertoarja, ki je v rokopisu v celoti zapisan in ga je tako možno prebrati in obravnavati, je treba od zgoraj navedenega odšteti vse, kar je prisotno samo z začetnimi besedami. Med različnimi antifonami rokopisa le ena ni v celoti zapisana in repertoar različnih in v celoti zapisanih antifon šteje tako 2091 enot. Tudi med različnimi rezponzoriji samo eden ni v celoti zapisan, tako da je celih in različnih rezponzorijev v rokopisu 974. Pri invitorijih in kratkih rezponzorijih ni razlik: vsi neenaki so v rokopisu vsaj enkrat v celoti zapisani; prvih je torej 92 in drugih 75. Precejšen razkorak pa je pri verzikljih: od 122 različnih je popolnih le 62. Od vsega drugega, kar je v rokopisu prisotno, imata popoln zapis le še 1 himnus in 1 sekvenca, ostalo pa je le navedeno z začetnimi besedami. V celoti zapisan in neponavljajoč se repertoar rokopisa - če ne upoštevamo oblikam višje vrste podrejenih oblikovnih sestavin - šteje tako 3296 enot. V tem številu je zajeta dejanska, čista vsebina obravnavanega rokopisa, ki jo je mogoče v celoti prebrati.

Prikazana razlika med obsegom celotnega repertoarja in repertoarja, ki je v rokopisu tudi v celoti zapisan, nazorno kaže, zapisu katerih oblikovnih enot je bil rokopis namenjen: ves v obravnavanem antifonalu prisotni repertoar antifon, rezponzorijev, invitorijev in kratkih rezponzorijev je tu tudi v celoti zapisan;¹⁰ ostalo pa je bilo v celoti in načrtno zapisano drug-

je. Vendar je bilo poznavanje nekaterih krajših in pogosto nastopajočih enot, med njimi morda tudi verzikljev, del izobrazbe in njih zapisi najbrž niso bili neobhodno potrebni.

Oglejmo si zdaj glasbeni repertoar rokopisa. Vse sestavine srednjeveške oficijske liturgije, kakršno predpostavlja obravnavani antifonal, imajo tudi glasbeno podobo, kar pomeni, da so vse v rokopisu prisotne liturgične oblike hkrati tudi glasbene oblike. Antifonal je glasbena knjiga in glasbeni zapis je bistveni del njene vsebine; večina v obravnavanem rokopisu prisotnih liturgično-glasbenih enot, kot so razporejene v letnem oficijskem ciklusu, ima tako tudi glasbeni zapis, mnoge pa so brez njega.

Poglejmo, kaj od vsega, kar je v rokopisu v celoti ali nepopolno zapisano, ima tudi glasbeni zapis, kolikšen in kateri je glasbeni repertoar rokopisa. Da bi bile pri tem upoštevane vse, tudi omejeno samostojne gregorijanske oblike, se povrnimo na izhodiščno število 6797, v katerem so zajeti tudi verzi in tropi.

Od 2764 antifon rokopisa jih ima glasbeni zapis 2555; vse te antifone so v celoti zapisane, 9 v celoti zapisanih antifon pa je brez glasbenega zapisa. Od 1282 rezponzorijev jih ima glasbeni zapis 1112; vsi ti imajo popolno besedilo; od rezponzorijev s popolnim besedilom je brez glasbenega zapisa le eden.¹¹ Popolnih rezponzorijskih verzov z glasbenim zapisom je 1226,¹² 1 popoln rezponzorijski verz je brez glasbenega zapisa; od 22 nepopolnih rezponzorijskih verzov pa jih ima glasbeni zapis v obsegu zapisanega besedila 19. Glasbeni zapis ima vseh 29 antifonalnih verzov, ki so vsi popolni, ter vseh 9 tudi popolno zapisanih rezponzorijskih proz. Med 122 invitoriji jih ima glasbeni zapis 109; vsi ti imajo popolno besedilo, 5 besedilno popolnih pa je brez glasbenega zapisa. Le 2 kratka rezponzorija sta brez glasbenega zapisa in med tema je tudi edini kratki rezponzorij rokopisa z nepopolnim besedilom. Kratkih rezponzorijev z glasbenim zapisom je torej 89. Od množice verzikljev imajo glasbeni zapis le 3 in od teh je v celoti zapisan le 1. Glasbeni zapis imata še 1 himnus in 1 sekvenca: to sta tista sekvenca in himnus, ki sta edina zapisana v celoti. 2544 glasbenih zapisov antifon ima ob koncu tudi ustrezno psalmodično diferenco, se pravi, da je brez nje le 11 glasbeno zapisanih antifon; med temi je primer, ko sta konec antifone in diferenca na izrezanem in izgubljenem listu in ju zato ni mogoče prebrati. 106-krat je nad invitorijalnim psalmom tudi incipit obrazca invitorijalne psalmodije; brez ustreznega glasbenega incipita je invitorijalni psalm le trikrat.

Glasbeni korpus rokopisa torej obsega: 2555 antifon, 29 antifonalnih verzov, 2544 diferenc antifonalne psalmodije, 109 invitorijev, 106 incipitov invitorijalne psalmodije, 1112 rezponzorijev, 1226 rezponzorijskih verzov, 19 incipitov rezponzorijskih verzov, 9 rezponzorijskih tropov, 89 kratkih rezponzorijev, 1 popoln in 2 nepopolna verziklja, 1 himnus in 1 sekvenco. Vse ostalo je v rokopisu prisotno zgolj besedilno.

Z določitvijo glasbenega repertoarja rokopisa je dosežena točka, ko lahko začnemo razpravljati o glasbeni podobi rokopisa in prodirati v njegovo glasbeno vsebino. Vzporedno pregledu repertoarja zgolj na osnovi besedil bi bilo tudi tu najprej potrebno odstraniti vse dvojnice in nadaljnje večkratne zapise; s tem bi bil določen čisti glasbeni repertoar rokopisa, ki bi bil zanesljivo in prečiščeno gradivo za študij njegove glasbene podobe. A ugotavljanje dvojnic je v glasbenem repertoarju bolj zapleteno. Istost je

možna le pri enotah iste liturgično-glasbene oblike s povsem enakim besedilom, saj imata le dve docela enaki besedili lahko tudi enako glasbeno podobo. V koralni monodiji je namreč glasbena podoba tako tesno spojena z besedilom, da se tudi najmanjša besedilna sprememba nujno odraža v glasbeni podobi in jo spremeni: je pravzaprav prvi korak v postopku adaptacije, to je prilagajanja že obstoječega glasbenega lika novemu besedilu, kar lahko privede tudi do njegove preobrazbe. Pri ugotavljanju dvojníc bi bilo poleg tega treba upoštevati tudi notacijsko enakost, saj glasbenega pomena posamičnih notacijskih znamenj ni mogoče skrčiti zgolj na zaporedje tonov. Glede na to je med prostimi oblikami - v obravnavanem rokopisu so to predvsem antifone, rezponzoriji (brez verzov), tropi, invitoriji ter delno morda kratki rezponzoriji - najbrž razmeroma malo dvojníc in z njihovo izključitvijo glasbeni repertoar rokopisa ne bi bil bistveno manjši in preglednejši.

Drugače je pri zapisih vezanih oblik oz. njihovih sestavin: pri antifonalni psalmodiji, ki je v rokopisu prisotna z zapisi diferenc in antifonalnih verzov; pri invitorijalni psalmodiji, prisotni prek glasbenih incipitov nad invitorijalnim psalmom; pri rezponzorijskih verzih, verziklih in večini kratkih rezponzorijev. Pri diferencah antifonalne psalmodije je z množico zapisov podano le nekaj deset različnih. Podobno je obrazcev za rezponzorijalno psalmodijo, če ne upoštevamo spremenljivega zadnjega člena, difference rezponzorijalne psalmodije, toliko kot modusov, osem, in z incipiti invitorijalne psalmodije je označeno le nekaj različnih obrazcev. A tudi pri teh zapisih ugotavljanje enakosti ni preprosto. Obrazci rezponzorijalne psalmodije se prilagajajo vsakokratni metrični podobi besedila; za določitev njihove podobe in ugotavljanje zakonitosti njihovega prilagajanja besedilom bi bila potrebna posebna raziskava, ki bi najbrž pokazala številna odstopanja od splošnih ali pa iz obravnavanega rokopisa samega izvedenih meril. Podobno bi bilo morda pri tistih kratkih rezponzorijih, ki so oblikovani po glasbenih obrazcih. Pri diferencah antifonalne psalmodije pa je težavnost v pogostih domnevno nenatančnih zapisih, s katerimi je bila izbrana diferenca za uporabnike rokopisa najbrž nedvoumno zaznamovana, vendar ni vedno enako in natančno zapisana, pri čemer je enakost, drugačnost pomena ali napačnost zapisa z današnjega stališča, ko imamo za vire spoznavanja le dejanske zapise v tem ali drugih rokopisih, tvegano določevati. Če prištejemo sem še domnevne napake v položaju ključev ter sicer ne pogoste primere, ko pripada izbrana diferenca obrazcu drugega modusa kot glede na svoj zadnji ton antifona, je tudi za določanje diferencnega repertoarja rokopisa oz. za predstavitev njegove problematike potrebna ločena raziskava, kjer bi bili dejanski zapisi diferenc obravnavani skupaj s pripadajočimi antifonami, glede na glasbeno podobo katerih se izbira difference ravna.

Preostali korak, s katerim bi bila narejena bistvena osnovna razčlenitev obsežne glasbene vsebine rokopisa, je njena modalna razdelitev.¹³ Modus je odvisen od zadnjega tona, finalisa, in obsega, ki določa avtentični ali plagalni rod. Vendar je v koralnem repertoarju mnogo glasbenih likov, ki predpisani obseg bodisi presejajo, bodisi ga ne izpolnjujejo in so tako glede modalne pripadnosti dvoumni. Pri antifonah bi bilo modalno pripadnost, kakršno imajo v rokopisu, razmeroma lahko ugotoviti, saj je razvidna iz difference, katere izhodiščni ton je vedno tenor modusa. Na podoben način

je razvidna modalna pripadnost tistih responzorijev, ki imajo verz oblikovan v smislu psalmodičnega obrazca. Vendar so v rokopisu primeri, ko se zadnji ton antifone ne sklada s sledečo diferenco, ki je vzeta iz repertoarja drugega modusa kot antifona glede na svoj finalis. Diference v nekaterih primerih tako ne bi bile zanesljivo vodilo pri ugotavljanju modalnosti. Ker bi bilo za zanesljivo modalno razvrščanje potrebno določiti natančno metodologijo, saj bi bil od te odvisen izid razvrstitve, se omejimo le na nedvoumno določitev središčnega tona modalnosti, finalisa. To pomeni modalno razvrstitev glasbenih likov posamičnih oblik brez določitve pripadnosti avtentičnemu ali plagalnemu rodu oz. razvrstitev po štirih takoimenovanih manierijah, protus, deuterus, tritus in tetrardus s finalisi d, e, f in g. Delovno je to razvrstitev dejansko zapisanih glasbenih likov posamičnih oblik glede na zadnji ton.

Od vsega glasbenega korpusa rokopisa je po manierijah in tudi modalno potrebno razvrstiti le antifone, invitatorije, responzorije, kratke responzorije,¹⁴ himnus in sekvenco. Vse oblike psalmodije ter tropi imajo isto modalno pripadnost kot njim nadrejene antifone, invitatoriji ali responzoriji; verziklji pa so kot preprosti recitativni obrazci modalno neopredeljeni.

Razvrstitev glasbenega repertoarja rokopisa glede na zadnji ton je takele:¹⁵

	A	H	c	d	e	f	g	a	h	c ¹	d ¹	Skupaj
Ant.	1	2	5	785	426	277	913	118	2	23	1	2553
Invit.				9	60	22	16	2				109
Resp.			4	316	209	126	392	29	1	30	3	1110
Kratki resp.				1		84	1	2	1			89
Himnus					1							1
Sekvenca						1						1
Skupaj	1	2	9	1111	696	510	1322	151	4	53	4	3863

Pri finalisih A, a, H, h, c¹ in d¹ gre za transpozicije, pri katerih intervalna sestava izhodiščnega modusa najbrž ni vedno ohranjena; manierijo bi bilo tu mogoče ugotoviti šele s primerjanjem z zapisi v drugih srednjeveških virih. Transpozicija je načeloma možna le na kofinalise a, h in c¹.

Čeprav je zadnji ton nekaj, kar je vedno možno odčitati iz rokopisa, prikazana razdelitev ne more imeti končne veljave. V rokopisu so pogoste napake v poziciji ključev oz. jih je mestoma možno predvidevati. Tudi sicer se mnogokdaj vsiljuje dvom o pravilnem finalisu, zlasti na že omenjenih mestih, kjer se zadnji ton antifone ne ujema s sledečo diferenco. V teh primerih bi bilo najbrž zelo težko določiti, kaj je v rokopisu prepisovalčeva napaka - bodisi napaka prepisovalca obravnavanega rokopisa ali pa napaka prepisovalca katere od njegovih predlog - in kaj je tako kot zapisano tudi mišljeno. O vsem tem bi bilo mogoče lažje soditi šele ob medsebojni primerjavi glasbenih likov iste oblike z istim finalisom in ob določitvi tipov, ki jim pripadajo oz. pri responzorijih ob določitvi sestavin, iz katerih so po skladateljskem principu centonizacije sestavljene dejanske tvorbe. Ta primerjava, ki bi imela vzvratni učinek, saj bi bilo iz nje mogoče zanesljiveje izvesti razvrstitev na manierije in modalno razvrstitev oz. predstaviti vso problematiko modalnega razvrščanja, in ob kateri bi bilo mogoče zasledovati tudi morebitno modalno nestabilnost oz. modalno preo-

bražanje posamičnih tipov, je naslednji korak pri prodiranju v glasbeno vsebino rokopisa.

Povzetek: Jurij Snój, Antifonal iz Kranja: Uvod v oblikoslovno razčlenitev.

Podana je osnovna formalna razčlenitev vsebine antifonala, ki ga je leta 1491 spisal Ioannes von Werd de Augusta in se je ohranil v župnijski knjičnici v Kranju (zdaj v Nadškofijskem arhivu v Ljubljani, Rkp 17, Rkp 18). Vsebina rokopisa, ki je pisan v končni razvojni stopnji gotske notacije, je razumljena kot skupek vseh liturgično-glasbenih enot, ki so v rokopisu navedene kot sestavine letnega liturgičnega ciklusa, neglede na to, ali so zapisane v celoti ali le z incipitom, enkrat ali večkrat in neglede na to, ali imajo glasbeni zapis ali ne. Vključno s psalmi, responzorijskimi, gradualnimi, antifonalnimi verzji in tropi je takih enot v rokopisu 6797, brez navedenih verzov in tropov pa 5504. Od tega števila so v nadaljevanju odštete vse dvojnice; nadalje vse tiste enote, ki so v rokopisu prisotne le z besedilnimi začetki, s čimer je določen v rokopisu dejansko izpisani repertoar. Prikazano je, kaj od vsega, kar je v rokopisu zapisano, ima tudi glasbeni zapis; glasbeni repertoar posamičnih oblik je razčlenjen glede na štiri manerije oz. glede na finalis.

Summary: Jurij Snój, The Kranj Antiphonal: Introduction to Formal Analysis

The paper contains a basic formal analysis of the contents of the antiphonal that was written in 1491 by Ioannes von Werd de Augusta and has been preserved in the parish library in Kranj (now in the Archdiocesan Archive in Ljubljana, MS 17, MS 18). The contents of the manuscript written in the final stage of gothic notation are considered as a total of all liturgical-musical items that are enumerated in the manuscript as elements of the liturgical year, irrespective of whether they are written completely or just with the incipit, once or several times and whether they contain music or not. Including psalms, responsory verses, gradual verses, and antiphon verses and tropes the manuscript contains 6797 items, without verses and tropes there are 5504 items. Subsequently, there are deducted all duplicates and all items consisting only of the beginning of the text, whereby the actually recorded repertory is determined. It is also shown which items of the manuscript contain music; the musical repertory of single forms is analyzed in view of four maneriae.

¹Rkp 18, fol. 173v.

²Gl. *Zgodovinski zbornik* 1, 1888, stolpec 9.

³Pomembnejša literatura o rokopisu: M. Kos, F. Stele, *Srednjeveški rokopisi v Sloveniji*, Ljubljana 1931, št. 105; J. Höfler, *Gorenjski prispevki k najstarejši glasbeni zgodovini na Slovenskem*, *Kronika* 14, 1966, str. 96 in dalje; isti, *Tokovi glasbene kulture na Slovenskem*, Ljubljana 1970, str. 19. Faksimile med drugim v *Enciklopediji Slovenije* 3, Ljubljana 1989, str. 223.

⁴O srednjeveški liturgiji in liturgično-glasbenih rokopisih prim. Apel, W., *Gregorian Chant*, London 1958, str. 3 in dalje. Hughes, A., *Medieval Manuscripts for Mass and Office: A guide to their organization and terminology*, Toronto 1982; ustrezni članki v enciklopedijah *Die Musik in Geschichte und Gegenwart* in *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*.

⁵Gradivo za ta spis je podatkovna zbirka, ki za vsako liturgično-glasbeno enoto rokopisa daje te podatke: mesto zapisa, obliko, popolnost, mnogokratnost zapisa (ne pri verzih), funkcijo v dnevnem oficijskem ciklusu, pripadnost enoti oblikovno višje vrste (pri verzih velikih responzorijev, antifonalnih, gradualnih verzih ter tropih), obstoj glasbenega zapisa, obstoj difference (pri antifonah), zadnji ton (razen pri verzih, tropih in verzikljih).

⁶Načeloma bi bilo treba šteti posebej tudi verze kratkih rezponzorijev; a kratki rezponzorij je drobna oblika in se zanjo ni zdelo umestno, da bi bila še nadalje deljena. Isto velja za verziklje. - O gregorijanskem oblikoslovju prim. ustrežna poglavja iz že omenjenega Aplovega dela; Wagner, P., *Einführung in die gregorianischen Melodien* III, Leipzig 1921; ustrežni članki v navedenih enciklopedijah.

⁷Vsaka liturgično-glasbena enota je v tem številu upoštevana strogo tolikokrat, kolikokrat je dejansko zapisana ali navedena z začetnimi besedami. Enote, ki so predpisane za več dni ali obdobje, so štete torej le na mestu, kjer so dejansko navedene; njihova skrita prisotnost v sledečem obdobju ni upoštevana. Rubrikalne, z rdečilom pisane omembe niso upoštewane. Razen treh palimpsestov (Rkp 18, fol. 228v, 230, 231) kasnejši vpisi niso upoštevani. Pač pa so pri glasbeni predstavitvi vzeti v obzir nekateri kasnejši dodatki in poprave.

⁸S psalmi so tu mišljeni njihovi navedki v rokopisu, neglede na to, da označujejo mnogi od teh dva ali celo več zaporednih enot svetopisemskega psalterja, tako da je dejansko število psalmov v nokturnih pogosto večje od imenovanega. Mišljene so torej oblikovne enote liturgije in ne enote bibličnega psalterja.

⁹Pri ugotavljanju enakosti in neenakosti besedil so bili upoštevani tudi najmanjši besedilni razločki. Pri velikih rezponzorijih, antifonah in gradualih niso bili upoštevani razločki v verzih oz. razločki v obstoju verzov in tropov. Število povsem enakih velikih rezponzorijev in antifon je tako nekaj manjše. Verzi in tropi niso upoštevani zato, ker v primerih, ko so njim nadrejene oblike zapisane le z besedilnim incipitom, verzi oz. tropi navadno niso navedeni in bi jih bilo težko z gotovostjo določiti.

¹⁰Antifona in rezponzorij, ki sta v rokopisu prisotna le z besedilnim začetkom, sta bila skoraj gotovo v celoti zapisana na izrezanih in izgubljenih folijih rokopisa.

¹¹Tudi tu je upoštevan le prvi del rezponzorija, do verza, se pravi rezponzorij v ožjem pomenu besede. Enako je pri tistih antifonah, ki imajo verze.

¹²Rezponzorijskih verzov je več kot rezponzorijev zato, ker imajo mnogi rezponzoriji tudi doksologijo, ki je oblikovno rezponzorijski verz.

¹³O modalnem vidiku koralne monodije prim. Apel, W., nav. delo, str. 133 in dalje; ustrežni članki v navedenih enciklopedijah.

¹⁴Za zadnji ton rezponzorija velja zadnji ton prvega dela oblike, pred verzom, rezponzorija v ožjem pomenu besede. Enako je pri antifonah, ki imajo verze, in kratkih rezponzorijih.

¹⁵Pri dveh antifonah in dveh rezponzorijih zadnji ton zaradi manjkajočih ali poškodovanih folijev ni viden, zato sta ustrežni številki manjši.

Anton Stres

Svoboda med individualizmom in kolektivizmom

Dogodki minulih dveh let, ko smo spremljali propad komunizma, nas opozarjajo na izreden pomen svobode, hkrati pa tudi na to, kako pomembno je, da svobodo in človeka nasploh pravilno razumemo. Saj se je marksistični komunizem usodno motil prav v svojem umevanju človeka in njegove svobode. Njegov propad je zato tudi propad njegove antropologije, oziroma preizkus njene pravilnosti, ki pa je ni preстал. Zato ne preseneča, da tudi v okrožnici Ob stoletnici papež poudarja, da »je osnovna zmeta socializma antropološke narave. Posameznika gleda samo kot predmet in molekulo družbenega organizma; tako naj bi bil blagor posameznika povsem podrejen dogajanjem gospodarsko družbenega organizma. Hkrati pa meni, da je prav ta blagor neodvisen od svobodne odločitve in da ga je mogoče doseči brez vsake osebne in neprenosljive odgovornosti do dobrega. Tako je človek ponižan v skup družbenih odnosov, izginja pojem osebe kot samostojnega nosilca moralnega odločanja, na katerem bi se moral graditi družbeni red.«¹ Proti koncu okrožnice zato poudarja papež pomen svobode za krščansko vero in njen nauk o družbi: »Zato sodi k ravnanju Cerkve, da poudarja presežno dostojanstvo osebe in s tem spoštovanje človekove svobode«².

Propad komunizma je torej vsekakor posledica kolektivističnega nezadostnega upoštevanja človeka kot svobodne in odgovorne osebe. Ta kolektivistični materialistični determinizem poudarja samo pomen družbenih struktur in načina proizvodnje in menjave blaga, zato pričakuje od objektivnih sprememb na področju lastništva in proizvodnje dobrin odločilno izboljšanje družbenega stanja in moralne zavesti ljudi. Na mesto osebnega moralnega ozaveščanja in spreobračanja stopa družbena revolucija z vsemi nasilnimi spremembami v gospodarstvu, politiki, šolstvu in kulturi. To bi naj spremenilo človeka in ga naredilo za dobrega državljana ali občana, ki ne bi več mislil nase, ampak bi se naj ravnal glede svojih osebnih interesov ali potrebe po družbi: kar je dobro za družbo, je dobro tudi zanj. Kot vemo, je bila resnica povsem drugačna. Komunizem je odklanjal osebno moralo in osebno moralno ozaveščanje. Na njeno mesto je postavljajl politiko. Seda-

nje zaskrbljujoče moralno stanje je posledica štiridesetletnega zavestnega omalovaževanja osebne morale in tistega osebnega svobodnega odločanja, ki ga osebna morala predpostavlja.

Toda marksistični kolektivism, ki ima svoje idejno ozadje v heglovskem idealizmu, je reakcija na liberalistično ideologijo, ki se je v evropski zavesti stopnjevala od razsvetljenstva naprej, svoj vrhunec pa je dosegla v ateističnem eksistencializmu 20. stoletja. Kakor koli že moramo biti kritični do Heglovega idealizma, ki je pojmoval človeka predvsem kot člana države in družbe, je treba upoštevati, da je bil Hegel prvi, ki je proti liberalizmu poudarjal, da svoboda ni svobodnjaštvo, kjer ostaja človek nedoločen in si lahko po mili volji kroji svoj prav. Hegel je tudi prvi politični filozof, ki je poudarjal, da sožitje z drugimi ljudmi ni nujno zlo, kot je menil liberalizem, temveč je nepogrešljiva sestavina prave in pristne svobode. Da bi pa mogli do tega sožitja priti, je potrebno preseči golo nedoločenost posameznikovega hotenja. Individualistična samovolja, čisto svobodnjaštvo, ki ni ničemur zavezano, ne more biti osnova za skupno življenje. Kaj potem preostane? Na čem naj gradimo skupnost? Po Heglu je to um. Osnova skupnosti naj bo tisto, kar je umno, tisto, kar se opravičuje samo po sebi in kar zato lahko doseže pritrditev večine ljudi. Umnost je občja, splošna in je podlaga dialoga in soglasja. Samovolja pa ima za podlago zgolj osebne želje in interese, ki niso nujno tudi umni in umno utemeljeni.

Ni se potrebno dlje časa zadrževati ob vprašanju, kako je nato ta Heglova teorija lahko služila kot iztočnica za kolektivistično teptanje svobode. K temu je odločilno prispeval Marxov materializem, po katerem je človek skupek družbenih odnosov. Zunanje okoliščine človekove proizvodnje in menjave blaga odločajo o tem, kaj človek misli in hoče. Na osnovi te teoretične trditve je marksizem utemeljeval svojo revolucionarno prisilo, glede katere je domneval, da ustvarja idealne pogoje človekovega bivanja in mišljenja. Ta načrt se je izkazal za nesprejemljivega in ga je človeštvo zavrglo. Obstaja pa trajna nevarnost novega liberalizma. Ljudje, ki so razočarani nad kolektivističnim »enoumjem«, se razumljivo nagibajo k drugi skrajnosti, k individualističnemu pojmovanju svobode, ki jo najbolj preprosto izraža splošno razširjeno prepričanje, da je svoboden tisti in samo tisti, ki dela, kar hoče, ki torej dela, kar se mu zahoče. S tem smo spet pri enačenju svobode in popolne nevezanosti na to, kar je res in kar je prav. Ni naključje, da zadnja papeževa družbena okrožnica, ki izhaja iz dejstva propada komunizma, na več mestih svari pred svobodo, ki se ne ozira na resnico. »To pomeni, da se svoboda, ki odklanja povezavo z resnico, spremeni v samovoljo, se končno prepusti najnižjim strastem in s tem samo sebe uniči«³. »Vsebinska svoboda se sprevrže v samoljubje, ki vodi v zaničevanje Boga in bližnjega; ki v iskanju svojih lastnih koristi ne priznava nobenih omejitev in se nič ne ozira na zahteve pravičnosti«⁴. »Poslušnost resnici o Bogu in človeku je prva predpostavka svobode, ki mu dovoljuje, da svoje potrebe, želje, oblike in načine zadovoljitve podredi ustrezni lestvici vrednot«⁵. »Toda svoboda doseže svojo polno vrednost šele tedaj, ko sprejme resnico. V svetu brez resnice izgubi svoboda svojo podlago in človek je izpostavljen nasilnim strastem ter odkritim in skritim pogojenostim. Kristjan živi svobodo (prim. Jn 8,31–32) in ji služi s tem, da vedno znova izvršuje svoje poslanstvo v zvestobi resnici, ki jo je spoznal. V dialogu z drugimi ljudmi bo izkazoval spoštovanje vsakemu prispevku resnice, ki ga

srečuje v življenjski zgodovini in kulturi posameznikov in narodov; ne bo se pa odpovedal temu, kar sta ga naučila vera in zdrava pamet⁶. Vse nas torej navaja k temu, da poglobimo naše razumevanje razmerja med svobodo in resnico, se pravi med človekovim hotenjem in njegovim umom.

Svoboda se nam najprej kaže v obliki nevezanosti. V slovenščini uporabljamo tudi besedo prostost. Prost je, kdor ni vezan ali zezan. Prost je tudi, kdor ni pod oblastjo nekoga ali nečesa njemu tujega. Narod je svoboden, če ni pod oblastjo kakega drugega naroda. Tako se nam svoboda najprej razkriva kot negativna svoboda. Svoboda je najprej svoboda od nečesa, se pravi ne-vezanost, ne-določenost, ne-odvisnost.

S tem smo opisali svobodo negativno. Biti svoboden se pravi biti zmožen reči »ne«. Vendar se pri tem pomenu svobode nikakor ne moremo ustaviti. V tem negativnem pomenu besede namreč nobeno končno bitje ni povsem svobodno, kajti nobeno ni povsem neodvisno. Neodvisnost od enega pojava je vedno omogočena z odvisnostjo od drugega pojava ali okoliščin. Svoboda od preteklosti ali tradicije je možna, ker je nekdo zakoreninjen, se pravi odvisen od sedanjosti. Svoboda od telesnih pogojev ali fizične narave predpostavlja odvisnost od kulture in duhovnosti. Negativna svoboda, svoboda od... je vedno sorazmerna navezanost na kaj drugega. Nobeno končno bitje ne more biti povsem svobodno v tem negativnem smislu. Oziroma, človek je svoboden od vseh končnih bitij in vrednot samo zato, ker je navezan na neskončno vrednoto, h kateri vedno teži, a je nikoli ne doseže. Za našo sposobnostjo reči »ne« stoji naša vezanost na nekaj, čemur nismo zmožni reči ne.

Človekova svoboda ima svoj izvor v tistem čistem dinamizmu, zaradi katerega človek ne more ne hoteti. Človek je hotenje. Preden sploh kaj konkretno hočemo, težimo. Predmet tega teženja, za katerega se nismo odločili, ker je izvor in podlaga vsega odločanja, je absolutna dobrina. Sholastična filozofija je to človekovo prahotenje, ki izhaja iz tega, kar človek je, imenovala »voluntas ut natura«. To prahotenje je usmerjeno ali uperjeno k dobremu kot takemu, k popolnemu dobremu. Človeški duh je v izvrševanju svoje izrazito duhovne razsežnosti – in svoboda je to – strukturalno vezan na transcendenco, na resničnost, ki je po svojem bistvu čista onstranost, absolutnost in neskončnost. V uperjenosti k tej transcendenci uresničuje človek najrazličnejše vidike svoje transcendence, v tem transcendiranju je tudi izvor njegove svobode.

To transcendenco so že stari misleci enačili z Bogom v religioznem pomenu besede. »Človek je v transcendenci svojega iskanja razlogov vedno že usmerjen k vseobsegajočemu, neomejenemu in brezpogojnemu, ki ga nagovarja. V zvezi s tem niso stari misleci brez razloga prišli na misel, da je vseobsegajočnost, neomejenost in brezpogojnost, ki človeka v njegovi svobodi vedno že nagovarja, tisto, kar v jeziku religije imenujemo Bog. V temelju ali pa na vrhuncu človekovega bivanja Bog človeka nagovarja ali se ga dotika, oziroma se Boga dotika človek. Ta Najvišji ga v njegovem bistvu življenjsko oblikuje⁷.

S tem smo prišli do temeljnega pojma *transcendentalne svobode*. Transcendentalna svoboda je izvorna in brezpogojna odprtost, ki omogoča, da se človek doživlja kot brezpogojno odprt neomejeni širini in globini bivanja. Pri tem je odločilno to, da ga niti bit sama ne zaslepi, ne zapolni in ne zameji. Tudi o biti, o njenem pomenu in smislu se človek lahko sprašuje.

Dejstvo spraševanja, ki se ne ustavi ob ničemer, nas opozarja na ta *transcendentalni odmik*, ki ga ima človek od vsega, kar zaznava, od vsega, česar se zaveda, od vsega, kar je. Zaradi tega odmika si lahko tudi zastavi najbolj temeljno vprašanje: Kako to, da sploh je kaj in ne prej nič?

Transcendentalno svobodo je mogoče razumeti samo tako, da priznavamo, da smo v transcendentalnem razmerju z brezpogojno in absolutno svobodno resničnostjo. Zaradi tega razmerja imamo odmik od vsega, kar je končno in omejeno. To absolutno in brezpogojno resničnost, ki je s tem tudi v razmerju z nami in je kot drugi pol naše svobode lahko tudi sama samo stvarnost svobode in brezpogojnosti, lahko toliko bolj upravičeno enačimo z Bogom, kot ga poznajo velike monoteistične religije, posebno pa še judovsko-krščanska, saj je v njih Bog vseskozi dojet kot brezpogojna in svobodna resničnost.

Ker v tem življenju človek nikoli neposredno ne pride do tistega dobrega, katerega mera je neomejena ali celo neskončna, ga nobena konkretna dobrina, ki je vedno omejena in prigradna, ne more zasititi, nase popolnoma navezati, prilepiti, zasvojiti. Zato je človekova svoboda dana s tem razponom ali radikalno nesorazmernostjo med ciljem tega pradinamizma k dobremu kot takemu in konkretnimi predmeti, ki so predmet naših konkretnih, zavestnih in bolj ali manj premišljenih ter odgovornih hotenj. Predmeti našega konkretnega in zavestnega hotenja so vedno konkretni in zato omejeni. Obzorje in smer hotenjskega pradinamizma ali »volje ut natura« pa je neomejen. Zato je razumljivo, da nobena končna dobrina ni nujno hotena. Zato nobena končna dobrina ne more volje enoumno in dokončno določiti. Lahko jo samo vabi, spodbuja, privlači. Iz tega odmika ali razpona, zeva ali nesorazmernosti med zadnjim ciljem in zadnjim obzorjem vseh naših teženj ter konkretnimi cilji naših hotenj izhaja tista pravasvobodnost, prostost in nenavezanost, ki jo imenujemo transcendentalna svoboda in ki je podlaga vseh naših konkretnih svobodnih dejanj.

Dejstvo, da je človek svoboden v smislu negativne svobode pa tudi pomeni, da ni samo skupek zunanjih določil. S tem odklanjamo kolektivistični materializem in determinizem. Proti komunističnemu kolektivizmu je treba reči, da človeška oseba ni pasivni odlitek svojega zgodovinskega trenutka, ni pasivno sečišče ali zgolj rezultanta davnih naravnih in zgodovinskih pogojev in določenosti. Proti eksistencialističnemu individualizmu pa je treba reči, da ljudje nikoli ne lebdimo v zraku. Ko se za kaj svobodno odločamo, delamo to na osnovi nagnjenj in teženj, ki jih vsebuje naša narava in ki vedno tudi nosijo pečat kulture in zgodovinskega trenutka.

Svoboda ni v tem, da človek ni z ničemer pogojen, pač pa v tem, da je sposoben do teh pogojev zavzeti stališče. Svobodni človek ni nikoli brez svoje danosti. To danost imenujemo tudi narava v širokem pomenu besede. Nikoli pa ni samo ta danost. To je za vsako pravilno pojmovanje svobode odločilna trditev. »V vsem človeškem ravnanju je kot osnova in korenina kako naravno ravnanje in s tem kakšen vnaprej dan sistem naravnih določil. Človek vedno ravna na osnovi svoje narave. Pri človeku ni nobenega ravnanja, ki bi bilo nenaravno. Z druge strani pa ni pri človeku, kolikor živi in ravna kot človek, tudi nikoli samo narava, ki ne bi imela razmerja do narave«⁸. To je tista transcendenca človeka, ki jo imenujemo tudi njegov duh in po kateri kot oseba ni nikoli brez narave (»naturlos«), vendar je vedno od narave svoboden (»naturfrei«)⁹.

Človekova osebna presežnost je v razmerju, ki ga ima človek do svojih pogojev. To razmerje se izraža na več načinov. Človek vse spoznava, se svoje drugačnosti zaveda ravno kot drugosti in tako vse popredmeti. O vsem se sprašuje in išče razloge ter smisel vsemu, kar je. Pri ravnanju pa se mu odpira več možnosti, med katerimi mora izbirati. Svoje pogoje lahko vsaj delno spreminja, če pa jih ne more, se pa tudi tega zaveda. Dejstvo svobode je v tem, da se sicer v celoti utelešena oseba s to svojo utelešenostjo ne pokriva in z njo ne sovpadе. Pri vsej svoji utelešenosti v naravi in zgodovini ima do te utelešenosti razmerje, s tem, ko ima to razmerje, pa je več kot ta utelešenost. To razmerje je neke vrste odklon od pogojenosti in izvor ali korenina svobode je v tem odklonu.

Med tema dvema poloma — med notranjostjo »samstva« in zunanjostjo »določenosti« — je prostor naših svobodnih odločitev. Če bi v smislu individualizma, svobodnjaštva in samovolje, postavljali jaz kot prazno nedoločeno, bi zašli v abstraktni subjektivizem. Če bi pa človeka kot osebo podredili tem naravnim in zgodovinskim okoliščinam, bi se znašli v determinizmu.

Za svobodo je torej nenavezanost, nepodrejenost kakemu drugemu, tujemu bitju ali okoliščinam bistven pogoj, ni pa bistvo samo. Ta nenavezanost je namreč omogočena z navezanostjo na dobro, ki je absolutna. Vsesplošna nenavezanost pa omogoča, da se človek lahko sam odloči za določeno in končno dobro. Smisel in namen te negativne svobode ali nedoločenosti je v tej svobodi za nekaj, v pozitivni svobodi, v odločitvi za resnično in pravo dobro. Svoboda nam je dana zato, da se sami določimo, namesto, da bi nas določalo nekaj od zunaj. V tem smislu imenujemo svobodo tudi **samoodločitev** (die Selbstbestimmung). Svoboda je v zmožnosti določanja samega sebe in je v tem tudi njen namen. Njen namen je morala. Svoboda ni sama sebi namen, njen namen je odločitev za dobro.

Ker človeka nobena končna dobrina ne more zasvojiti, če se ji sam ne preda, se mora človek za dobro odločiti. Ko pa se za dobro odloči, se s tem sam **določi**. Svoboda pa je prav v tem samoodločanju. Pri tem pa sedaj pride do svoje nenadomestljive vloge človekov razum, njegova pamet. To je umna presoja vrednot, za katere se človek odloča.

Vendar pa presoja, ki jo opravlja razum, in hotenje, ki je stvar volje, nista dve popolnoma ločeni dejanji. Svobodno dejanje je eno samo. Svobodna volja je v **hoteni presoji in razsodnem hotenju hkrati**. »Kako kakšen razlog za delovanje postane pravi razlog delovanja? Na kratko bomo odgovorili, da volja kot racionalno teženje določa samo sebe tako, da se motivira, se pravi, da sprejme odgovornost za razloge delovanja. Z drugimi besedami, v živi enotnosti človeškega subjekta sta um in volja medsebojno povezana in se medsebojno pogojujeta. Ko se določam, vem, zakaj se določam in vem, za kaj se določam. Hkrati vem in hočem. Bolj točno, hočem, naj ta razlog postane moj razlog za delovanje. Naj ta praktična presoja med vsemi drugimi postane zadnja praktična presoja. Gotovo je tudi ta zadnja razsodba dejanje uma. Toda ni zadnja drugače kot zato, ker sem jaz tako hotel. V »ozračju« nedoločenosti, v katerem posamezne dobrine puščajo voljo, ne more noben razlog ali motiv sam po sebi in z razumom odkrit postati delujoč, če volja ne dopolni nedoločenosti posameznega predmeta z naddoločeno svojega ustreznega predmeta»¹⁰. Svobodno dejanje je torej res dejanje razsodnega hotenja. To je tisti **appetitus intel-**

lectivus (umno teženje), o katerem sta govorila Aristotel in Tomaž. Bolj kot *intellectus appetitivus* je svobodno dejanje *appetitus intellectivus*. Zadnji izvor svobodnega dejanja je v volji sami, v pradinamizmu. Ta pa se vedno hoče tudi razumeti in nastopati utemeljeno, smiselno. Ni razum tisti, ki hoče in tudi razum ne more volje prisiliti. Hoče volja, hoče subjekt, ki ga razsvetljuje njegov um. Hoteti mora, ker nobena končna dobrina ne izsili njegovega pristanka. Vendar pa ne more hoteti, dokler ne ve, kaj hoče in zakaj naj bi hotel. Pravo hotenje razum predpostavlja.

Glede razmerja med voljo in razumom imamo v zgodovini evropske misli dve teženji, racionalizem in iracionalizem. Prevladuje seveda prvi, ki pravi, da ima pri svobodnem dejanju glavno vlogo razum. Opira se na vsakdanje prepričanje, da je védenje prvi pogoj za hotenje in dejanje. Če hočem nekaj narediti, moram najprej vedeti za kaj gre, tisto spoznati in se šele na podlagi tega razumevanja in razlogov v njegov prid zanj tudi odločiti. Hotenje predpostavlja razumevanje. »*Ignoti nulla cupido*« pravi stari rek: nevednež nima poželenja, kdor nečesa ne pozna, tistega ne more hoteti.

Z druge strani pa imamo razne iracionalistične smeri, ki poudarjajo, da je človekovo razumevanje podvrženo njegovim interesom, teženjem in predsodkom: kdaj in kako bom kakšno stvar dojel in razumel, je odvisno od tega, kaj mi pomeni in kaj zame že vnaprej predstavlja. Človek ni samo goli in nepristranski razum, temveč teženje in hotenje v smeri tistega, ki je zanj zanimivo, koristno in kaj vredno. V tej smeri je šel gotovo zelo daleč že racionalist Spinoza, ki pravi, da človek ne želi nečesa zato, ker je tisto zanj dobro, ampak je tisto zanj dobro, ker si tisto želi. »Iz vsega tega je torej očitno, da si nič ne prizadevamo, hočemo, se ženemo in želimo, ker sodimo, da je dobro, ampak narobe, zavoljo tega sodimo, da je kaj dobro, ker si za tem prizadevamo, hočemo, se ženemo in želimo«¹¹. Če pa je že siceršnji racionalist Spinoza prišel do takega sklepa, nas ne preseneča, da tako misli tudi Nietzsche, ki na splošno poudarja odločilno vlogo iracionalnih prvin v človeku, predvsem pa tako imenovane volje do moči, iz katere izhaja tudi »volja do resnice«. »Obstajajo številne oči. Tudi sfinga ima oči: potemtakem obstajajo številne 'resnice', in potemtakem ni nobene resnice. ... Resnica je vrsta zmote, brez katere bi določena vrsta živih bitij ne mogla živeti. Končno odloča vrednost za življenje«¹². Ta iracionalizem srečujemo predvsem v raznih individualističnih in eksistencialističnih teorijah, ki postavljajo posameznika za ustvarjalca vrednot in najbolj pogosto enačijo samovoljo, se pravi neutemeljeno in nerazumno hotenje s svobodo v polnem pomenu besede.

Obe teoriji, racionalistična in iracionalistična, sta nezadostni. Človek je celota, zato je treba pojmovati razmerje med svobodo in razumom kot vzajemno predpostavljajanje in vključevanje. Resnica in razum osvobajata, svoboda pa hoče svojo lastno razumnost. Dejansko ni mogoče postavljati nobenega od obeh tako pred drugega, kot da bi lahko en sam trenutek eden brez drugega obstajala. Zato poudarja E. Weil, da je svoboda sicer pred razumom, a ravno zato, ker je svoboda, brez njega ne more biti. »Svoboda namreč obstaja samo za razum: bilo bi protislovno hoteti **govoriti** o svobodi, pa odmisлити razum, hoteti ravnati z umnega stališča, ki pa bi bilo postavljeno zunaj razuma, hoteti odločati med razumom in svobodo kot nepristranski in nezainteresirani sodnik – v imenu katerega

zakona, katerega načela, katere avtoritete? Razum je svoboda, ki se je določila za razum, in ki se razume samo v razumu kot tista, ki je izbrala in ki je sposobna izbirati. Razum priznava, da je nesposoben, da bi se sam utemeljil, da pa se rojeva iz neke odločitve za razum, ki je potemtakem ne nalagajo razlogi. Vidi pa tudi, da je človek svoboden samo tedaj, ko ve, da je svoboden — ko se hoče razumnega, pa naj bosta to védenje in ta volja še tako malo izrečna. Za razum je razum uresničenje svobode, tiste svobode, ki dojemata samo sebe v razumu ter samo sebe razumeva kot absolutni izvir in izvor, kot svobodni razum in kot razumna svoboda. ... Svoboda, ki ne bi vedela zase kot svobodo, bi bila navadna nedoločenost, pa še to bi ne bila drugače kot samo za kako svobodno bitje, ki je sposobno zastaviti vprašanje o določenosti. ... razum, ki bi ne bil svoboden, bi bil volja po občosti, ki se ne bi zmogla izbrati in se ne bi poznala, kajti samo svobodno bitje je zmožno, da se išče, se pravi da se odmakne od sebe, da bi se postavilo sebi nasproti¹³. Čeprav dajemo torej nekakšno ontološko prednost volji kot pradinamizmu bivanja, ki so jo sholastiki imenovali »voluntas ut natura«, vemo, da je ta volja slepa — in torej ne more biti ne volja in ne svobodna — če ne postane razumna. Zato svobode ni brez umnosti, pametnosti in rabsodnosti in je v tem smislu počelo svobode tudi um in ne samo pradinamizem kot takšen. Počelo človekovega odločanja torej ni samo enostransko volja in tudi ne razum, temveč oba skupaj, ki ju lahko samo abstraktno razločujemo, ki pa konkretno nastopata v najtesnejši povezavi, saj drug drugega naravnost predpostavljata.

Iz tega tudi sledi, da formalno svoboda ni v izbiranju in v goli možnosti izbiranja, se pravi v nedoločenosti in v **samovolji**. Kdor se ni odločil umno in premišljeno, tudi svoboden ni bil, ker je bil pod vplivom naključnega razpoloženja, se pravi svoje narave in njenega trenutnega stanja. To ni naredil on kot oseba, temveč njegova narava v svojem trenutnem in naključnem razpoloženju. Kadar izbiram po naključju, izbiram, vendar mi v resnici nalaga odločitev naključje. V tem smislu lahko rečemo, da sama izbira še ni jamstvo svobode. Največkrat možnost izbire mora biti, vendar ne vedno in ne nujno. Pač pa mora vsaka izbira biti tudi umna in rabsodna, po pameti. Vedeti moram, kaj izbiram. Tako bi v skrajnem primeru lahko svobodno pristal tudi na eno samo možnost, ki se odpira pred menoj, če bi jo res spoznal za pravilno, utemeljeno in za pravo vrednoto.

Svobode torej ni brez umnosti, brez utemeljevanja in odgovornega ter rabsodnega premisleka. Gola samovolja kot ravnanje, ki nima za svoj temelj drugega kot čisto muho ali kaprico potemtakem ni in ne more veljati za ideal svobode. Zato je treba poudariti, da svoboda ni v tem, da lahko delam, kar se mi zljubi ali zahoče, temveč v tem, da lahko naredim tisto, kar spoznam za dobro, prav in umno. Biti moram svoboden od svobode — svoboden za resnico in dobrino.

Iz povedanega je tudi razvidno, da se umna nujnost in svoboda ne izključujeta. Torej je tudi tam, kjer privolim v eno samo možnost, ki se mi ponuja, možna svoboda. Zato izbiranje ni absolutni in sestavni del svobode. Priznati, da je celota večja kot del, mi ni dano na izbiro. To moram priznati. In vendar to, da to **moram** priznati, ne nasprotuje moji svobodi, kajti spoznal sem, da je tako res in da drugače niti biti ne more. Ko se mi enkrat resnica pokaže v dovolj jasni luči, me zavezuje k njenemu priznanju. Vendar ta zavezanost ne nasprotuje svobodi. Kajti to ni zavezanost neki tuji sili ali

nadvladi, ampak samemu sebi: zavezanost meni kot razumnemu in pametnemu bitju. Ko gre za umno in utemeljeno priznanje resnice, se človekov um ne uklanja nobeni tuji sili, temveč samemu sebi, nujnosti, ki prihaja iz njega samega.

V tem smislu je nekaj resnice v heglovsko-marksističnem reku, da je svoboda »spoznana nujnost«. Pri tem seveda ne gre za preprosto zaznavanje nujnosti in za vdajo neizbežnemu. Ugotoviti, kaj je neizbežno in se mu vdati, še ni svobodno dejanje. Pač pa pravi Hegel¹⁴, da je »nujnost slepa tako dolgo, dokler je pojmovno ne dojamemo«. To pa pomeni, da je tisto, kar se nam kaže kot nujno, upravičeno, resnično in potemtakem tudi prav. V tem primeru to ni več zunanja neizbežna nujnost kot tuja sila, temveč kot notranja nujnost, nujnost resnice iz same sebe. V tem spoznanju in priznanju resnice je človekov um res do konca zvest sebi, zato pa v tej zvestobi sebi človek ostaja svoboden. In to, kar velja za zavezanost resnici, velja tudi za zavezanost dobremu in tistemu, kar je prav, se pravi moralnemu ukazu. Če se ravnam po tistem, kar imam iskreno za prav in pravično, ostajam zvest sebi. Ne podrejam se tujemu ukazu, temveč ukazu, ki prihaja iz mene samega, iz mojega uma, ki mi pove, kaj je prav in kaj ne.

Zato je tudi povsem neutemeljeno govoriti, da je človekova zavezanost moralnim zakonom ali vrednotam, se pravi tistemu, kar imam za prav, omejevanje človekove svobode ali ji celo nasprotuje. Saj tudi narod, ki se osvobodi tuje nadvlade, ne živi v anarhiji. Razlika med svobodnim in nesvobodnim narodom je samo v tem, da podjarmljenemu narodu daje zakone tujec, svoboden narod pa si jih daje sam. Gre torej samo za to, ali bom podrejen slepim in nerazumnim težnjem, ali pa se bom sam podredil tistemu, kar uvidim, da je smiselno in prav. Samo nekdo, ki enači svobodo s samovoljo, bo postavljajl vsaksebi resnico in svobodo. Toda samovolja ni prava in popolna svoboda, saj ji manjka bistvena prvina svobode, ki je razumno samodoločanje. Zato je tudi vsako postavljanje morale proti svobodi neutemeljeno. Kakor ni nasprotja med priznanjem spoznane resnice in svobodo, ni nasprotja med svobodo in ravnanjem po (spoznani) moralni obveznosti. Nasprotno: v ravnanju po spoznanem moralnem dobru ali vrednoti, po tistem, kar je prav, se svoboda šele dopolni.

Marksistični kolektivizem, ki je izhajal iz prepričanja, da je človek predvsem rezultat svojih okoliščin, ne pa njihov odgovorni ustvarjalec, je v našem evropskem kulturnem prostoru preživela ideologija. Ni pa tako z liberalizmom in individualizmom, ki enostransko poudarjata svobodo, ne glede na to, kaj je res in kaj je moralno prav. Pričakujemo lahko, da se bosta iz odpora do ene same, za vse obvezne ideološke resnice, liberalistični individualizem in relativizem vrednot še krepila. Zato ne preseneča, če tudi papež v svoji zadnji okrožnici tako močno poudarja zvezo med svobodo in resnico.

Tudi marksizem je nastopal v imenu resnice, celo v imenu »znanosti« o zgodovini in človeku. Njegovi zagovorniki so bili prepričani, da bo zgodovinski razvoj vedno bolj potrjeval njihova stališča in bodo ljudje ideologijo, ki je bila najprej vsiljena, začeli sprejemati z notranjim prepričanjem. Dejansko pa se to ni zgodilo. Pač pa ima to za posledico določeno nezaupanje v resnico in v utemeljenost moralnih vrednot. Zato se je toliko bolj pomembno zavedati, da je resnico in vrednote mogoče samo svobodno sprejemati. Potrebno je svobodno ozračje, kjer je možen enakopraven dialog in

kjer se resnica lahko sama narekuje s svojo lastno notranjo močjo, kot so zapisali tudi na koncilu: »... Resnica ljudi ne sili k priznavanju drugače kakor z močjo resnice same, ki blágo in hkrati krepko prodira v duhove. ... Resnico je treba iskati na način, kakor je primeren dostojanstvu človeške osebe in njeni družbeni naravi, to se pravi s svobodnim iskanjem, s pomočjo učiteljstva ali poučevanja, z izmenjavanjem mišljenja in pogovorom«¹⁵.

¹ Janez Pavel II., *Okrožnica Ob stoletnici*, Cerkevni dokumenti 45, Družina, Ljubljana 1991, 13.

² Janez Pavel II., *Okrožnica Ob stoletnici*, 46.

³ Janez Pavel II., *Okrožnica Ob stoletnici*, 4.

⁴ Janez Pavel II., *Okrožnica Ob stoletnici*, 17.

⁵ Janez Pavel II., *Okrožnica Ob stoletnici*, 41.

⁶ Janez Pavel II., *Okrožnica Ob stoletnici*, 46.

⁷ B. Welte, *Determination und Freiheit*, Knecht, Frankfurt a. M. 1969, 135–136.

⁸ B. Welte, *Determination und Freiheit*, n.d., 55. »Če pa je človek v celoti narava, je hkrati tudi v celoti več kot narava. Tako zelo in tako popolnoma je on sam, da ni pri njem nič samo narava in tudi biti ne more. Nasprotno, povsod je človek v naravi nad naravo. To pa v moči nekega momenta, ki ga s stališča bioloških izjav in sklopov izjav neposredno ni mogoče uzreti« (B. Welte, *Determination und Freiheit*, n.d., 135).

⁹ Prim. B. Welte, *Determination und Freiheit*, n.d., 136.

¹⁰ R. Simon, *Morale. Philosophie de la conduite humaine*, Beauchesne, Paris 1961, 41.

¹¹ B. de Spinoza, *Etiika* III, 9; slov. prevod Slovenska Matica, Ljubljana 1963, 199.

¹² F. Nietzsche, *Sämtliche Werke, Kritische Gesamtausgabe* (hrsg. G. Colli, M. Montinari), W. de Gruyter, Berlin 1967–1977, VII, 3, 218–226.

¹³ E. Weil, *Philosophie morale*, Vrin, Paris 1969, 48.

¹⁴ Prim. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1970, 147 Zusatz.

¹⁵ *Izjava o verski svobodi* 1, 3.

Ciril Sorč

Bog, ki osvobaja človeka

Uvod

»Kdo me bo rešil?!« vpije današnji človek na tem otoku Zemlja, katerega vse pogosteje doživlja kot sod smodnika, ki lahko vsak trenutek zleti v zrak. »Kdo me bo rešil pred menoj samim?!« Človek namreč v nekakšnem mazohističnem razpoloženju streže samemu sebi po življenju, si reže eno za drugo veje, na katerih sedi, in zdi se, da se je spravil že kar na deblo, ki nosi njegovo eksistenco. Ko postane človek samemu sebi vprašljiv, je vprašljiv tudi njegov bližnji, vprašljiva družba in zadušljivo njegovo življenjsko okolje. Zdi se, da si današnji človek postavlja vprašanje o rešitvi bolj kot retorično vprašanje, na katerega niti ne pričakuje odgovora. Narcisoidno zagledan sam vase pač vidi v sebi tisto veličino, ki more edina dovolj dovršeno izpeljati to reševalno akcijo. »Njegovo veličastvo človek« išče v samem sebi moč in pogum za ta človekoljubni poseg. Le da si kljub tolikim spodletelim poskusom noče priznati svoje nemoči. Če namreč človek pokliče na pomoč nekoga drugega, s tem že prizna njegovo moč in svojo slabost, podre se mu namišljeni grad samozadostnosti in razblinijo se mu sanje o svoji lastni veličini. Iskati si »zaveznika«, ki je večji od človeka, namreč pomeni priznati njegovo premoč, tako velike cene pa človek ni pripravljen plačati za osvoboditev izpod jarma hlapčevanja vsakovrstnim gospodovalcem. Toda tragika je ravno v tem, da v zametanju »večjega« ostaja v krempljih »nižjega«.

I. Poskus trinitarične antropologije

Kdo je človek, zvemo šele iz odgovora na vprašanje, kdo je Bog. Kolikor je trden moj Bog (ali bog), toliko je trdno tudi moje življenje. Antropologija ima svoj temelj v teologiji. Zato se sprašujemo po Bogu zaradi človeka. Pavel VI. pravi: »Zaradi človeka, resničnega, polnega človeka moramo spoznati Boga.«¹ Zato je krščanska antropologija sestavni del teologije. Torej: vprašanje o Bogu ni nikakršno zgolj teoretično vprašanje, ampak vprašanje, ki je življenjskega pomena za človeka. Tudi ko se odločimo, da bomo sami svoj gospod, razglasimo zakonitosti, ki nam bodo vladale. Človek, ki gradi

na svoji namišljeni veličini, pa je pravzaprav suženj svoje odločitve, je žrtev, ki se ne more »pritožiti« na nobeno pravosodno sodišče. Zato, ker je sam svoj gospod in zakonodajalec, pa more po mili volji spreminjati in prilagajati merila svojega vedenja ter višati ali nižati cilj in smisel svojega življenja. Samo tako more biti gospodar nad svojo usodo. Pa tudi takrat, ko si človek postavlja svoje bogove, so pač takšni, da ima nad njimi »pregled« in oblast, ali si vsaj tako domišlja.

Če je človek božja podoba, kakor uči Sveto pismo (1 Mz 1,27), pomeni, da se mora človek »zgledovati« po Bogu, ko gradi svojo osebnost. To, da sem jaz jaz, obstaja namreč bistveno v tem, da je Bog moj ti. Guardini pravi: »Ne le, ker me je Bog ustvaril in ker navsezadnje le v njem lahko najdem smisel svojega življenja, ampak zato, ker obstajam le v naravnosti na Boga. Bog je človekov brezpogojni 'ti'. V tem dejstvu obstaja ustvarjena personaliteta, ustvarjena osebnost.«² Ta Bog, katerega podobo človek nosi in po katerem se mora zgledovati, je troosebni Bog. V tej perspektivi se človek ne more izogniti pluralnosti, ki bistveno opredeljuje njegovo bitje: Človek se ne nahaja samo sredi sveta in zgodovine, ampak tudi sredi in skupaj z drugimi, se nahaja v zgodovini, ki se je začela pred njim in se bo nadaljevala tudi po njem. »Samo če človek vzame zares svojo socialno razsežnost bivanja, se more uresničiti kot oseba. Potreben je torej stalen pogovor z drugimi. Temelj tega človekovega pluralnega bivanja in uresničevanja njegovega bitja v odnosu do drugih stoji v Bogu samem. Kdor se zapira vase, ne more postati podoben Bogu, ki je občestvo oseb v popolnem prešinjaju in podarjanju življenja.«³ Verovati v sv. Trojico pomeni verovati, da je pri izviru vsega, kar obstaja in biva, večno dogajanje življenja, ki je usmerjeno navzven in k drugemu v nezadržni ljubezni. Sv. Trojica ni zgolj nekakšen »popravek« ali »prilagoditev« monoteizma, marveč je samo bistvo krščanskega monoteizma. Temelj bivanja je torej občestvo oseb. Bogastvo krščanskega monoteizma je v dejstvu, da je eden pravzaprav občestvo treh (mi). Ljubezen, ki vlada med božjimi osebami, je tisto, kar jih povezuje v eno. To je vidik, ki prestavi poudarek s substancialističnega pristopa k Bogu na bolj komunitarni ali agapični pristop. »Najpomembnejše za našo družbo, najpomembnejše za človeško sožitje od vsega tistega, kar ima krščanstvo ponuditi, je vera v troedinega Boga. To se pravi vera v to, da je predanost, odnos, medsebojnost nekaj mogočega, nekaj realnega, da je to podlaga vsemu. Gre tu za osebo, ki živi v vsej celoti v odnosu, v takem odnosu, ki ne odpravlja samostojnosti, marveč je jamstvo zanjo. To zveni sicer abstraktno, toda v posledicah je strahotno konkretno, strahotno oprijemljivo.«⁴

Verovati v sv. Trojico je uveljavljati zavest, da sta resnica in svoboda v občestvu in ne v osami. »Splača se verovati v sv. Trojico, v Boga, ki je občestvo, ker se takšen Bog 'prilega' našemu najglobljemu bistvu in ne nasprotuje naši temeljni naravnosti. Nasprotno, prihaja naproti ter se nam predstavlja kot najvišja uresničitev naših iskanj in hrepenenj.«⁵ Sveta Trojica je »matrica«, »mátrix« našega življenja in ravnanja.

1. Osvobojeni Bog

Naša nepogrešljiva naloga je oznanjati resničnega, živega Boga, Boga Jezusa Kristusa. Tistega, ki se je v zgodovini odrešenja - na najbolj popoln

način pa v Jezusu Kristusu - razodel in izkazal kot »Odrešenik človeka«. To Cerkev izvršuje od vsega začetka, toda človek se ne more odpovedati skušnjavi, da bi tudi tega Boga prikrojil in tako podredil svojim zahtevam in pričakovanjem. Pri vsem tem se sicer ne zaveda, da si dela medvedjo uslugo. Zato vedno znova velja načelo: **Najprej osvoboditi svoje predstave o Bogu, da bomo mogli oznanjati osvobajajočega Boga.** Antoon Vergote pravi, da moramo svoje pojmovanje o Bogu osvoboditi vseh napačnih podob, ki jih vsiljuje religiozna in filozofska misel.⁶ Rešiti ga moramo zlorab človeške moči in naših vnaprejšnjih pričakovanj, želja in strahov, ki jih postavljamo zoper svobodno ponudbo Boga. Da to dosežemo, je potrebno, da na eni strani uporabimo vso človeško resnico, do katere se moremo dokopati s sredstvi, ki jih imamo na razpolago, na drugi strani pa ohraniti neprenehoma odprtost in poslušnost za božja znamenja, za božja sporočila. Resnica nas bo osvobodila! Toda nujno je, da z resnice odstranimo primesi zmot, če hočemo, da bo zasijala v vsej prepričljivosti. Bog, ki je Resnica, osvobaja na najpopolnejši način, toda pod pogojem, da človek osvobodi svojo predstavo o Bogu vse tiste navlake, ki ga dela bolj karikaturu pravega Boga kakor resničnega odrešenika, ki more človeka rešiti vseh vezi, predvsem pa tiste, ki je za človeka največje zlo: suženjstva greha in smrti. Bog Jezusa Kristusa namreč osvobaja tako, da odrešuje človeka najhujše zaslužjenosti ter ga usposablja za osvobajajoče razmerje do ljudi in stvarstva. V tej luči moramo razumeti besede 2. vatikanskega cerkvenega zbora, ko pravi: »Z nobeno človeško postavo ni mogoče tako primerno zavarovati osebnostnega človekovega dostojanstva in svobode kakor s Kristusovim evangelijem, ki je izročjen Cerkvi. Ta evangelij namreč oznanja in razglša svobodo božjih otrok; zameta vsako suženjstvo, ki končno priteka iz greha« (CS 41,2).⁷ Bog po svoji svobodni volji in odločitvi posega v svet in zgodovino, se podarja in razodeva. Noben vnaprejšni kalup, ampak ena sama odprtost in pripravljenost na presenečenja mora vladati v človeku, ki se želi srečati z živim Bogom. Drži Avguštinova trditev, da bog, ki smo ga mi sami s svojimi močmi našli, ni Bog. Bog je namreč vedno pred nami in se ne pusti »ujeti«. Zaman je postavljati v Boga naša pričakovanja, kajti on nam prinaša mnogo več, kakor moremo mi pričakovati in upati.

»Bog, ki se nam razodeva in podarja v Kristusu, ni samotar, ni vase zagledani, vase zaprti absolut, marveč nepojmljiva polnost večnega, absolutno nesebičnega samopodarjanja med JAZ- MI-TI, neizrekljivo osrečujoče občestvo med Očetom, Sinom in Svetim Duhom, neskončno bogastvo diologa v spoznanju in priobčevanju ljubezni med tremi osebami.

V Kristusu, ki ga je pripravljala stara zaveza, v njegovem življenju, križu in vstajenju, čemur se je pridružilo izkustvo Svetega Duha, se je razodela skrivnost, ki je 'prakorenina', 'prastudenec' vsega, ki kakorkoli obstaja.⁸ V Bogu je občestvo oseb; je popolno občestvo popolnih oseb, kar je brezmejno območje svobode.

Samo takšen Bog more človeka osvobajati. Skrivnost troedinosti Boga, »ki je sam v sebi ljubezen, absolutno nesebično podarjanje samega sebe, in ki v delu stvarjenja in odrešenja ne išče svojih koristi in izpopolnitve samega sebe - ta skrivnost nam odpira obzorja luči, v kateri odkrivamo prakorenine za resnični smisel človeškega življenja, tisti smisel, ki si ga ni mogoče misliti brez ljubezni in svobode.«⁹

Pritrditi moramo B.J. Hilberathu, ki pravi, da bi morala naša vera v sv. Trojico še bolj prenikniti v naše krščansko življenje. To pomeni, da »trinitarična teologija ne sme postati samo eden od traktatov krščanske teologije, ki ga lahko brez vsake škode zanemarimo in pustimo, da ga prekrije prah, temveč mora prežemati temeljne strukture krščanskega življenja: tako, da zaživimo v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha.«¹⁰ Pri krstu smo bili postavljeni v to trinitarično življenjsko območje. Dejansko je krščanska vera krsna vera in pristna krščanska teologija ni nič drugega kot ravno razvitje človeka do konca opredeljujoče stvarnosti, ki se odvija v »imenu Očeta in Sina in Svetega Duha!« Ustvarjeni smo za življenje v trinitaričnih razsežnostih in osvoboditev je prav vzpostavljanje teh trinitaričnih razmer, ki smo jih porušili z grehom.¹¹

2. Osvobajajoči Bog

Prvo izkustvo, ki ga ima človeštvo z Bogom, je po pričevanju Svetega pisma izkustvo neizmerne osvoboditve za življenje. Tako sta za Izrael izkustvo Boga in izkustvo osvoboditve dve strani enega in istega dogodka. Bog, ki je Gospod, je hkrati osvoboditelj in njegovo gospostvo je osvobajajoče. Prav tako velja za Novo zavezo, da izkuša Boga, ki se razodeva v Jezusu, kot tistega, ki osvobaja od boleznin in obsedenosti od hudega duha, od socialnega zapostavljanja in poniževanja, od brezbožnih sil tega sveta, in, kakor pravi apostol Pavel: osvobaja od greha in moči smrti (prim. Rim 7 in 8). Največje dejanje osvobajajoče božje moči pa se je zgodilo na Kristusu samem, ko je Bog obudil Jezusa od mrtvih (prim. Rim 10,9-10). Tako je Kristusova zgodovina nadaljevanje zgodovine Jahveta v Izraelu. »Bog Abrahama, Izaka in Jakoba« je istoveten z »Očetom Jezusa Kristusa« in njegova moč se razodeva v obuditvi Jezusa od mrtvih. Tako je velikonočni dogodek vrhunec osvoboditve in dokaz, kako Bog rešuje.

Bog kliče človeka k svobodi. Moderni človek pa postavlja čudno alternativo: Ali Bog ali svoboda. Ko se človek hoče »osvoboditi od Boga in biti sam bog, sam sebe vara in uničuje. Sam sebi se odtuja,« pravi navodilo o krščanski svobodi in osvoboditvi (37; prim. 40.29.20.19). Navduševanje za »svobodo brez Boga« je dandanes pogosto. Vendar se ta človek ne zaveda, da pri vsem prizadevanju za svobodo brez Boga dela račun brez krčmarja: svobode namreč ne moremo vzpostaviti tako, da odstranimo tistega, ki je svoboda sama. Tu moramo opozoriti predvsem na revolucionarni princip svobode, kjer vrednost osebe ne izhaja iz rojstva, ampak iz storilnosti ali dela. Po takšnem gledanju rojstvo še ni dovolj trden razlog za pridobitev ali ohranitev svobode, saj živimo v času, ko si svobodo lahko »kupiš« in jo drugemu lahko »vzameš«. Toliko si svoboden, kolikor imaš oblasti, imetja, vpliva. Južnoameriška teologija osvoboditve je - kolikor se ni dala okužiti od te ali one ideologije - eden današnjih prepričljivih osnutkov biblično zasnovane vere v Boga in prizadevanja za svobodo.

Spomniti moramo na tri razsežnosti krščanskega izkustva Boga kot tistega, ki osvobaja za življenje. Te razsežnosti so: osvobajajoča vera, osvobajajoča ljubezen in osvobajajoče upanje. Ugotoviti moramo, da je izkustvo resnične svobode izkustvo Boga. Prav po veri se odprejo v človeku neustvarjene božje stvariteljske moči. Svoboden pa sem samo toliko, kolikor omogočam svobodo tudi drugim. Po veri pravzaprav postajamo subjekt in

nosilci lastne svobode. Svobode pa ne moremo živeti brez drugih ali proti njim. Torej ne svoboda pred drugimi, ampak svoboda skupaj z drugimi. To pa nam omogoča samo ljubezen, ki vzpostavlja svobodo kot skupnost ali komunikativno svobodo. Svoboda kot gospodovanje uničuje življenje, svoboda kot ljubeče občestvo (agape) življenje vzpostavlja. Svoboda, ki jo opredeljuje vera, pa vodi še onkraj svobode kot občestva, saj je vera kristjanov obenem tudi upanje, ki je po svojem bistvu vstajenjsko. Svoboda v luči tega upanja je stvarjenjsko prizadevanje, sla po tem, kar je možno. Svoboden je tisti, ki presega sedanost v smeri prihodnosti. Prihodnost je nekakšen odprt prostor za ustvarjalno svobodo. Tako lahko izkušamo svobodo kot suverenost, kot občestvo (medsebojno naravnost) in kot dejavno pričakovanje. Te tri razsežnosti svobode odpirajo prav vera, ljubezen in upanje. Po njih postajamo podobni v naših odnosih Bogu, ki osvobaja, združuje in prihaja.

Po vsem povedanem ni pomembno samo, kaj Bog pomeni meni, ampak predvsem, kaj jaz pomenim Bogu! Ali drugače: ni pomembno, kdo je Bog v mojih očeh, marveč je pomembno, kdo sem jaz v njegovih. Ko bi se zavedali, kako nas Bog ceni, bi tudi mi znali bolj ceniti sami sebe! To niso zgolj lepe, a prazne besede, ampak je osrečujoča in obenem pretresljiva resnica, ki opredeljuje človeka v vsej njegovi globini. Resnica, ki se je izkazala v vsej dramatičnosti in doslednosti v zgodovini odrešenja ter se še uresničuje. Bog je človeku pripravil nič manj kot poveličanje, pobožanstvenje (theopoiesis). Očetje 2. vatikanskega cerkvenega zbora so zapisali: »On, ki je 'podoba nevidnega Boga' (Kol 1,15), je tisti popolni človek, ki je Adamovim otrokom vrnil bogopodobnost, popačeno začeni s prvim grehom. Ker je v njem človeška narava privzeta, ne pa uničena, je že s tem samim tudi v nas dvignjena k dostojanstvu brez primere. Kajti on, Božji Sin, se je s svojim učlovečenjem na neki način združil z vsakim človekom« (CS 22,2). V ta namen je vstopil v našo zgodovino: »Zaradi nas in zaradi našega zveličanja je postal človek« (nic.-car. veroizpoved). To pa je tudi resnica o krščanski praksi osvobajanja: Kristus namreč osvobaja tako, da odrešuje, zato upravičeno opozarja Navodilo o krščanski svobodi in osvoboditvi, da »soteriološke razsežnosti osvoboditve ni dovoljeno skrbiti na socialnoetično razsežnost, ki je njena posledica. Tista do korenin segajoča osvoboditev, ki jo je izvršil Kristus in ki vrača človeku resnično svobodo, hkrati odkazuje letemu nalogo: krščansko prakso, krščansko življenje kot udejanjenj vélike zapovedi ljubezni. To je najvišje načelo krščanske socialne etike«. ¹² Kristusovo odrešenje vzpostavlja in omogoča prakso osvobajanja in ne obratno. Vsa naša osvobajanja ne morejo uresničiti temeljne osvoboditve, ki je odrešenje!

Vse božje razodevanje in delovanje v zgodovini odrešenja je v službi reševanja človeka iz vsakokratnega suženjstva. Zato se Bog vedno razodeva kot tisti, ki se zavzema za človeka. Tudi njegovo razodetje Mojzesu: »Jaz sem kot tisti, ki sem,« je v službi spoznanja, da edino on more posredovati človeku trdnost in bivanje, da je sam» on bivanje sólo ter da vse drugo obstaja samo v deležnosti pri njegovemu življenju.

Bog je živi in življenje podarjajoči Bog. To je bistveno sporočilo o resničnem Bogu. To namreč pomeni, da ima življenje v polnosti in ga ne more nič opredeljevati, še manj pa omejevati. Polnost življenja pa pomeni tudi polnost svobode, kajti suženjstvo pomeni omejeno življenje. Prava

svoboda za človeka je prav deležnost pri božjem življenju in živeti po božjih zapovedih, ki so v službi polnosti življenja. Oklepiti se Boga pomeni oklepiti se življenja, oddaljevati se od njega pa pomeni zapravlјati življenje samo. Zato je smrt že za starozaveznega vernika bila isto kakor biti daleč od Boga in nasprotno: življenje je pomenilo biti pri Bogu.

Življenje pa je tam, kjer je svobodno podarjanje in sprejemanje. Tam, kjer ni nekih vase zaprtih krogov. Živi Bog ni samotar, ampak večna in neskončna osebnostna Bit, v kateri polje življenje v brezdanji polnosti, Bog, v katerem je eno samo večno in neskončno podarjanje in sprejemanje. Božje življenje je res božje takrat, ko je polnost svobodnega podarjanja tudi navzven. Za Boga, ki je življenje smo, ni nobene ovire. Zato že starozavezni človek vidi v Bogu tisti nastavek bogastva, ki ga nova zaveza v polnosti odkrije in poimenuje troedino božje življenje. Dejstvo, da je Bog troedin pomeni, da je polnost življenja, ki se ljubeče podarja navzven tako, da v popolni svobodi ustvarja stvari in bitja, ki naj bi bila deležna te njegove ljubezni. Tako govorimo o božjem ustvarjanju »iz polnosti ljubezni« (ex plenitudine amoris).

a) Osvobaja samo Bog, ki je ljubezen

Ljubezen je resnica o svobodi. Šele v ljubezni pride človekova svoboda do polne uresničitve. Pravo življenje se razvija v svobodi, katero vzpostavlja ljubezen. Življenja ni, če ni ljubezni, kajti samo ta poraja življenje, medtem ko apatičnost zadostuje zgolj za životarjenje, sovraštvo pa prinaša smrt. Bog more biti živi in oživljajoči Bog zato, ker je ljubezen sama. In to ne ljubezen, kakršno smo si mi izmislili in je bolj karikatura ljubezni. Kaj je ljubezen more povedati in pokazati samo živi Bog. Ljubezni se moramo od njega naučiti in ne mu je predpisovati. Ljubezen ustvarja prostor za drugega, spoštuje njegovo drugačnost, ga ljubi takšnega kakršen je, vzpostavlja odnose svobode, kjer povezanost ne veže in drugačnost ne razdvaja. Bog je po svojem bistvu za druge. To se je pokazalo v najpolnejši meri na križu, ki predstavlja en sam »pro nobis« troedinega Boga, Boga, ki sploh nima »svojih interesov«, marveč je že sam v sebi večno podarjanje, večna nesebičnost, večna proeksistenca.¹³

Res je, da govorimo o Bogu, ki je ljubezen, vendar pri tem mislimo na tri božje osebe: Očeta, Sina in Svetega Duha. Ljubezen je rodovitna (Oče), je hvaležna (Sin), je osebni izraz obojega (Sveti Duh); je podarjanje (Oče), je sprejemanje (Sin), je dar (Sveti Duh). Bog je trooseben, ker je bogat v ljubezni in ker je bogat v življenju. Ljubezen namreč ne popredmeti, ampak uveljavlja in sprejema drugega kot drugega. Moltmann pravi, da »krščanski nauk o sveti Trojici sili ali prispeva k razvoju družbenega personalizma (soziale Personalismus) oziroma osebnostnega socializma (personale Sozialismus) - osebe, ki se uresničuje v družbi in družbe, ki uveljavlja osebo«.¹⁴

Osvobaja samo Bog, ki je bogat v odnosih. Bog, v katerem je oseba »relatio subsistens« (Tomaž). Dodati smemo: Bog, v katerem je oseba »relatio amoris« (subsistentna ljubezen) in kot taka ustvarja perihoretično enoto treh božjih oseb. Oseba pomeni v Bogu odnos. Torej ta (odnos) ni nekaj, kar bi bilo osebi dodanega, ampak ta odnos je oseba sama. Ratzinger pravi, da krščanski pojem Boga daje množtvu popolnoma enako vrednost

(Würde) kot edinosti. S tem trinitaričnim »mi«, z dejstvom, da tudi Bog biva kot skupnost oseb, je podan tudi prostor za človeški »mi«, človeško skupnost.¹⁵ Perihoretični odnosi med božjimi osebami »se ponovijo«, odsevajo v medčloveških odnosih, na poseben način pa v odnosih v Cerkvi. »Temeljni zakon trinitarične ljubezni oz. edinosti mora biti avtentično 'preveden' v cerkvenem temeljnem zakonu; tako se vertikalna perihoreza 'nadaljuje' v horizontalnem prešinjanju.«¹⁶

Torej trojstvo oseb ni nekaj od zunaj ali umetno dodano, ampak je bistveno za Boga, ki je živi Bog, Bog, ki je ljubezen. Trojice nismo mi izmislili, ampak se je razodela in dela preglavice tako monistom kakor politeistom. Trojica je skrivnost, kakor je skrivnost življenje, ljubezen, oseba. Bog se nam razodeva zato, da bi nas povabil v to trinitarično življenje osebne ljubezni. Zato Trojica ne bo nikoli razrešena skrivnost, ker ne bo nikoli prenehala biti življenje in ljubezen. Še več, tudi mi bomo sebi in drug drugemu postajali skrivnost tem bolj, čim bolj se bomo v to občestvo treh božjih oseb poglobljali in čim bolj bomo pristopali drug k drugemu z ljubeznijo. Ljubezen nas ne odpravi na pragu, ampak nas povabi v svoje bivališče, ima vedno odprta vrata in skozi nje vstopajo tisti, ki sami nosijo zaklad ljubezni.

»Trinitarični nauk o božjem kraljestvu je teološki temelj prave svobode.« Bog nezadržno hoče svobodo svojih stvari; Bog je neustvarjena svoboda svojih stvari.¹⁷

b) Osvobajajoče delovanje Očeta

Bog Oče je vir življenja, ker je vir ljubezni in prav zato je vir svobode: svobode ni brez ljubezni. Bog Oče je tisti, ki vzpostavlja svobodo, torej ni suženj svobode, ampak Svoboda sama. Nič ga ne opredeljuje ali pogojuje, vse nastaja po njegovem svobodnem načrtu, odločitvi in delovanju - celo svoboda.

Kot prva oseba sv. Trojice posreduje svojo svobodo Sinu in Svetemu Duhu. Očeta sv. Trojice ne moremo v nobenem primeru pojmovati kot monarha, samodržca, svojevoljneža, kajti svoboda ni samovoljnost. Božja svoboda je predpogoj za svobodo drugih. Svobode namreč ne moreš pridobiti tako, da jo drugim jemlješ. Bolj ko je kdo svoboden, bolj bo garant svobode drugih. Bog Oče, ki poseduje svobodo v najvišji meri vzpostavlja odnose svobode. Zato smemo reči, da je sv. Trojica trojstvo svobodnih oseb, ki se svobodno podarjajo druga drugi.

Kot stvarnik hoče Bog stvarnik in Oče, da so svobode deležni tudi drugi. Zato jih ustvarja v popolni svobodi in za svobodo. To se pokaže že v njegovem ustvarjanju, predvsem človeka; najbolj pa v njegovi izvolitvi in njegovem poseganju v zgodovino, ki je brez vsakih zunanjih razlogov ali prisile, izraz čiste svobodne odločitve.

Ustvariti človeka pravzaprav pomeni priklicati v življenje bitje, ki bo moglo svobodno odgovarjati na božji klic. Bog ga je obdaril z največjim darom, ko ga je ustvaril po svoji podobi in ga poklical, da mu svobodno odgovarja. Dialoškost je izraz dostojanstva, katerega ni deležno nobeno drugo ustvarjeno bitje (razen angelov). Človek se mora svobodno odločiti za Boga. Še več, Bog mu omogoča, da se odloči tudi proti njemu. V tem je tragična veličina človeka!

Tudi po »napačni izbiri« pri prvotnem, izvirnem (in osebnem) grehu je hotel Bog ohraniti tisto »jedro« človekovega svobodnega odločanja do takšne mere zdravo, da smemo govoriti o (krhki, vendar resnični) svobodnosti padlega človeka. Razklanost človeka po grehu ne more tako raniti ali celo uničiti dialoškosti (odnosnosti), da bi govorili o človekovi predestinaciji za zlo. Zato ni bilo obdobja, ko bi človek ne bil odgovoren za svoje odločitve in dejanja. Vedno je bilo dovolj luči, da je človek mogel izbirati.

Rešitev iz egiptovske sužnosti je jasno znamenje božjega zavzemanja za svobodo ljudstva, katero je Bog svobodno izvolil. Na temelju izkustva te nezaslišane izvoljenosti, je starozavezno ljudstvo predpostavljalo tudi svobodnost stvarjenja, kar je bila popolna novost v okolju sosednjih protologij in teogonij.

Odrešenje po Jezusu Kristusu je pravzaprav tisto dejanje, ki postavi človeka v pravo razmerje do svobode. Odrešenje ne ustvarja determinizma za Boga, za zveličanje, ampak usposobi človeka za svobodno odločitev (in ponovno odločanje) za Boga, ki je svoboda. Odrešenje je »logična« posledica stvarjenja: Bog ki je človeka ustvaril iz popolne svobode in za svobodo, mu nekako »mora« to svobodo tudi omogočati. Koliko ceni Bog svobodo svoje najljubše stvarni - človeka, vidimo iz tega, kakšno »ceno« je bil pripravljen plačati za njegovo odrešenje. V Hvalnici velikonočni sveči pojemo: »O kako čudovito nas v svojem usmiljenju ceniš. O kako nedoumljiva je tvoja ljubezen: da rešiš sužnja, si daroval Sina«.

Bog stvarnik in odrešenik je Oče. To je bistvenega pomena ne samo za razumevanje sv. Trojice, ampak tudi za razumevanje človeka samega. Ta očetovska narava Boga nam pomaga odkrivati »razloge« za ustvaritev in za poseganja v zgodovino in življenje posameznika. Kaj pravzaprav je naš sinovski odnos do Boga, pa moremo zaslutiti v odnosu božjega Sina do »svojega« Očeta. Tukaj moramo temeljito popraviti naše predstave o očetu, se resnično zavedati »neprimernosti« tega izraza za nebeškega Očeta in si to predstavo graditi iz neobremenjenega sprejemanja podobe, kakršno nam podaja Jezus Kristus.

Kaj pravzaprav pomeni za Boga to, da je Oče? Če gledamo na zgodovino odrešenja in predvsem na Kristusov križ, moramo reči, da to pomeni darovati svojega edinorojenega Sina. Darovati tistega, kateremu je vse podaril, torej: darovati tudi tisto, kar mu je najljubše - tudi Sina noče imeti zase, ampak ga ima tako, da ga daruje (prim. Rim 8,32). Nova zaveza, predvsem pa Pavel in Janez uporabljajo za izražanje te daritve določen glagol **paradidonal, izročiti, darovati brez pridržka** (prim. Jn 3,16; 1 Jn 4,10). Po Očetovem vzoru tudi Sin daruje samega sebe (prim. Gal 2,20); pa tudi Sveti Duh je po Janezovem evangeliju sad te daritve: »Nato je nagnil glavo in izdihnil« (Jn 19,30); dobesedno je: »izročil (parédoken) Duha«.

V tej trojni »izročitvi« moremo odkriti notranjo nezadržno dinamiko življenja sv. Trojice. To je dinamika medsebojnega izročanja v ljubezni, ki jo izvršuje Oče, ki jo izvršuje Sin in iz katere izvira podaritev Duha. Tvegati smemo trditev, da se Oče in Sin uresničujeta tako, da se »odpovesta« samemu sebi (celo »odmreta sebi«), ko se podarjata drug drugemu. Toda prav to podarjanje ni izginitev v drugem, temveč nasprotno: v drugem najdeta samega sebe; in to je resnica, ki jo potrjuje obuditev Jezusa od mrtvih. Ko Janez gleda na skrivnost križa in vstajenja, zapiše zelo globoke besede, ki nam omogočijo poglubljen pogled v trinitarično življenje Kristu-

sa kot božjega Sina: »Zato me Oče ljubi, ker dam svoje življenje, da ga spet prejmem. Nihče mi ga ne more vzeti, ampak ga dam sam od sebe. Oblast imam, da ga dam, in oblast imam, da ga spet prejmem« (Jn 10,17-18). To je božji način ljubezni, h kateremu smo povabljeni tudi mi (prim. Lk 9,25: »Kdor svoje življenje zgubi, ga bo rešil«). Odmreti sebi za popolno daritev drugemu, da tako ponovno najdeš samega sebe v zedinjenju z drugim, in vendar drugačnega od drugega - to je logika trinitaričnega načina bivanja.

Kako spoštljiv odnos zavzema Bog-Oče do človeka, je razvidno iz prilike o izgubljenem sinu (prav lahko bi jo imenovali tudi prilika o očetu, ki spoštuje svobodo). Kdor govori o krščanskem Bogu kot o pokroviteljskem absolutu, ki kratí človeku svobodo, ki »varuje« človeka do takšne mere, da ga ovira v njegovi osebni in svobodni rasti, se v to priliko prav gotovo ni poglobil! Izkušnje Boga Očeta, ki odpušča in osvobaja je srčika Jezusove kérige in delovanja. To pride do izraza predvsem v prilikah v Lukovem evangeliju, potrditev pa prejme v Jezusovem ozdravljanju ter njegovem druženju z ljudmi, ki so bili odrinjeni na rob družbe, in kar je povzročalo takšno zgražanje s strani »pravičnikov« (prim. Mr 2,15-17; Mt 11,19). Bog Jezusa iz Nazareta je torej Oče »izgubljenih«. Prav zato je tudi Bog, ki osvobaja in demistificira (razkrinkuje) vsako zlorabo verske in politične oblasti.¹⁸

Bog Oče osvobaja za odgovoren odnos do bližnjega in stvarstva. Odgovornost spada k dialoški naravi človeka, je izrecni in dejanski odgovor vsemu, kar nas nagovarja, izziva že s tem, da **JÉ** (naj bo to Bog, ali človek ali pa stvarstvo). Zavzeti moramo nekakšno zavezno razmerje, v katerem ohranjamo zvestobo tudi takrat, ko se drugi »odloča drugače«. Odgovornost (poštenost) do sebe zahteva zavzetost za druge. Ta zavzetost pa ne usužnjuje drugih, jih ne napravlja za »sužnje naše ljubezni«...

c) Osvobajajoče delovanje Sina

Sin na neponovljiv način »prevede« v svojem zemeljskem življenju tisti ljubezenski odnos, katerega od vekomaj živi z Očetom v območju sv. Trojice. Zato smemo govoriti o Bogu kot Očetu, Sinu in Svetem Duhu. Učlovečeni božji Sin namreč ne »izstopi« iz tega večnega kroženja življenja v Bogu, ampak ga živi v zemeljskih razmerah, hkrati pa nas ljudi vabi in prestavlja v to območje. Za Jezusa pomeni ljubiti Očeta in brate isto kakor darovati svoje življenje: »Nihče nima večje ljubezni, kakor je ta, da kdo dá življenje za svoje prijatelje« (Jn 15,13). Ljubiti torej pomeni svobodno darovati samega sebe, vse do darovanja življenja.¹⁹ Prisluhnimo, kako je to Jezusovo svobodno izbiro in darovanjsko naravnost zgoščeno opisal Pavel v pismu Filipljanom: »Čeprav je bil namreč božje narave, se ni ljubosumno oklepal svoje enakosti z Bogom, ampak je sam sebe izničil (eknos) tako, da je prevzel naravo hlapca in postal podoben ljudem. Po zunanosti je bil kakor človek in je sam sebe ponižal tako, da je postal pokoren vse do smrti, in sicer smrti na križu« (Flp 2,6-8).

Sin je v življenju sv. Trojice tisti, ki »odgovarja« na svoboden Očetov nagovor. Ker se Oče popolnoma podarja svojemu Sinu, mu podarja tudi svobodo. Sin je v polnosti in svobodno naravnat na Očeta in njegovo najbolj svobodno dejanje je prav popolno izročanje samega sebe Očetu v nezmanjšani ljubezni. Da je Sin »drugi« v sv. Trojici ne pomeni, da je tudi v

čem prikrajšan. Sprejemati ni nič manj vredno kakor dajati; če to prenesemo na božjo raven, ni Sinovo sprejemanje nič manj božje kakor Očetovo podarjanje: tudi sprejemati je vredno Boga! Prva oseba sv. Trojice se tako popolnoma podarja drugi, da je povsem Oče, torej naravnost na Sina. Ta medsebojna naravnost pa ni samozadostna ali »egoizem v dvoje«, ampak poraja nove odnose, ki v Svetem Duhu, tretji božji osebi, dosežejo svoj vrh in osebni izraz. Sveti Duh je tako svoboda njune svobode.

V odrešenjski zgodovini moremo prepoznati v učlovečenem božjem Sinu tisto soglasje med Očetom in Sinom, ki popolnoma sovpada. Tako je za Jezusa izvrševanje Očetove volje (prim. Jn 4,34) mogoče zato, ker sta Oče in Sin v polnem ljubečem očetovsko-sinovskem odnosu. »V vsem, kar Sin je in izvršuje, prihaja do izraza sam Oče. Vsa Sinova ljubezen je predstavitev Očetove ljubezni. Jezusova prepustitev v smrt na križu (Sich- kreuzigen-lassen), njegovo pogreznjenje v zapuščenost od Boga, ima končno en sam namen, namreč ponazoriti Očetovo ljubezen do sveta: 'Bog je namreč svet tako ljubil, da je dal svojega edinorojenega Sina' (Jn 3,16). To je predstavitev ne igranega, temveč zaresnega Očetovega koraka v stran - čez Sina, ki leži na tleh - da bi stopil k tujcu, sovražniku, človeku in ga pritegnil k sebi. Pasivna, v trpljenju preizkušena Sinova ljubezen postane pokončna in obenem zrcalno obrnjena podoba očetovske ljubezni.²⁰ Za Jezusa je izvrševanje Očetove volje uveljavljanje svoje svobode.²¹ Tako Jezus »učí« človeka pravih odnosov do Boga in do bratov. Izpolnjevanje božje volje ni stvar prisile, ampak svobodne in ljubeče odločitve. To je tista podaritev samega sebe, ki ne išče svojega, ampak to, kar je božjega in kar je bližnjega. Tako človek, ki se daruje, najde samega sebe, kdor izgubi svoje življenje, ga najde in kdor ga ljubosumno varuje, ga izgubi. To je paradoks semena, ki pade v zemljo, ki tako, da umrje obrodi obilo sadu. To je pot križa, ki ga nosimo za Jezusom in tako kakor Jezus. Takrat, ko se popolnoma darujemo, ko smemo z Jezusom reči: »Dopolnjeno je!« smo šele pripravljeni za to, da vse prejmemo.

č) Osvobajajoče delovanje Svetega Duha

Sveti Duh je bogastvo božje ljubezni v osebi. In ker je ljubezen v svobodnem podarjanju, je Duh sad medsebojnega podarjanja, izročanja (ali kénosis ljubezni) Očeta in Sina. Ko utrjuje edinstvo Očeta in Sina, tako da ju povezuje v perihoretično enoto, kar omogoča, da prebivata drug v drugem, odpira njuno ljubezen ter jo napravi rodovitno. Sveti Duh, ki ga imenuje Avguštin preprosto Ljubezen, ustvarja edinstvo tako, da odpira, ter odpira, ne da bi se karkoli od te ljubezni izgubilo: je Tretji, ki »je pečat edinstvi, ko razglašča različnost« (G.M. Zanghi).²² Ljubezen, kar Bog je, ne more ostati pri ljubezni dveh, ampak se nujno, po svoji notranji zakonitosti (ki je prapolnost svobode) razširi na ljubezen treh.²³ Sv. Trojica je resnica o notranjem bistvu in zakonitosti ljubezni, saj Bog je **ljubezen!**

Sveti Duh je »Gospod, ki oživlja« (Nic.-car. veroizpoved) in »Ljubezen« (Avguštin). Zato smemo reči tudi: Sveti Duh je Svoboda.²⁴ On je izraz svobodnega podarjanja Očeta in Sina, je njun medsebojni Dar, je izraz njune medsebojne ljubezni, je Ljubezen. On je območje svobode, v katerem se odvija nezadržno podarjanje in izmenjavanje ljubezni v Bogu. V njem se srečata svobodi Očeta in Sina, se srečata ljubezni obeh in tako ne »ustva-

rita« nekaj vmesnega, ampak nekoga tretjega, v katerem pa se »prepoznata« tako Oče kakor Sin. On je »condilectus« (R. d. S. Victore) obeh, je njuna »bližina«, je »ljubezen, ki ustvarja občestvo« (Bonaventura). On je »vez« (vinculum), ki pa ohranja razdaljo med Očetom in Sinom, on je ta razdalja sama, ki pa tudi v največji svobodi in oddaljenosti ne razpade. Takrat ko sta si Bog in Bog (Oče in Sin) najbolj daleč, v »uri« trpljenja in smrti učlovečenega božjega Sina ter ob njegovem »spustu« v predpeklo, je po zaslugi Svetega Duha, Duha te razdalje, njuna medsebojna pripadnost najtrdnjša. »Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil!« je vzklík, ki izraža to veliko razdaljo; in reči smemo, da v tem trenutku prav Duh izročitve »vzdržuje« vez med Očetom, ki izroča Sina in Sinom, ki se izroča. In sicer, da bi ob vstajenju prejel vlogo največje bližine, moči, v kateri Oče obudi svojega Sina in v kateri Sin vstane v življenje, povelíčanje.

Sveti Duh po svojem bistvu nima nič svojega, on »prejema« od Očeta, on »jemlje« od tega, kar je Sinovo, in posreduje to drugim. Zato ni čudno, da smo v velikih težavah, ko skušamo opredeliti to, kar je izrecno njegovega. Njegova značilnost in lastnost je prav v tem, da vse prejema in vse posreduje naprej, on je v trinitaričnem življenju prostor srečanja Očeta in Sina, v zgodovini odrešenja pa prostor srečevanja Boga in človeka. On prinaša Boga človeku in človeka Bogu. Zato pa ni nič manj Bog, kakor sta Bog Oče in Sin, saj je Sveti Duh uresničitev božjega občestva, tistega občestva, katerega hoče troedini Bog uresničiti v zgodovini odrešenja prav po delovanju Svetega Duha (»Občestvo Svetega Duha z vami vsemi!«).

V Svetem Duhu in po njegovem delovanju moremo v polnosti odkriti, kaj je svoboda.²⁵ Reči smemo, da ni svobode, katere pobudnik, počelo ne bi bil Sveti Duh, kakor tudi ni življenja brez Duha, saj povsod tam, kjer se poraja življenje, je on na delu. Kot »božji Duh« »odpira« Sveti Duh vrata tam, kjer so bila prej zaprta; kot »Kristusov Duh« deluje po besedi evangelija in zakramentih v nas in prebuja nove moči. To je torej prav isti Duh, ki osvobaja človeka za neslutene možnosti.

II. Troedini Bog osvobaja za:

a) Communio-občestvo

Communio-občestvo je skupnost, ki je oblikovana po vzoru občestva troedinega Boga.²⁶ Kakor smo že govorili, je za kristjane Bog v njegovem najglobljem bistvu communio, občestvo. Za trinitarično podobo Boga je to bistvena lastnost. Za kristjane ni Bog tisti, ki najprej izreka svoj »jaz« in šele kasneje omogoča nastop nekoga drugega. Krščanski Bog je vedno in od vekomaj »mi«. Če vemo to in če vemo, na kakšnih »temeljih« je zgrajeno to občestvo, potem smo zvedeli tudi nekaj, kar je bistvenega pomena za nas same in naša občestva. Globoka resnica o nas samih je, da resnično živimo samo toliko, kolikor so-živimo! Buber pravi: »V začetku je razmerje« in: »Vse resnično življenje je srečevanje.«²⁷ Sv. Trojica ni zgolj zgled občestvenega življenja, temveč je ontološko počelo in temelj, iz katerega prejema naše občestveno življenje moč in trdnost, in katerega smo resnično deležni po stvarjenju, še posebej pa po odrešenju.

Krščansko občestvo je skupnost svobodnih oseb, ki živijo svoje medsebojne odnose po načelih ljubezni. »Glejte, kako se ljubijo med seboj!« - to je bila ugotovitev, ki je slonela na izkustvu tistih odnosov, ki so »prepričali« ljudi, ko so se srečevali s prvo krščansko skupnostjo. To je svobodno in osvobajajoče občestvo, v katerem sloni veljava in vrednost posameznika na dejstvu, da je in ne na njegovih sposobnostih.

Govoriti smemo o perihoretičnem občestvu, kjer razlika ni razlog za nasprotja, ampak razlog za sožitje.²⁸ Dokler svoboda pomeni oblast, je potrebno za vladanje ločevanje (*divide et impera!*), osamitev; ko pa svoboda pomeni občestvo, nastopi zedinjevalna moč vseh med seboj ločenih strani. Idealna skupnost je pravzaprav prijateljska skupnost. Jezus da svojim učencem najvišje priznanje in dostojanstvo, ko jih imenuje prijatelje: »Vi ste moji prijatelji!« (Jn 15,15). V takšni skupnosti vrednost posameznika ne »upada«, ampak je v polnosti upoštevana, človek ne postane številka, ampak še bolj on sam v vsej svoji drugačnosti. Ubogi in preizkušani so deležni posebne skrbi, saj so preizkusni kamen »trdnosti« takšnega občestva. Ugotovitev: »Nobenega ubogega ni bilo med njimi«, je izredno pomembna za krščansko občestvo. Kristus je namreč prišel izrecno za grešne, bolne in uboge in njim prvim ponudil mesto v svojem kraljestvu.

Krščansko občestvo je uresničevanje božjega kraljestva na zemlji. Božje kraljestvo je trinitarična stvarnost, katero Jeus Kristus vzpostavlja, »zasaja« na zemlji. Vstopiti v to življenjsko okolje pomeni vstopiti v življenje sv. Trojice. To je način življenja in odnosov, ki ustrezajo tistemu kraljestvu-območju, v katerem živi troedini Bog: to je kraljestvo svobode. Evdokimov imenuje sv. Trojico »večni koncil«. Zato ima J. Zizioulas prav, ko opredeljuje osebo, ki je v Kristusu povezana z drugimi osebami »ekleziialno bitje«.²⁹

Resnična svoboda človeka, ki je ustvarjen po podobi sv. Trojice, je v edinosti (communio) z Bogom in ljudmi v vsej njihovi drugačnosti (v odnosu do Boga celo bistveni različnosti).

b) Solidarnost

Življenje svete Trojice, ki je polno bogatih medsebojnih odnosov božjih oseb, je nepogrešljiv zgled za človeško skupnost ter ima zanjo pomembne posledice. To je hotel poudariti Moltmann, ko je zapisal, da je sveta Trojica naš socialni program.³⁰ V socialno zasnovanem nauku o sveti Trojici vidi preseženje tako togega monoteizma (ne pa trinitaričnega monoteizma) v pojmovanju Boga, kakor tudi individualizma (ne pa individualnosti) v antropologiji. Ta socialni vidik svete Trojice odseva v družbi, ki prelamlja osamo, odpravlja nasilje, prevlado enega družbenega sloja nad drugim, prizadeva pa si za solidarnost, sožitje in blaginjo vseh. S poglobljeno zavestjo medsebojne povezanosti ter s čutom solidarnosti in odgovornosti gradimo tisti **občestveni humanizem**, ki mora nadomestiti vsako izkoriščanje in uveljavljanje lastnih koristi na račun drugega, In sicer tako na osebni kakor tudi na družbeni ravni.

Solidarnost je potrebna v današnji družbi, toda ne bomo je dosegli zgolj z ekonomskimi sredstvi; graditi jo moramo na duhovnih in presežnih temeljih. Solidarnost je pristna takrat, ko se zgleduje po božji solidarnosti z nami, takrat, ko bližnjega ne ponižuje.³¹ Janez Pavel II. pa je jasno opozoril,

da je družba, ki gradi solidarnost brez presežne in duhovne razsežnosti, podobna podjetju, ki gradi babilonski stolp: »Zgradbi, katero so mnogi hoteli graditi v preteklih letih, je manjkala transcendentalna razsežnost, je manjkala duhovna globina. Vsak poskus graditve družbe, kulture, človeške skupnosti in bratstva ob zavračanju presežne dimenzije, ustvarja - tako kot v Babilonu - razkol med ljudmi in pomešanje jezikov.«³² Ko govorimo o zedinjeni in solidarni Evropi, moramo vedeti, da bo dosegla ta cilj samo tako, da preseže površne in šibke temelje razsvetljenjstva in liberalizma. Zato pa je potrebno ponovno vzpostaviti duhovni temelj osebi in družbi. Prav tu more igrati bistveno vlogo ponovno odkritje in sklicevanje na sveto Trojico.

c) Poslanstvo in zvestobo

V Bogu je eno samo podarjanje lastnega bivanja božjih oseb, tako da jih poznamo samo v njihovem odnosu do drugega: Očeta poznamo kot tistega, ki je v odnosu do Sina, v njegovem očetovstvu; Sina v njegovem odnosu do Očeta, v njegovem sinovstvu; Svetega Duha kot sam odnos med Očetom in Sinom. To podarjanje samega sebe naprej, drugemu, je pravzaprav zvestoba samemu sebi. Tako smemo reči, da je tudi stvarjenje in podarjanje svojega božjega življenja stvarjem v skladu z zvestobo troedinega Boga svojemu lastnemu bistvu. Kakor živijo osebe v sv. Trojici vedno »zunaj sebe«, v drugem, tako se tudi Bog, ki je občestvo takšnih oseb, podaja »zunaj sebe«, in sicer tako, da ustvarja tistega »drugega«, h kateremu se bo vedno sklanjal in se mu podarjal. To božje podarjanje pa ne napravlja drugega za dolžnika, ampak ga izziva za podobno potezo, ki pa mora sloneti na svobodnem notranjem odločanju. Daru ne moremo plačati, kvečjemu ga lahko hvaležno sprejmemo in se tudi sami navzamemo darežljivosti.

Kristjan ne sprejema svojega življenja kot danost ali kot »vrženost«, »narodenost«, temveč kot dar. In če ga tako sprejemamo, potem vemo tudi, kako ga najbolje »uživati« in razvijati: tako, da ga darujemo naprej. Življenje samo ni največja dobrina, največja dobrina je šele življenje, ki je darovano! Zato je darovanje ali posredovanje življenja (od podarjanja življenja novim bitjem, kakor žrtvovanje lastnega življenja za druge v stalnem razdajanju ali pa v enkratnem darovanju) **osnovni poklic** vsakega človeka. Vsaka rodovitnost izvira iz Boga in vsako zapiranje podarjanju življenja drugim je odpoved lastni bogopodobnosti. Vsako zapiranje novemu življenju je nerodovita osama. Brez podarjanja življenja naprej je prekinjeno tisto občestvo- *communio*, ki je izraz »kulture življenja«, in pomeni pogrezanje v »kulturo smrti«. Ratzinger pravi: »Kjer ni več vrednot, za katere se spleča dati življenje, se ne spleča niti živeti.«³³

Svojo svobodo ohranjam tako, da jo drugim podarjam in omogočam. Ne samo, da je meja moje svobode svoboda drugega, ampak je moje krščansko poslanstvo v tem, da zastavim svojo svobodo za svobodo drugega. Kot kristjan sem poslan tja, kjer je svoboda bližnjega najbolj ogrožena. Osvojajajoče pa bom deloval samo toliko, kolikor sem sam notranje svoboden, neobremenjen, kolikor sprejemam svoje življenje kot proeksistenco, bivanje za druge. Samemu sebi sem zvest takrat, ko se razdajam, ko nase pozabljam. Krščanska svoboda je prav v svobodnem služenju, ko postaneš »vsem vse«, ko ničesar več ne ohraniš zase, niti svobode, ko svobodno

žrtvuješ svobodo! Takrat si osvobojen vseh vezi in svoboden za vezi ljubezni.

Ena najbolj negativnih dediščin razsvetljenjstva je zamisel o človeku kot privatnem individuumu. Za osebo je značilna samoposest, samozadostnost, oseba je središče delovanja itd. Kako drugačen je teološki, trinitarični pogled na osebo! Najgloblja opredelitev osebe je v njeni občestveni in solidarni razsežnosti. To pa zato, ker je ustvarjena po podobi svete Trojice, najpopolnejšega občestva, v katerem tri božje osebe živijo v večnem samopodarjanju. Drugi vatikanski cerkveni zbor se sklicuje na to resnico, ko trdi, da obstaja podobnost med božjim občestvom in človeškim občestvom, ter da se človeška oseba uresničuje samo z darovanjem same sebe: »Ko Gospod Jezus prosi Očeta, 'naj bodo vsi eno..., kakor sva midva eno' (Jn 17,21-22) in nam odpira za človeški razum nedosegljiva obzorja, namiguje na neko podobnost med zedinjenjem božjih oseb in med zedinjenjem božjih otrok v resnici in ljubezni. Ta podobnost odkriva, da človek, ki je na zemlji edina stvar, katero je Bog hotel zaradi nje same, ne more v polnosti najti sam sebe razen z odkritosrčno daritvijo samega sebe« (CS 24,3; prim. CS 25,1).

Človek, ki nosi podobo sv. Trojice, je svoboden takrat, ko stopi iz zaprtosti vase in sprejme svoje življenje kot »biti- za-druge« (proeksisten-co).

č) Notranje življenje

Človekovo »notranje področje« ni v službi nekakšne privatnosti, ni »za javnost zaprto področje«, ampak temelj in vir vsega človekovega delovanja in izražanja navzven. Kakor v zgodovini odrešenja spoznavamo sveto Trojico, kakršna je sama v sebi, njeno notranje življenje, analogno tudi človek razodeva v svojih dejanjih notranje temelje in nagibe. Vedno bo človekovo »dno« (Truhlar) večje od zunanjega izražanja, vendar nepogrešljiv vir vsega delovanja navzven. In če je človek v tej notrini zakoreninjen v Bogu, potem mu je zagotovljeno neizčrpno bogastvo zase in za druge. Ko se človek zateka v to »notranjo kamrico« (Cankar), se zato, da bi iz nje prinašal darove za druge.

Kristjan je svoboden zato, ker njegova svoboda ni odvisna od zunanjih dejavnikov, ampak je notranja dobrina, katere mu ne more (če to sam noče) nihče odvzeti. Zato je popolnoma svoboden tudi takrat, ko je njegovo telesno ali socialno življenje uklenjeno v verige suženjstva. Ta notranja svoboda je povzročala glavobole že preganjalcem prvih kristjanov. Niso jim mogli do živega prav zato, ker niso živeli »na površju«, ampak v globini, kjer se jih dotika Bog. Toda ta notrina ni polževa hišica, v katero bi se zatekali ob nevarnih razmerah. To bogastvo morajo kristjani po trinitarični logiki prinašati vedno znova na dan, kajti samo tako se množi. Stvarno razmerje, ki postane communio, se lahko rodi le v zreli, v Bogu zakoreninjeni osebi.

Antropologija, ki privzame za svoje zakonitosti trinitaričnega življenja Boga samega, mora tudi duhovnost na novo opredeliti, in sicer tako, da ta ne bo pomenila umik iz družbe v nekakšno notranjo zavarovanost pred svetom. Približati se božjemu srcu pomeni hkrati vstopiti v območje njegove ljubezni. To pa pomeni vstopiti z vsemi v stik, saj Bog nosi prav vse v

svojem srcu. Zato nam duhovnost, ki je trinitarično zasnovana, omogoča najgloblji in najširši stik z vsemi ljudmi. Aachenski škof Kl. Hemmerle za-trjuje: samo »duhovnost, ki je občestveno naravnana, je sposobna pre-magati ločitev med duhovnostjo in življenjem v družbi (ali celo uveljavljanje enega na račun drugega). Notranje življenje (Innerlichkeit) posameznika kot tudi družbeno življenje sta temelj in globina univerzalne odprtosti.«³⁴ Na to pot v notranjost nujno vzamem tudi mojega bližnjega, saj spada k meni; omogočam mu deležnost pri moji notranji skrivnosti, ne da bi jo hkrati profaniral. Človek, ki je notranje svoboden, bo mogel ustvarjati okrog sebe tiste razmere, ki bodo vzpostavljale območje svobode za druge. Človek, ki resnično biva v samem sebi (insistenca), je tudi sposoben bivanja zunaj sebe (eksistenca), ne da bi izgubil svojo istovetnost.

Človek začuti svojo eksistenco kot »območje svobode« takrat, ko svojo notranjost odpira za še večje darove in ko je v njej prostora za sv. Trojico, ki prihaja k njemu, da bi pri njem prebivala (prim. Jn 14,23), in za brate.

d) Konkretnost

Ne moremo si zamišljati svobode, ki bi se izživila v nekakšnem vsesp-lošnem razpoloženju. Svoboda je vedno konkretna ali pa je ni. Živim jo v svojih konkretnih razmerah in danostih. Uresničljiva mora biti v konkretnosti mojega življenja, ki je pogojeno z različnimi danostmi. In prav te danosti morejo in morajo biti nosilci mojega svobodnega delovanja. Če si ne morem izbirati svojega telesa, značaja, okolja in družbe, jih pa morem privzeti in izbrati za konkretizacijo in aplikacijo svobodnega delovanja. Telo more tako postati prosojno za duha in primerno za njegovo utelešenje. Mnogoplast-nost človekovega življenja ni razlog za njegovo razdrobljenost ali shizofre-ničnost, če najde svoje središče v ljubezni. Nasprotno: v njej odkrijemo bogato mavrico enega in istega vira svetlobe. Tako mnogovrstnost in razčlenjenost življenja vodi k edinosti in edinstvo je upoštevanje in uveljav-ljanje mnogovrstnosti ter ni nikakršna enoličnost ali uniformiranost.

Zopet imamo zgled v sv. Trojici: Bog se »spušča« k človeku prek svojih konkretnih zgodovinskih posegov, tako da že v stari zavezi poznamo »pre-bivanje« (Šekinah) Boga sredi svojega izvoljenega ljudstva. V Jezusu Kristu-su se je Bog »utelesil« in začel prebivati med nami. Po Svetem Duhu pa je ostal z nami do konca časov.

e) Telesnost

Pravzaprav ni res, da človek ima telo, ampak je telo; in ni res, da ima dušo, ampak je duša. Človek je torej utelešen duh in poduhovljeno telo. V človeku se uresničuje nekakšno hipostatično sobivanje telesa in duše. Duša predpostavlja telo, Tomaž Akvinski pravi, da je duša na telo naravnana; telo pa naravnost kliče po duši, jo terja kot njemu primeren korelat. Človek doživlja svojo notranjo, osebno svobodo takrat, ko bivata duša in telo v harmoniji, ko drug drugega podpirata. Torej: nobenega osvobajanja duše iz »ječe« telesa in nikakršno uveljavljanje telesa na račun duše. Duša in telo sta »skregana« samo takrat, ko si domišljata, da more eno živeti brez dru-gega ali pa na račun drugega.³⁵

Velik nesporazum je v krilatici, ki jo v naši družbi pogosto slišimo: »Moje telo pripada meni!« Nasprotno: darovano mi je bilo zato, da v njem sprejemam druge, da v njem služim drugim, in samo toliko, kolikor sem ga pripravljen darovati, je resnično moje in nekaj vredno. Telo, ki je barikada pred drugimi, ki je »zaščiteno«, ki je predmet samouveljavljanja na račun drugih, ki je predmet samoljubja, je bolj »grobnica«, ki vzbuja hlad in praznino, kot pa »naročje«, v katerem se poraja življenje.

Trinitarična antropologija nas uči, da je človekovo telo določeno za večnost, za povečanje; da je človekovo telo »primerno« za utelešenje Boga samega; da človek v svojem telesu vzpostavlja stik s troedinim Bogom; da je človekovo telo nepogrešljiv instrument za stik z bližnjim in okoljem.

Človek, ki je ustvarjen kot utelešeni duh in poduhovljeno telo, more doživeti resnično svobodo samo, če spoštuje enoto telesa in duha v vsej napetosti, ki vlada med njima. Ta pa ni razlog za človekovo razklanost, marveč za njegovo konkretnost (telo) in presežnost (duh) v dinamični enoti.

f) Celovitost

Človek živi v mreži številnih odnosov, živi v prostoru, ki ga opredeljuje družba, kultura, naravno okolje. Vse to človeka določa in konkretizira. Človek živi v pravi svobodi takrat, ko zavzame do vsega tega pravo distanco in pravo zavzetost (angažiranost). Človek ni produkt vseh teh razsežnosti, na drugi strani pa ni zanje imun, še več: do vsega tega mora zavzeti ustvarjalni odnos. Vse to spada k njegovemu »razširjenemu« telesu. Človek je tudi »drugi« z ozirom na svet in ostane samo toliko v svobodnem odnosu do njega, kolikor sprejema to drugačnost kot dar. Kakor hitro pa postavi ta svet v središče svojega bivanja in zanimanja, izgubi tisto svobodnost in suverenost, ki izhaja iz njegove bogupodobnosti.³⁶

Vsekakor tu ni primerno nezaupanje, ampak svoboden in osvobajajoč odnos. V meni mora biti prostor za druge. Ne pripadam samo sebi, ampak tudi drugim; sem nekakšen »prag« čez katerega smejo stopati drugi ter se »v meni« srečevati. To življenje »na prepihu« pa zahteva silno trdno in bogato osebnost, zahteva zasidranost v globinah božjega, da me ne odtrga in odnese tok časa ali okolja.

Maritain pravi, da je družba nekakšna celota sestavljena iz mnogih celot³⁷, iz oseb, ki harmonično združujejo v sebi mnogovrstne in večkrat različne prvine ter razsežnosti bivanja. Bog hoče odrešiti in zveličati osebo v njeni celovitosti. Človeško bitje ne more biti zadovoljno z nečim, kar ni Bog sam. Osvoboditev zgolj na ekonomskem, političnem, socialnem ali kulturnem področju je nepopolna, ker nima pred očmi celotnega človeka v vseh njegovih razsežnostih, tudi v njegovi odprtosti naproti absolutnemu, ki je Bog. Kot pravi Pavel VI. v spodbudi o evangelizaciji, je dokončna osvoboditev transcendentnega in eshaološkega značaja ter obstaja v večnem občestvu z Bogom.³⁸ Donal Dorr imenuje takšno celostno pojmovanje človeka »Integralni humanizem«.³⁹

Trinitarična podoba vsega, kar prihaja iz božjih rok, prihaja do izraza v tem, da je vsaka stvar naravnana na drugo, v celoti pa na Stvarnika. Pri tej naravnosti pa ohranja svojo lastno relativno svobodo, ki ni svoboda

na račun drugega, ampak svoboda ob upoštevanju in uveljavljanju drugega. Za to pravo »razmerje« pa je najbolj odgovoren človek, kateremu je bilo zaupano »upravljanje« stvari, dokler jih ne bo zopet izročil Gospodarju.

g) Medsebojna razmerja (komunikacija)

Že prej smo rekli, da je človek odnosnostno bitje, ali bitje odnosov; to je bistvenega pomena tudi za razumevanje človekovega mesta v družbi, zgodovini in okolju. To je pomembno še posebej dandanes, ko se možnosti in sredstva komunikacij razvijajo in širijo z bliskovito naglico. Pomembno je, da človek v vseh teh povezavah in razmerjih ne izgubi svoje lastne identitete. Bolj ko bo on sam, bolj bo mogel prispevati k bogatenju teh razmerij. V družbi ne bo zgolj »porabnik« ali »glasovalec«, ampak bo tudi oblikovalec družbene morale in javnega mnenja. V zgodovini ne bo le prehodni člen, ampak ji bo na njemu lasten način vtisnil svoj pečat. V svojem naravnem okolju ne bo izkoriščevalec in »najemnik«, ampak bo skrben gospodar. Tisto občestvo, *communio*, ki ga kristjan živi z Bogom in z ljudmi, mora razširiti tudi na vse stvarstvo. Vse je pomembno, ko gre za spletnje tistih vezi, ki človeka vpletajo v občestvo odrešenih, občestvo svobodnih božjih otrok.

To poslanstvo komunikacije, vzdrževanja stikov morem izpolnjevati po poti dialoga. Človek je namreč dialogično bitje prav na temelju svoje bogopodobnosti, delež ima pri božjem dialogu, ki se odvija med osebami sv. Trojice. Človek je nastal na temelju notranjega trinitaričnega »dialoga« ali »pogovora«: »Naredimo človeka!«; človek je tako postal božji sogovornik; poklican pa je, da ta dialog razvija tudi z njemu enakimi bitji in končno z vsem stvarstvom. Samo v dialogu, ko spoštuje svobodo sogovornika, more najti človek način sporazumevanja, ki nikogar ne ponižuje ali postavlja v podrejen položaj. Vsak nesporazum je pravzaprav predmet monologa, monologa dveh.⁴⁰

Dialog je še posebej v službi trinitaričnega načina srečevanja z Bogom (molitev) in ljudi med seboj. Dialog po vzoru tistega, ki ga razvija sv. Trojica (reči smemo celo »trialog«), ni uveljavljanje lastne volje in misli, ampak izmenjavanje bogastva misli ob vsem upoštevanju drugačnosti mnenja našega sogovornika in njegovega dostojanstva. K dialogu bistveno spada tudi poslušanje!

h) Prihodnost

Svoboden je pravzaprav tisti, ki ima pred seboj prihodnost. Suženjstvo pa je v nasprotju s tem stanje, ki nas omejuje, ki nam ne pušča nobenega izhoda, stanje, ki je brezupno. Prav z upanjem sta tesno povezana prihodnost in svoboda. Največja preskušnja za človekovo svobodo je seveda smrt. Ob njej se pravzaprav izkazujejo osvobodilni poskusi za dokončno veljavne ali pa za kratkoročne. Svoboden je torej človek, ki ve, da tudi smrt ni ovira za njegovo dokončno in polno uresničitev. Človek je sposoben (*capax*) večnega, je sposoben Boga. Izhaja namreč iz rok večne ljubezni za večno ljubezen. To dvoje, večnost in ljubezen, pa vključuje tudi svobodo, ki je odprta za neomejeno poglabljanje v ljubezen samo, ki je Bog. Ko bo Bog

»vse v vsem«, bo to vse (stvarstvo in njegov vrh - človek) dokončno v svojem »naravnem okolju«. Za to neomejeno svobodo pa se človek vzgaja že v tem življenju. Življenje v »trinitaričnih koordinatah časa« je: v sedanjem trenutku živeti **odprti** na preteklost in odprti za prihodnost. Torej nikakršnega zadrževanja v preteklosti ali bežanja v bodočnost ali zapiranja v sedanjost.

Trinitarična razsežnost našega življenja vsebuje tudi povezanost s preteklostjo, zakoreninjenost v sedanjost ter zlasti usmerjenost v prihodnost. Te vezi nas ne usužnjujejo, temveč sproščajo nelzerno upanje, saj sv. Trojica ni samo naš izvir in naročje, ampak tudi naša prihodnost.

Sklep

Iz zgornjega razmišljanja moremo ugotoviti, da trinitarični način življenja vključuje: a) ekološki način življenja - sožitje z okoljem in naravo; b) solidarnostni način življenja - kjer sta darovanje in sprejemanje enako »človeka vredni vrednoti«; c) demokratični način javnega življenja, in sicer v smislu »božje demokracije«, v kateri je najbolj »vpliven« tisti, ki prinaša in vzpostavlja »kulturo ljubezni«; č) komunitarni način življenja, v katerem posameznik toliko bolj pridobiva veljavo, kolikor bolj se vključuje v občestvo; d) eklezialni način življenja, ki je pravzaprav najbolj idealni način, ki je sploh mogoč v tem zemeljskem življenju ter je že predokus prihodnjega, kolikor je v službi vzpostavljanja božjega kraljestva tukaj na zemlji.

Končal bi s tremi tezami, ki so hkrati povzetek našega razmišljanja:

- Trinitarični Bog more biti začetnik in izpolnitelj človekove svobode.
- Trinitarični Bog more biti življenjsko območje človekove svobode.
- Trinitarični Bog more biti cilj človekove svobode.

Ali bo uspelo današnjemu človeštvu rešiti pereča vprašanja, kot so: pravična porazdelitev zemeljskih dobrin, odnos do življenja (tako komaj spočetega kakor tudi tistega, ki se izteka), vprašanje smisla in notranjega življenja, vprašanje duhovnosti, telesnosti, smrti; nadalje vprašanje sveta kot človeka vrednega življenjskega okolja; ideološko neobremenjen pogled na svet in znanost; vprašanje medčloveških odnosov (komunikacije)... Vse je odvisno od tega, iz kakšne podobe o človeku izhajamo.⁴¹

V pričujočem predavanju sem se trudil razviti tisto podobo o človeku, ki je prvobitna, najbolj bogata in najbolj osvobajajoča, saj je vtisnjena v človeka kot izvirna podoba: človek je namreč ustvarjen po »podobi in sličnosti« Boga, ki je Oče in Sin in Sveti Duh. Tako je njegovo življenje eno samo razvijanje in uveljavljanje teh trinitaričnih odnosov in zakonitosti.

Krščanski nauk o troedinem Bogu je vsekakor bistveno vplival na pojmovanje človeka v evropski kulturi, vsekakor bolj, kot so nekateri pripravljeno priznati: to je pojmovanje človeka kot osebe in kot družbenega bitja, ki je odprto in se uresničuje, kolikor je skupaj z drugimi in za druge.⁴² Ko je laicistični humanizem (renesansa in še bolj razsvetljenstvo) začel gojiti ti vrednoti (osebnostnost in občestvenost ter druge vrednote, ki so z njima tesno povezane, npr. enakost, pravičnost, svoboda, človekove pravice) ločeno od njunega krščanskega debla, iz katerega sta zrasli in prejemale življenjski sok, sta postali karikaturi ali lupini brez jedra. Zato mislim, da mora Evropa (evropski človek), o kateri toliko govorimo in sanjamo, znova

odkriti svoje korenine v troedinem Bogu, če noče, da bodo vse njene »humane« ideje in prizadevanja brez »humusa«, brez temelja! To naj bi bila nova evangelizacija Evrope.

Samo človek, ki živi »v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha«, more biti živi ud tistega občestva, ljudstva, ki je »zbrano v edinosti Očeta in Sina in Svetega Duha« (C 4). Človek, ki nosi trinitarično podobo (»**homo de Trinitate**«), je poklican v občestvo, ljudstvo, ki ga zbira in oblikuje sv. Trojica (»**ecclesia de Trinitate**«).⁴³

¹ Nav. Janez Pavel II, v okrožnici Ob stoletnici, 55 (CD 45). Glede krščanske antropologije v luči troedinega Boga, kakor jo vidi Janez Pavel II., prim. A. Strle, V *tretje tisočletje z Marijo, Maribor* 1988, 22-32.

² R. Guardini, *Svet in oseba*, MD, Celje 1991, 91-92; prim. G. Greshake, *Menschsein als Berufung zur Gemeinschaft mit Gott*, v: *Geist und Leben* 50 (1977) 409-426.

³ L. Melotti, *Un solo Padre, un solo Signore, un solo Spirito, Elle di ci*, Torino 1991, 192.

⁴ Kl. Hemmerle, *Aus den Quellen leben*, Herder, Freiburg 1983, 50; prim. A. Strle, V *tretje tisočletje z Marijo, Maribor* 1988, 30.

⁵ Prim. L. Boff, *Trinità: la migliore comunità*, 12-13.

⁶ Prim. A. Vergote, *Liberare Dio - liberare l'uomo*, Cittadella Editrice, Assisi 1977, 11-14. Pravzaprav je koristno celotno delo.

⁷ Prim. A.B. Lambino, *Freedom in Vatican II*, Loyola School of Theology, Ateneo de Manila University 1974, 13 in celotno delo.

⁸ A. Strle, *Vem, komu sem veroval*. IS 1, Družina, Ljubljana 1988, 197.

⁹ A. Strle, IS 1, 199.

¹⁰ B. J. Hilberath, *Der dreieinige Gott und die Gemeinschaft der Menschen*, Matthias-Grünewald, Mainz 1990, 35. Ta »pragmatični« pomen vere v sv. Trojico razodevajo tudi nekatere knjige in članki, ki jih je v današnjem času veliko. Prim. L. Boff, *Trinità e società*, Cittadella ed., Assisi 1987; isti, *Trinità: la migliore comunità*, Cittadella ed., Assisi 1990; M. Albus itd., *Der dreieine Gott und die eine Menschheit. Für Bischof Klaus Hemmerle*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1989; Kl. Hemmerle (Hrsg.), *Dreifaltigkeit Schlüssel zum Menschen - Schlüssel zur Zeit*, Neue Stadt, München-Zürich-Wien 1989; P. Coda, *Dio, libertà dell'uomo*, Città nuova, Roma 1992; J. Moltmann, *L'unità invitante del Dio uno e trino*, v: *Concilium* (it.) 21 (1985) 75-87; itd.

¹¹ Greh je prekinitev dialoga in razmerja z Bogom: »Zbal sem se, ker sem nag, in sem se skril« (1 Mz 3,9); z brati: »Mar sem jaz varuh svojega brata?« (1 Mz 4,9); s stvarstvom (prim. 1 Mz 3,17-19). Simone Weil pravi, da je greh »tratenje svobode«. Prim. S. Weil, *Trepet in poslušnost*, Ljubljana 1985, 121.

¹² Kongregacija za verski nauk, Navodilo o krščanski svobodi in osvoboditvi (CD 31), 71.

¹³ Prim. A. Strle, IS 1, 193; MTK, Nekatera vprašanja iz kristologije, v: BV 41 (1981) 98.

¹⁴ J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, Chr. Kaiser Verlag, München 1980, 215.

¹⁵ Prim. J. Ratzinger, *Dogma und Verkündigung*, Erich Wewel Verlag, München 1977, 207-218; Isti, *Uvod v krščanstvo*, 112; J.J. O'Donnell, *Il Mistero della Trinità*, PUG - Piemme, Roma 1989, 101-111; J. Daniélou, *La Trinità e il mistero dell'esistenza*, Queriniana, Brescia 1989², 37-38.

¹⁶ Prim. razlago sv. Bonaventure prošnje v Očenašu: »Kakor v nebesih tako na zemlji« v *Hexaameron* 20-23; prim. še H. Heinz, *Trinitarische Kirche - Kirche als Communio*. *Bonaventuras Hexaameron*, v: *Der Dreieine Gott und die eine Menschheit*, 139-168.

¹⁷ J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 236, prim. še 235-239.

¹⁸ Prim. P. Coda, *Libertà dell'uomo*, 72-73.

¹⁹ Smrt je v resnici za človeka skrajna možnost povzeti svoje bivanje v daritev. Prav zato obstaja tesna povezava med ljubeznijo in smrtjo: v zgodovini ne moremo pričevati ter uresničiti svoje ljubezni, svojega biti-za-druge na bolj prepričljiv in temeljit način, kot prav z zastonskim in svobodnim darom lastnega življenja (prim. P. Coda, *Dio, libertà dell'uomo*, Città nuova, Roma 1992, 116).

²⁰ H.U.v. Balthasar, *Das betrachtende Gebet*, Johannes, Einsiedeln 1976⁴, 163.

²¹ Prim. A. Görres, *Freiheit und Gehorsam*, v: *Communio*-Irk 21 (1992) 69-75.

²² Nav. P. Coda, n.d., 119. Sveti Duh kot vez, vinculum ljubezni je bolj v soglasju s pojmovanjem in predstavami zahodne teologije, medtem ko Vzhod vidi v Svetem Duhu predvsem tistega, ki je vrh samopodarjanja troediniga Boga, ki je ekstasis.

²³ H.U.v. Balthasar govori o »Bogu lastni nujnosti« (Gott- Notwendigkeit), za katero ne moremo najti v našem izkustvu nobene prave primere. Prim. *Theologik* III., 218.

²⁴ Joachim da Fiore govori o kraljestvu Duha kot o kraljestvu svobode, pri čemer se sklicuje na 2 Kor 3,17: »Kjer je Gospodov Duh, tam je svoboda«. Prim. J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 225-226.

²⁵ Glede osvobajajočega delovanja Svetega Duha prim. J. Comblen, *Spirito Santo e liberazione*, Cittadella ed., Assisi 1989; J. Moltmann, *Der Geist des Lebens*, Chr. Kaiser, München 1991, 111-135.

²⁶ Prim. Kl. Hemmerle, *Dreifaltigkeit: Lebensentwurf für den Menschen aus dem Leben Gottes*, v: Isti (Hrsg.), *Dreifaltigkeit - Schlüssel zum Menschen, Schlüssel zur Zeit*, Neue Stadt, München-Zürich-Wien 1989, 119-133.

²⁷ M. Buber, *Princip dialoga*, Ljubljana 1982, 14 in 9. Prim. J. Splett, *Leben als Mit-sein. Vom trinitarisch Menschlichen*, Knecht, Frankfurt a. M. 1990, predvsem 73-89.

²⁸ Perihoretično občestvo je tisto, ki ga ustvarjajo ljudje tako, da vanj prispevajo vso svojo enkratnost in drugačnost, hkrati pa sprejemajo drug drugega kot zastojniški dar. Vzorec pa je vsekakor občestvo, ki ga živi sveta Trojica. Prim. okrožnico o skrbi za socialno vprašanje (CD 37), 40.

²⁹ Prim. P. Coda, *Personalismo cristiano, crisi nichilista del soggetto e della socialità e intersoggettività trinitaria*, v: *Lateranum* LVIII (1992) 199 sl.

³⁰ Prim. J. Moltmann, *Die versöhnende Kraft der Dreieinigkeit im Leben der Kirche und der Gesellschaft*, v: *Oekumenisches Forum* 9 (1983) 55.

³¹ Prim. okrožnico o skrbi za socialno vprašanje (CD 37), 40.

³² Nav. N. Ciola, *Immagine di Dio-Trinità e socialità umana*, v: *Lateranum* LVIII (1992) 179.

³³ J. Ratzinger, *Il tramonto dell'uomo*, ed. Caroccio, Padova 1988, 37.

³⁴ Kl. Hemmerle, n.d., 132.

³⁵ Za celovito poznavanje človekove osebnosti pa moramo vsekakor upoštevati človekovega duha - tisto bistveno razsežnost, za katero je značilna prav odprtost za Boga. Ta človekov duh je dojemljiv za navdihe in govorico božjega Duha ter jih »prevaja« v jezik, ki je »razumljiv« tako duši kakor tudi telesu. Do takšne podobe človeka pa ne pridemo na temelju grške dualistične antropologije, temveč na temelju svetopisemskega gledanja na človeka. »Duh je božja odrešenjska moč, katere je človek deležen in tako odprt za Boga v vseh svojih razsežnostih« (F. Ladaria, *Antropologia teologica*, PUG, Roma 1986, 89). To trojno razsežnost človekovega bitja imamo pred očmi, čeprav v razpravi ni vedno izrecno in jasno omenjena.

³⁶ Prim. S. Grygiel, *La Redemptor Hominis e la libertà della persona*, v: *Synesis* 6 (1989) 63-94. Avtor poudari papeževo misel, da je Kristus središče stvarstva in zgodovine in tako edini varuh in zagotovilo naše svobode. In to ne kakršenkoli Jezus, ampak Jezus v njegovi trinitarici perspektivi (str. 69).

³⁷ Navaja N. Ciola, n.d., 180.

³⁸ O evangelizaciji, 33: Ljubljana 1976.

³⁹ Prim. J.J. O'Donnell, n.d., 140.

⁴⁰ Buber pravi: »Kdor izreka ti, nima nečesa, nima ničesar. Pač pa stoji v razmerju« (Princip dialoga, 4).

⁴¹ Prim. Kl. Hemmerle, *Dreifaltigkeit: Lebensentwurf für den Menschen aus dem Leben Gottes*, v: Kl. Hemmerle (Hrsg.), *Dreifaltigkeit - Schlüssel zum Menschen, Schlüssel zur Zeit*, Neue Stadt, München-Zürich-Wien 1989, 133.

⁴² O iskanju pojmov, ki naj bi čim bolj pravilno izrazili krščansko pojmovanje osebe, prim. N. Ciola, *Immagine di Dio-Trinità e socialità umana. Un'eredità e un compito per l'animazione cristiana dell'Europa*, v: *Lateranum* LVIII (1992) 157-180.

⁴³ Cerkev v Evropi bo morala v prihodnje izvrševati svojo osvobajajočo prakso tudi tako, da se sama osvobodi nekaterih predstav o sebi. Prim. M. Albus, *Eine andere Art, Kirche zu sein*, v: *Der dreieine Gott und die eine Menschheit*, 196-197.

Ivan Štuhec

Osmišljenost nove zavesti

Uvod

Čas globokih premikov duhovne zavesti novoveškega človeka, ki izkuša svoje lastne omejenosti, nas postavlja pred alternative novih enostranskih rešitev, ki v sebi ohranjajo kal utopičnih revolucionarnih sprememb, preoblečenih v idealnost sanjske podobe sveta. Krščanstvo po svoji temeljni strukturi lovi ravnotežje med presežnim in tosvetnim, med božjim in človeškim, med duhovnim in telesnim. Zato je tudi vedno alternativno in dialoško glede na duhovne tokove časa. Na podlagi razodetja in božje utelešenosti v zgodovini človeštva, še posebej glede na evropski in domači slovenski kontekst, se zastavlja vprašanje, na kakšen način ostaja krščanstvo in z njim katoliška Cerkev eden od nepogrešljivih temeljev za prihodnje tisočletje?

To vprašanje zahteva refleksijo o preteklosti, v kateri so se pripravljale velike družbene spremembe v zadnjih letih. Prav vprašanje pojmovanja zgodovine kot nečesa zgolj tosvetnega se danes zastruje v našem domačem družbenem prostoru. V tesni povezavi s problemom zgodovine je pojmovanje razvoja in napredka, ki se zaradi nekaterih novih pojavov na novo zastavlja. Razvoj hkrati odpira vprašanje znanosti kot nadomestila za celovit način mišljenja. Znanstvenost mišljenja se je skušala uveljaviti kot sodobna religija, a prav zaradi svojih najnovejših dosežkov izgublja značaj religioznega. Priče smo nekakšnemu protestu proti vsemu znanstvenemu in racionalnemu, zato se skuša tudi religiozno razlagati kot zgolj duhovno in iracionalno. Krščanstvo pa ostaja pri Logosu in pri integraciji razuma v človekovo celovitost.

Kakor se je krščanstvo pred sto leti znašlo pred novo situacijo globalnih družbenih sprememb, ki so vplivale tudi na zavest ljudi, tako se nahaja tudi danes v podobni situaciji, s to razliko, da je pred sto leti bilo osrednje vprašanje socialno- politične narave, danes pa je religiozno-etične narave. Vprašanja verovanja in smiselnosti bivanja stopajo v ospredje in bodo v prihodnosti igrala odločilno vlogo pri oblikovanju zavesti na začetku tretjega tisočletja.

Romano Guardini je bil eden od prvih avtorjev, ki je govoril o koncu novega veka. Njegov esej »Das Ende der Neuzeit«, ki je od leta 1965 izšel

že v deseti izdaji, govori o njegovem spopadu z vero v napredek in razvoj, kakršno smo podedovali od scientizma 19. stol. Danes pa se vrstijo razprave in knjige, ki nastajajo iz zavesti, da je novoveški človek zadel na svoje meje bivanja, ob katerih se mora brezpogojno ustaviti, če ne želi, da bo v temelju ogrozil samega sebe. Ob izkušnji naše omejenosti, ki je povezana predvsem z vprašanji ekologije, biogenetike in atomske oborožitve, smo v Evropi doživeli tudi popolno sesutje tistih družbenih ureditev, ki so svojo vizijo gradile na utopiji popolne družbe brez konfliktov. Naš domači slovenski prostor, ki si je izbral svoje državniško mesto pod evropskimi zvezdami, je skupaj s sosednjimi narodi pred pomembnimi temeljnimi odločitvami o svoji lastni prihodnosti. Nekateri to prihodnost vidijo predvsem v naši gospodarski konkurenčnosti in iznajdljivosti, ki naj bi nam čim prej omogočila ustvariti družbo blagostanja. Vprašanja duhovne in kulturne orientacije jih pri tem ne zanimajo, oziroma so funkcionalistično pogojena. Iz teh krogov prihajajo tudi glasovi, ki pričajo o strahu pred rekatolicizacijo; ta naj bi nujno vodila v nove oblike komajda odpravljenega mračnjaštva in enoumja. Pri tem se seveda preprosto spregleda dejstvo, da je krščanstvo v zadnjih desetletjih bilo edini prostor duhovne svobode in varovanja človekovega dostojanstva.

Sloveniji se danes ponuja recept družbe uspešnih in odločnih poslovnežev, ki o temeljnih vprašanih bivanja nimajo časa razmišljati, ker je to področje neraziskano in tako individualna zadeva, da vsak lahko najde svoj prav in svojo resnico. Današnja družba po mnenju nekaterih lahko shaja brez vrednot in zadnje osmišljenosti človekovega bivanja. Logična posledica takšne držbe je seveda politika brez etike, oziroma boj za oblast v imenu strokovnosti kot edinega kriterija za politikum.

1. Zgodovina iz perspektive križa in vstajenja

Ko se danes oziramo nazaj na leto 1989 in 1990, v čas, ko so kot domine padali komunistični totalitarni sistemi po vzhodni Evropi in tudi pri nas, pomislimo najprej na politične dogodke in politične osebnosti, ki so temu botrovali. Pri nas doma se je tako pojavila teza o večji in majnji zaslužnosti in o zamudništvu. Očitno je, da je nekaterim veliko do tega, da jih zgodovina obravnava kot nosilce tako pomembnih družbenih sprememb. Pripisovati si danes zasluge za rušenje totalitarnega sistema je seveda mikavna zadeva. Iz preteklosti pa vemo, kako nevarno je, če si neka elita pripisuje vse zasluge za določene zgodovinske premike, ki naj bi po njihovem bili tako usodni, da imajo prav ti »zaslugaši« kasneje pravico do privilegijev v družbenem življenju.

Kar zadeva vlogo Cerkve in kristjanov pri dogodkih v letu 1989/90, je nesporno dejstvo, ki ga smemo vedno znova povedati brez priokusa triumfalizma, da je Cerkev ves čas nastajanja, obstajanja in propadanja komunističnih režimov bila edina resna duhovna in institucionalna opozicija. Dovolj je, če pogledamo v dokumente družbenega nauka Cerkve od okrožnice *Rerum novarum* do danes, in če naštejemo vse primase in druge pomembnejše hierarhe v bivših komunističnih deželah in bomo videli, kako klen in dosleden je bil odpor Cerkve, ki je vztrajala na svojih pozicijah glede spoštovanja človekovega dostojanstva, vloge družine ter različnih vlog države in Cerkve v družbi. Vsi poskusi kompromitiranja Cerkve kot

lojalne partnerice marksistično-komunističnih sistemov so prej ali slej klavno končali, tako za posameznike kakor za organizacije, ki so bile ustanovljene v ta namen. Cerkev je bila ves čas edini prostor svobodnega izražanja mnenj ne samo za kristjane, ampak za vse svobodno in demokratično misleče ljudi. Res pa je, da kristjani kot laiki niso mogli enakovredno delovati v javnem življenju. Zato so bili vsaj pri nas v neposrednem pripravljanju konca enopartijske države nekoliko manj v ospredju, kakor pa tisti, ki so v zadnjem desetletju spoznali zmotnost režima, ki so mu sami služili vse dokler je kazalo, da se bo marksistična ideologija na novo revitalizirala, in to ne le v deželah vzhodne Evrope, ampak po celem svetu, zlasti s pomočjo različnih političnih teologij in določene smeri teologije osvoboditve. Z družbenimi strukturami pogojene ne-možnosti so botrovale temu, da kristjani - laiki niso imeli objektivno enakih začetnih možnosti, ko se je pripravljala padec enopartijskega sistema. Kar zadeva intelektualni potencial, so kristjani bili še posebej onemogočeni, ker kot taki desetletja niso imeli dostopa do poklicnih usmeritev pedagoškega in politično pomembnega značaja. Nazorska diskriminacija je imela za posledico tudi strokovno. V politično življenje so vsi vstopili kot čisti amaterji, brez vsake izkušnje in strokovne priprave. Tudi poznanje družbenega nauka Cerkve je takorekoč v predembrionalnem stanju, za kar pa je soodgovorna pastoralna usmerjenost Cerkve. Ta se je znotraj svojih struktur premalo pripravljala na razmere, o katerih je bilo gotovo, da bodo nastopile, čeprav se ni vedelo, kdaj in v kakšni obliki.

O tem, kar se je zgodilo v letih 1989/90, si nihče ni upal niti sanjati, kaj šele napovedovati. Zato se lahko strinjamo s kardinalom Ratzingerjem in z Janezom Pavlom II., ko prvi v svoji knjigi *Wendezeit für Europa* pravi: »Ta revolucija ni bila izraz vojaške moči in političnega nasilja, ampak se je dogajala v moči novih vzpodbud in duhovnih preobratov, ki so tradicionalnim strukturam oblasti preprosto spodkopali tla pod nogami in takorekoč čez noč povzročili njihov konec. To je tisto, kar predstavlja pravo novost teh sprememb.«¹ Janez Pavel II. pa pravi, da »je do propada teh blokov moči prišlo povsod z nenasilnim bojem, ki je uporabljal samo orožje resnice in pravičnosti... Mogli smo imeti vtis, da je mogoče samo z novo vojno zrušiti red, ki je nastal po drugi svetovni vojni in po sporazumu na Jalti. Premagalo pa ga je nenasilno gibanje ljudi, ki so se vedno upirali uporabi sile in so znali korak za korakom najti učinkovita sredstva za pričevanje resnice. To je nasprotnika razorožilo. Nasilje se mora vedno opravičiti z lažjo, zato se predstavlja vsaj navidez tako, kakor da brani neko pravico ali odvrta neko grožnjo... Boj, ki je privedel do sprememb v letu 1989, je gotovo zahteval jasnost, zmernost, trpljenje in žrtve. V določenem smislu se je rodil iz molitve in si ga ni mogoče misliti brez neomajnega zaupanja v Boga, Gospodarja zgodovine, ki drži človekovo srce v svojih rokah. Ko človek svoje trpljenje pridružuje Kristusovemu trpljenju na križu, zmore napraviti čudež miru in je sposoben spoznati ozko stezo med bojazljivostjo, ki se slabemu umika, in nasiljem, ki si domišlja, da se zoper zlo bojuje, v resnici pa ga poslabšuje.«²

Postavljati prav duhovni potencial na začetek in kot glavni vzrok velikih zgodovinskih sprememb ima seveda svoj poseben pomen. V tem stališču moremo odkriti tisti vidik odrešenjske zgodovine, za katerega današnji sekularizirani svet nima nobenega občutka, namreč, da so zgodovinski do-

godki vedno in predvsem stvar gospodarja zgodovine in ne nas, ubogih katur. V odrešenjski zgodovini pa ima vedno posebno mesto žrtev, še posebaj žrtev lastnega življenja za resnico in svobodo drugih. Ko si danes živi pripenjajo odlikovanja za svoje zasluge, pri tem preradi zanemarijo stotine, tisoče in milijone ljudi, ki so kot nedolžne žrtve komunističnega nasilja končali v neznanih brezni Evrope, Azije, Afrike in Južne Amerike. Priče smo celo načrtne propagande, katere cilj je pozabiti preteklost, narediti enkrat za vselej križ čeznjo in gledati samo v prihodnost. Še bolj umazano pa je stališče, da so dovčerajšnji zagovorniki socialistične enopartijske družbe dejansko pravi reformatorji, ker so prepoznali nov zgodovinski trenutek. Takšno gledanje na zgodovino je tipično marksistično, saj je zgodovina rezultat družbenih mehanizmov in ekonomskih zakonitosti, ki se jim posameznik prilagaja. Razosebljenost zgodovine pomeni tudi popolno relativizacijo zgodovinskih dogodkov, o katerih ni moč izreči nobene dokončne in s tem resnične sodbe. To je tista interpretacija zgodovine, ki ne prenese resnice, ker té ni, oziroma je takšna, kakršno kdo potrebuje.³ Sprejeti pozabo preteklosti kot postulat za sedanost in za lepšo prihodnost pomeni ponoviti zgodbo Izraela, ki zapusti Egipt in se ne zmeni za sinajsko zavezo, zato začne jokati za polnimi egiptovskimi lonci in častiti nove malike.

Osvobodilna moč zgodovine ostaja žrtev in molitev, to pa sta sredstvi, s katerima se ne gre ponašati in s katerima se tudi ne ustvarja nova oblika razrednosti po meri zgodovinskih zaslug, še manj je v njih skrita nevarnost triumfalizma in klerikalizma. Spoštovanje žrtev, njihovega poguma in svobode nas spominja na velikonočne dogodke, ki so ključ za razumevanje nas samih in našega časa. Ko presojamo preteklost, nam služi Jezusov primer za kriterij ovrednotenja naše zgodovinske zavesti. Smrt nedolžnih, izgnanstvo drugače mislečih, odprte rane življenjsko onemogočenih - to so vidiki slovenskega velikega petka, ki je skozi negotovost, trpljenje in čakanje velike sobote, ko se je zdelo, da Bog molči, dočakalo veliko noč svobode.

2. Primat duha

Izhajali smo torej iz prepričanja, da glavni povzročitelj velikih zgodovinskih sprememb ni bila ne politika, ne ekonomija, še manj pa vojska in policija, ampak človek s svojim duhovnim potencialom, ki se pusti voditi od Boga v duhu resnice po poti miru. Če pa si zastavimo vprašanje, kaj je dejansko propadlo v letih 1989/90, se nam odpre več važnejših vidikov. Najprej je gotovo propadel marksizem kot poskus celovitega interpretiranja stvarnosti in kot vodilo zgodovinskega razvoja. Marksistične obljube svobode, enakosti in blagostanja so demaskirane prav z vidika politike in ekonomije, to je tistih dveh področij, ki sta za marksistično ideologijo pomenili glavni odrešenjski sredstvi. Zato okrožnica Centesimus annus postavlja nesposobnost gospodarskega sistema kot drugi vzrok za krizo komunizma (prvi je kršitev pravic delavcev in s tem kršitev človekovega dostojanstva). Pri tem ni mišljena v prvi vrsti gospodarska neuspešnost v tehničnem smislu, ampak posledice, ki jih je imela kršitev človekovih pravic do gospodarske pobude, lastnine in svobode na področju gospodarstva (prim. Ca 24). S tem pa smo pri vprašanju interpretacije človeka, oziroma pri antropologiji kot glavnem vzroku za razpad komunističnih sistemov

(prim. Ca 13). Sile človekovega duha - svoboda, darovanje in upanje - so načele obstoječe strukture. Te so temeljile na materialistični osnovi, ki je obetala tudi duhovne spremembe pri človeku. Zgodilo pa se je ravno obratno.

Materialistična interpretacija človeka pa ni samo stvar marksizma ampak celotne zahodne družbe. Tako smo v samem središču problema, ki zadeva današnjo Evropo in seveda tudi nas. Pri tem ne gre za vprašanje zanikanja človeka kot duhovnega bitja, ampak za materialistični način razumevanja odnosa med materijo in duhom. Materija je prva in originalna, materija je princip nastajanja vsega in ne duh, ne beseda - Logos. Iz materije se vse razvija po principu vzročnosti, ki ima svoje nujne zakonitosti. Ko spoznamo zakone materije in njenega delovanja, smemo tudi te zakone usmerjati in z njimi usmerjamo tudi duha. Duh se spreminja glede na materialne pogoje bivanja. Na ta mehanicističen način se razume tudi zgodovina - dialektična zgodovina.⁴ Prav ta teza materialistov je doživela svoj neuspeh.

Gotovo je, da materija vpliva na duha, vendar pa ne prevladuje nad njim. Zato ni mogoče graditi družbe s pomočjo spreminjanja struktur, ampak na podlagi človekove osebne svobode, ki te strukture preoblikuje. Slednja je močnejša od vseh struktur, tudi militarističnih. O tem nam pričajo vsi tisti, ki so se v bivših komunističnih sistemih uprli takim strukturam in verjeli bolj v svojo svobodo kakor v moč nasilja, ki ga je upor sistemu takorekoč nujno izval.

Marksistično utemeljene družbe so se prav zaradi svojega materializma vezale na proletarijat, na manualne delavce kot nosilce družbenega razvoja. A prav te oblasti, ki so se razglašale za varuhe delavskega razreda, so doživele najmočnejšo kritiko s strani svojih varovancev. Posebej je to bilo razvidno na Poljskem, kjer so se delavci združili v »Solidarnošč«. Metoda delavcev je bila pravičnost in resnica, ne pa razredni boj in nasilje. Delavci so marksistično-revolucionarne metode zamenjali z metodami družbenega nauka Cerkve in tako premaknili kolo zgodovine s sredstvi kot so dialog, pogajanje in nenasilni protest (prim. Ca 23). Delavci so v marksističnih družbenih sistemih predstavljali »predmet in molekulo družbenega organizma; blagor posameznika je bil podrejen dogajanjem gospodarsko-družbenega organizma... Človek je ponižan v sklop družbenih odnosov, izginja pojem osebe kot samostojnega nosilca moralnega odločanja, na katerem bi se moral graditi družbeni red« (Ca 13). Objektivizacija delavca in njegovega dela pa je prav z novim tehnološkim razvojem postavila pod vprašaj takšno mesto in vlogo dela, ki danes dobiva vse bolj subjektivni značaj. »Danes pa postaja človeško delo kot proizvodni dejavnik duhovnega in gmotnega bogastva vedno važnejše... Delo je danes bolj kot kdajkoli prej delo z drugim in za druge« (Ca 31). Ali kakor pravi okrožnica O človeškem delu: »Najgloblje korenine za dostojanstvo dela je treba iskati ne v njegovi objektivni, marveč predvsem v njegovi subjektivni razsežnosti« (Lex 5). Prav zaradi te razsežnosti dela se na področju lastnine danes pojavlja nova oblika, katere vir ni več posest zemlje, ampak posest znanja, tehnike in odprtih možnosti delovanja, ki se razvijajo na podlagi dobrega organiziranja. »Če je v preteklosti bila odločilni proizvodni dejavnik zemlja in pozneje kapital, ki ga razumemo kot množico strojev in proizvodnih sredstev, postaja danes odločilni dejavnik vedno bolj človek sam, to po-

meni njegova znanstvena sposobnost, njegova sposobnost za solidarno organizacijo in zmožnost, da zaznava in zadovoljuje potrebe drugih« (Ca 32).

3. Konec vere v znanost

Iz odnosa med materijo in duhom pa ne izvira samo problematična posledica za pojmovanje človekovega dela, ampak tudi za pojmovanje znanosti, ki obvladuje našo sodobno zavest. Znanost v najožjem pomenu besede se nanaša na področje nujnega, to pomeni, da se zvede na železna pravila vzročnih razlag. S pomočjo tega postopka znanost doseže spoznanja, ki so objektivno preverljiva. To seveda pomeni, da tako pojmovana znanost ne more ustrezno obravnavati razsežnosti svobode, torej tega, kar je najbolj lastno človeku in njegovim socialnim oblikam sobivanja. V našem času smo priče novoveškega poskusa, da bi zaradi fascinantnosti znanstvenih dognanj tudi človeka obravnavali kot zgolj fizično stvarnost. To izhodišče najdemo tako pri marksističnih sociologih Vzhoda kakor pri pozitivističnih sociologih Zahoda. Ratzinger ugotavlja, da ne glede na vse razlike, ki obstajajo med marksisti in pozitivisti, smemo pri obojih govoriti o modelu humane znanosti, ki sama sebe razume kot moderno metafiziko, kot razlagalko temeljnih bivanjskih pogojev človekovega bivanja.⁵ S pojmom osebe sodobna znanstvena zavest opredeljuje »posameznika, ki je to postal s pomočjo in v moči določenega procesa socializacije in ki ga ne moremo razumeti neodvisno od družbe. Posameznik je dejansko produkt ali izdelek, ki nastane s pomočjo mehanizmov socializacije.«⁶ Takšno zoženo pojmovanje človeka z vidika pozitivističnega pojmovanja znanosti vsebuje determinizme, ki izvirajo iz materialističnih predpostavk. Pojmovanje znanstvenosti, ki je nastalo v odnosu do predmetnega sveta, kjer ni svobode, se je preneslo na raven svobode, ki je tipično človeška. Marksistični sistemi so ta pojem znanosti preprosto aplicirali na področje političnega delovanja. Omejevanje človekove svobode s pomočjo sistema je bila logična posledica takšnega razumevanja znanstvenosti. Protest, ki se je zgodil v imenu svobode v bivših komunističnih sistemih, ne pomeni samo konec teh sistemov, ampak zahteva premislek o našem pojmovanju znanosti, ki izhaja iz metodoloških predpostavk, ki izključujejo to, kar je tipično človeško. Kaj je svoboda in kaj je človek, to sta osnovni vprašanji, ki si ju danes mora na novo zastaviti tako zahodnjak kakor vzhodnjak.

V zadnjem desetletju se vprašanje znanosti postavlja tudi v povezavi z ekološkimi in biogenetskimi problemi, ki jasno kažejo na nujnost novega razmišljanja o mejah znanosti in o kriterijih, ki jih znanost mora upoštevati, če nočemo, da nam bodo njeni dosežki prinesli svetovno kataklizmo. Robert Spaemann pravi, da »tako dolgo, dokler je status znanosti v celovitosti našega bivanja na svetu omejen, znanost ne pomeni nobene nevarnosti. Šele tam, kjer znanost postane edini kriterij resnice, kjer postane razodetje stvarnega sveta in kjer to postane paradigmatična oblika mišljenja v določenem času, lahko opazamo vse globljo deformacijo človeštva, ki izgublja smisel za stvarnost. Filozofi kot so Leibniz, Kant, Fichte, Hegel, Husserl, Heidegger ali Wittgenstein so to izgubo čuta za stvarnost opazali. Šele danes pa smemo govoriti o vsesplošni krizi zavesti, ki je prežeta z znanstvenostjo.«⁷ Vedno večje obvladovanje narave s strani človeka in lastne človeške narave je pripeljalo do tega, da je človek postal objekt »anonimne

znanosti«, ki temelji na veri v stalni napredek. Vera v napredek je neke vrste sodobni smisel delovanja in bivanja.

4. Razvoj in napredek - odrešitvska formula

Napredek, kakor ga danes pojmuje, predpostavlja mehanicistično pojmovanje zgodovine. V preteklosti se je s pojmom razvoja in napredka razumelo vse tisto, kar naj bi služilo vzpostavitvi socialističnega družbenega reda brez konfliktov.

Obstaja pa tudi zahodna varianta liberalističnega pojmovanja napredka in razvoja, ki temelji na prepričanju, da je napredek vse tisto, kar ni kakorkoli omejeno in vezano. Svoboda je enaka odsotnosti obveznosti in zavezanosti. Poznamo pa tudi tehnološko pojmovanje napredka, ki vidi v tehničnem napredovanju tudi človekov napredek. Guardini pravi: »Razvoj daje vtis, kakor da se v njem objektivira moč, torej tako, kakor da sploh ne bi bil več obvladan in uporabljen s strani človeka. Razvoj se ravna po logiki, ki izhaja iz znanstvenega postavljanja vprašanj in tehničnih problemov, kar potem naprej razvijajo politične napetosti, ki tudi določajo akcije. Da, to pa pomeni, da se moč demonizira.«⁸ Kardinal Ratzinger pa pravi, da se torej »razvoj pojmuje kot nujen proces zgodovinskega razvoja. Ostaja nad tem, kar je tipično človeško in je v zadnji instanci naperjen zoper človeka.«⁹ Posameznikova svoboda in njegova odgovornost do lastnega delovanja znotraj takšnega pojmovanja razvoja in napredka seveda nimata kaj iskati, oziroma sta lahko celo ovira. To se vse bolj jasno kaže tudi pri nas. Delno se je ta problem nakazal ob sprejemanju 55. čl. nove slovenske ustave, še bolj pa se bo, ko bomo postavili neljubo vprašanje medicinski tehniki, kaj danes dela na področju biogenetskega eksperimentiranja. V imenu napredka in razvoja družbe branijo neko pravico oz. svoboščino in v imenu istega napredka ne postavljajo etično neljubih vprašanj stroki. Ob tem je tudi značilno, da se ob vseh teh problemih pravniki zatekajo v zavetje pravnega pozitivizma in nočejo sprejeti nase etične odgovornosti.

Predzadnja socialna okrožnica Janeza Pavla II. *Sollicitudo rei socialis* je v celoti posvečena prav vprašanju razvoja. Če je Pavel VI. še lahko optimistično gledal na razvoj kot novo besedo za mir, potem je sedanji papež nad razvojem zaskrbljen. Sam postavlja razvoj v službo celovitega pojmovanja človeka in pravi, da je logično za kristjana, da gleda na razvoj, »kot na trenutek zgodovine, ki se je začela s stvarjenjem in je vedno ogrožena zaradi nezvestobe Stvarnikovi volji, zlasti zaradi skušnjave malikovanja; vendar je v temelju v skladu z obljubami, danimi v začetku« (Srs 30).

Nobenega dvoma ni, da smo danes pred odločilnim trenutkom našega zavestnega preobrata, kar zadeva vprašanje razvoja. Zanimivo je dejstvo, da nekateri danes krščanstvu očitajo, da je odgovorno za ekološko katastrofo, ker ima vgrajeno človekovo gospodovanje nad stvarstvom. Še včeraj pa smo bili deležni očitka, da smo vedno zavirali razvoj in mnogokje še danes privlečejo na dan Galilejev primer kot simptom za to. Kakor v preteklosti krščanstvo ni pristalo na znanost in razvoj kot novo vero, tako tudi danes ne more sprejeti iracionalnega mitiziranja stvarstva. Vera se ne uveljavlja na račun razuma, ampak razum vključuje v celotno veličino razumevanja človeka, kakor nam ga posreduje celotno Sveto pismo. Razvoj in napredek je tako mogoče razumeti kot enega od vidikov, ki je vgrajen v človekovo in

kozmično večdimenzionalnost. Naravnana sta na vsestransko izpopolnjevanje v smeri popolnosti, obljubljeni od Očeta.

5. Vera, ki brani razum

Konec vere v socialistično popolno družbo in v znanost v njeni najbolj pozitivistični izdaji nas danes postavlja pred pojav t.i. nove religioznosti, ki je zacvetela v praznem prostoru, opustošenem od ateizma in materializma, v puščavskem pesku novoveške antropološke zablode. Okrožnica Centesimus annus dobro ugotavlja vzroke, ki so pripeljali do velikih družbenih sprememb v zadnjih letih in med drugim poudarja prepričanje, da človeka ni mogoče preprosto razumeti z enostranskega ekonomskega vidika, kakor ga tudi ni mogoče preprosto opredeliti na podlagi pripadnosti razredu. Človeka razumemo ustrezno njegovi naravi, če ga razumemo v kulturnem okviru glede na jezik, zgodovino in stališča, ki jih zavzema do temeljnih bivanjskih vprašanj, kot so rojstvo, ljubezen, delo in smrt. V središču vsake kulture je drža, ki jo človek zavzame pred največjo skrivnostjo: to je skrivnost Boga. Kulture različnih narodov so v bistvu izraz soočanj s temeljnimi vprašanji človekovega bivanja. Ko se to vprašanje iz kulture odstrani, se spridi kultura in tudi moralno življenje naroda. Zato ni naključje, da se je boj za obrambo dela spontano povezal z bojem za kulturo in narodne pravice. Tako lahko zaključimo, da je eden od odločilnih dejavnikov za propad lažnih sistemov prav kršenje narodnih pravic in narodove kulture.

Ideološki in praktični ateizem puščata za seboj puščavo, ki mladim generacijam ne daje nobene orientacije in jih prepušča na milost in nemilost samim sebi v neizogibnem iskanju lastne identitete in smisla življenja. Ostali so opeharjeni za odkrivanje korenin lastne narodne in verske kulture ter osebe Jezusa Kristusa, ki je ustrezen odgovor na bivanjsko željo po dobrem in resničnem življenju, ki ga nosi vsak človek v svojem srcu. Marksizem je obljubljal, da bo odpravil človekovo potrebo po Bogu, vendar pa so rezultati pokazali, da to ni mogoče brez sprevrženja človeških src (Ca 24). Po obdobju ateizma smo danes priče pravi religiozni pomladi, ki pa je seveda brez orientacije in kritičnega instrumentarija za presojanje, kaj je pristno in kaj manipulacija. Strastno iskanje duhovnosti in vedno večja zahteva po etiki na vseh ravneh družbenega življenja so sicer prve lastovke, ki pa jih ne gre precenjevati. Medtem ko si v glavnem po zahodnem svetu že bolj prizadevajo, kako bi z etično normativo omejili znanstveno raziskovanje, ki posega v ekosistem in manipulira s človekom kot objektom, so te stvari pri nas še popolnoma nepregledne. Nihče točno ne ve, kaj delajo po naših laboratorijih z embriji, koliko otrok je bilo spočetih v epruveti, kako daleč posegajo v človeške gene itd. V glavnem z lahkoto eksperimentirajo s človeškim življenjem in to v imenu višjih ciljev kot npr. razvoj medicine in potomstvo za vsako ceno.

Mlade generacije prav z nostalgijo odkrivajo duhovna področja človeka in sveta, še posebej kozmosa. To hrepenenje po duhovnem ima v ozadju razočaranje nad svetom tehnike in znanosti, v sebi pa skriva tudi globok dvom glede resnice o človeku. Prav na podlagi izkustva, kako krhke in neobstoje so ideologije in kako je znanost omejena, sodobni človek gleda z veliko zadržanostjo in dvomom na Cerkev in krščanstvo, ki trdi, da ima v Jezusu Kristusu skrit zaklad resnice o človeku in Bogu. Dvom o resnici je tudi

dvom o razumu, kar se kaže v iskanju duhovnega kot od sveta odsotnega ali celo »duhovnega« kot ekstatičnega oz. hedonistično ekscitnega. Negotovitost spoznavanja vodi v relativizem, ta pa v sinkretizem na področju verovanja, kjer se vse sprejema skozi počutje - ugodje in ne s celovitim spoznavanjem tako na intelektualni, čustveni in volutivni ravni. Religiozni relativizem in skepticizem pa sta tudi logična naslednika novoveškega načina razmišljanja, ki se je odpovedalo zadnji, objektivni, metafizični resnici, utemeljeni na veri v Boga. Sodobni verski skeptik in relativist je pristni dedič znanstvenega pozitivista, ker oba gradita na eksperimentu in hipotezi. Kako dolgo pa lahko tako živita, je seveda drugo vprašanje. Zdrsnitev od tod v nihilizem je prepogost pojav, da bi eksperiment in hipotezo smeli razglašati za življensko vodilo.

Kardinal Ratzinger, na katerega smo se že večkrat sklicevali, pravi, da je verovati nekaj pametnega. Po njegovem je prav danes potrebno poudariti, kako je za vero bistveno, da je pametna. Racionalnost vere seveda pri tem ni zreducirana na kritični um. Skrivnost, kakor jo pojmuje krščanstvo, ni iracionalna, ampak zadnja skrivnost božje razumne narave, do katere človek s svojim razumom ne more do kraja prodreti. Na začetku je bila Beseda, ustvarjalna moč božje inteligentnosti. Vse, kar je, je v principu racionalno, ker izhaja iz božje razumne stvariteljske narave. Duh je na začetku vseh ustvarjenih stvari, zato te stvari vsebujejo racionalnost, ki si je niso dale same, kakor trdi materializem, ampak racionalnost, ki neskončno presega stvari same in jim daje njim lastno objektivno racionalnost, njim lastno skrito logiko in njim lastni red, ki je tudi moralni red v njih. Človek je zato sposoben, da to pametno ureditev sveta prepozna v naravi. Njegovo gospodovanje je služenje, njegova svoboda pa je v njegovem prizadevanju za odkrivanje resnice v vseh stvareh. »Vera rešuje razum, prav zaradi tega, ker ga zaobjema v vsej njegovi širini in globini in ga brani pred poskusi redukcije na to, kar lahko preverimo samo s poskusom.«¹⁰

Krščanska vera pa ni samo racionalna, ampak je predvsem personalna. V veri gre za nagovor in odgovor dveh oseb, ki se spoštujeta in imata radi. Dialog pa je možen samo med osebami v občestvu. Tako je poleg osebnostne razsežnosti v krščanstvu jasno razvidna socialna oz. družbena razsežnost verovanja. Slednje je tudi danes predmet razpravljanja, ko se kristjanom v bivših komunističnih deželah odpira možnost družbenega in s tem političnega delovanja. Upravljanje z oblastjo je seveda stalna skušnjava za vsakega človeka, nič manj kakor upravljanje z lastnino. Odgovornost kristjanov na teh področjih je zato toliko večja. Vsaka zloraba oblasti ali lastnine, vsaka korupcija in povzročanje socialnih krivic se kristjanu, ki prisega na skupno dobro in na pravičnost, šteje v dvojno zlo. Vse možne nevarnosti in pasti pa nas ne odvezujejo od soodgovornosti za svet politike, gospodarstva, sociale, vzgoje in kulture. Krščanski Bog je učlovečeni Bog. Ni svetu odtujeni ezoterični odsotnež, ki ga socialna dimenzija človeštva ne zanima. Slednje je prisotno v vzhodnih religijah, ki so danes v modi in ki uspešno pomagajo pri uveljavljanju ideje, da je vera družbeno nepomembna, oziroma da je politično področje popolnoma avtonomno glede na vero in etiko. Ta tendenca je seveda zelo blizu temu, kar je komunistična ideologija oznanjala s parolo, da je vera privatna zadeva. V demokratičnih in pluralističnih družbah se tako soočamo z idejo, da je za te družbe edino pravilna nazorsko nevtralna drža, ki je lastna agnosticizmu in skeptičnemu

relativizmu. Na to temo se je oglasil tudi Janez Pavel II. v svoji zadnji okrožnici, kjer pravi v točki 46, da »Cerkev ceni demokratični sistem, kolikor zagotavlja udeležbo državljanov pri političnih odločitvah... Prava demokracija je možna samo v pravni državi in na osnovi pravilnega nazora o človeku...; če ni nobene zadnje resnice, ki vodi politično delovanje in mu kaže smer, je mogoče ideje in prepričanja z lahkoto zlorabiti za namene moči. Kakor dokazuje zgodovina, se demokracija brez vrednot lahko spremeni v odkrit ali prikrit totalitarizem.« Priseganje na resnico pa ne pomeni, da ima krščanstvo odgovore na vsa praktična vprašanja družbenega življenja. Okrožnica se zaveda tudi nevarnosti fanatizma in fundamentalizma, ki je v tem, da nekateri mislijo, »da morejo v imenu neke navidezne znanstvene ali verske ideologije drugim ljudem vsiliti prepričanje o tem, kaj je resnica in kaj dobro« (Ca 46). Ko krščanstvo poudarja resnico o človeku, to vključuje tudi spoštovanje človekovega dostojanstva in njegove svobode. Krščanstvo se je v novem veku naučilo spoštovati svobodo drugega in drugačnega. Tej dediščini novega veka se ne misli odreči in je zatajiti, vendar pa hkrati vedno jasneje spoznavamo, da prave svobode ni brez sprejemanja resnice. Zato okrožnica nadaljuje: »V svetu brez resnice izgubi svoboda svojo podlago in človek je izpostavljen nasilnim strastem ter odkritim in skritim pogojenostim. Kristjan živi svobodo (Jn 8,31.32) in ji služi s tem, da vedno znova izvršuje svoje poslanstvo v zvestobi resnici, ki jo je spoznal. V dialogu z drugimi ljudmi bo izkazoval spoštovanje vsakemu prispevku resnice, ki ga srečuje v življenjski zgodovini in kulturi posameznikov in narodov; ne bo se pa odpovedal temu, kar sta ga naučila vera in zdrava pamet« (46).

Sklep

Pričujoče razmišljanje smo naslovlili »Osmišljenost nove zavesti«. S tem smo hoteli najprej povedati, da se nahajamo v času globalnih sprememb, ki se sicer na zunaj kažejo v družbenih spremembah, v resnici pa gre za globlje duhovne premike v človekovi zavesti o samem sebi, o stvarstvu, o odnosu do stvarstva in končno o temeljnih bivanjskih vprašanjih, ki zadevajo njegov odnos do Absolutnega, do Boga. Konec je časov, ko se je novi vek postavljal kot brezprizivni napredek človeštva v odnosu do starega oz. srednjega veka. Sodobni človek se počasi prebuja v zavesti, da je prihodnost mogoče graditi na celovitejšem pogledu na svet. Temu se močno upirajo tiste tendence, ki v razsvetljski tradiciji avtonomnega subjekta vidijo edino osnovo družbenega življenja. Na drugi strani pa se nam na stari celini, ki je prežeta z grško-rimsko in judovsko-krščansko kulturo, ponujajo celovite rešitve daljnega Vzhoda kot modeli idealnih brezkonfliktnih družbenih odnosov. Krščanstvo, ki je skozi ves novi vek ohranjalo svojo celovito vizijo sveta in človeka, ni v novih družbenih razmerah v bistveno boljšem položaju. Sodobna zavest še vedno zavrača osmišljenost bivanja kot kulturni postulat. Kolikor pa to osmišljenost zagovarja, jo postavlja v kozmocentrični in naturalistični okvir. Novi vek kot vek emancipacij, se pravi osvoboditev in svobode, še vedno vztraja pri svobodi brez zavezanosti in odgovornosti. Ali pa se tej svobodi odreka na račun različnih determinizmov. Kakor so za krščanstvo sodobni pojavi na eni strani stalen izziv za dialog in odkrivanje lastne tradicije, ki je največkrat s podobnimi pojavi že imela opraviti, tako je na drugi strani naloga krščanstva in seveda kristjanov, da s svojo ustvar-

jalno prisotnostjo svojo bogato tradicijo na novo izrazimo na sodoben in priobčljiv način. Za nas ni zgodovine izven odrešenjske zgodovine. Živeti iz zavesti božje prisotnosti v zgodovini pa pomeni odkrivati sledove te prisotnosti na vseh ravneh življenja. Drugače rečeno, kolikor je te prisotnosti v nas, toliko jo bomo izražali navzven in tudi iz nje ustvarjali to, kar imenujemo svet kulture.

Skušali smo pokazati na pravo mesto znanosti in razvoja, na tisti odnos med duhom in materijo, ki ustreza človekovemu dostojanstvu in končno na vero kot razumno zadevo. Gre za temeljne vidike, ki sooblikujejo svet kulture. Krščanstvo pa je dolžno v svoji odprtosti do vsega novega temu tudi dati pravo umestitev v celoti svojega pogleda na svet. Ta celota pa ima nekaj stalnic, nekaj nepogrešljivih kriterijev, ki so krščanske paradigme in ki se jim seveda ne moremo odreči. Zato krščanstvo je in ostaja skeptično do vsake nove paradigme. Ne v tem smislu, da v njej ne bi videlo zanimiv izziv časa, ampak v tem smislu, da se ne odreka svoji paradigmi. Kdor to pričakuje ali celo zahteva, ne razume ne krščanstva pa tudi pluralizma ne.

Naša dolžnost je, da sodobni zavesti post-razsvetljenjskega človeka, ki pogosto izgublja smisel bivanja in končuje v nihilističnem hedonizmu, ponudimo Kristusovo alternativo križa in vstajenja kot postulat življenja. Ta ponudba je svobodna. V družbi, v kateri živimo, pa imamo poleg svobode tudi pravico do sredstev, ki so nam potrebna za izpolnjevanje tega poslanstva. Slednje pa se zdi, da bi nam nekateri ponovno radi odrekli ali celo onemogočili.

¹ Ratzinger J., *Svolta per l'Europa? Chiesa e modernità nell'Europa dei rivolgimenti*, Milano 1992, 65; originalni naslov knjige v nemščini je *Wendezeit für Europa*.

² Janez Pavel II., *Centesimus annus*, CD 45, Ljubljana 1991, 23-25.

³ Prim., Zlobec C., Kulturno civilizacijski premiki v zavesti slovenskega človeka, Zbornik Nova doba, Ljubljana 1990, 43, kjer pravi. »Pesniki smo tako naravnani, da ne iščemo zmeraj samo resnice, bolj skušamo razumeti človeka«, zato soglaša s trditvijo dr. Antona Ocvirka, »da pesem ni dobra, če nima več pomenov, če nima pravzaprav za vsakega bralca takšen pomen kot ga bralec potrebuje«. Pesem »Ura iz politične moralke«, ki jo je pesnik prebral na koncu svojega predavanja na teološkem tečaju tudi zgovorno izraža pesnikovo nelagodje do preteklosti in zgodovinski relativizem: »Zdaj v temni senci še bolj temnih smrti/ o krivdi se pretekamo, čigava/ je večja, živih ali mrtvih? Spti/ rahljamo prst sovraštva, ki ga trava/ pozabe, smo menili, je prekrila./ Z nje belo ovčko bratstva in ljubezni/ pregnali smo, se bo še kdaj vrnila?/ Nas zdaj skrb zanjo še lahko iztrezni./ ko skozi sčavje, trnje, dim, meglo./ v preteklosti, v prihodnosti, ves čas/ samo še v tem, kar je bilo, kar bo, boleče iščemo svoj pravi obraz?/ V temi, med dvema časoma lebdimo/ in dvom nas grize: Ali sploh živimo?«

⁴ Prim. Ratzinger J., n.d. 67.

⁵ O materialistični konvergenčnosti med marksizmom in kapitalizmom govori tudi Ca v točki 19, kjer je rečeno, da družba blaginje skuša »premagati marksizem na ravni čistega materializma, ko skuša dokazati, da more družba svobodnega tržnega gospodarstva bolje zadostiti gmotnim človekovim potrebam kakor komunizem; pri tem pa ne gleda na duhovne vrednote. Na eni strani drži, da ta družbeni vzorec kaže na propad marksizma, kolikor hoče uresničiti novo in boljšo družbo. Na drugi strani pa z njim soglaša, kolikor zanika vsako samostojnost, vsako poklicanost k moralnemu ravnanju, k pravu, h kulturi in veri ter človeka popolnoma omejuje na področje gospodarstva in zadovoljitev gmotnih potreb.«

⁶ Ratzinger J., n.d. 70, kjer se sklicuje na stališča Habermasa.

⁷ Spaemann R., *Ende der Modernität?*, v: Koslowski Peter, Spaemann Robert, Low Reinhard izd., *Moderne oder Postmoderne?*, Weinheim 1986, 31.

⁸ Guardini R., *Das Ende der Neuzeit*, Mainz 1986, 71.

⁹ Prim., Ratzinger J., n.d., str.,71.

¹⁰ Prim., Ratzinger J., n.d., 84-85.

Bogdan Dolenc

Prenova kristjana in Cerkve - temeljni pogoj nove evangelizacije Evrope

Uvod

V Rimu je od 28. novembra do 14. decembra 1991 potekala izredna škofovska sinoda za Evropo. V prvem odstavku sklepne Izjave je zapisano:

»Zbrali smo se, da bi prosili Boga in brate odpuščanja za naše krivde in pomanjkljivosti, obenem smo pripravljeni odpustiti tudi mi. (...) Zedinjeni v Kristusovem imenu smo prosili, da bi zaznali to, kar Duh govori Cerkvam Evrope in da bi te Cerkve odkrile poti nove evangelizacije našega kontinenta. Zavedamo se velikih izzivov in tudi velikih priložnosti sedanjega trenutka. V dialogu in pristrčnem sodelovanju z vsemi našimi brati in sestrami v Evropi in svetu želimo prispevati svoj delež h graditvi nove Evrope, 'da bi bili priče Kristusa, ki nas je osvobodil' (Raz 1,8; Gal 5,1).«¹

Kot intonacijo vsega nadaljnjega razmišljanja so torej škofje naglasili troje: prošnjo za odpuščanje, odprtost Duhu, ki govori Cerkvam, in pripravljenost za dialog in sodelovanje z vsemi. S tem je nakazana misel, ki je navdihovala vse delo na sinodi: nova evangelizacija je najprej klic in vabilo Cerkvi sami, da se prenovi. Samo prenovljena bo lahko pričevalka za Kristusa, novega človeka, novega Adama. Le če bo sama osvobojena navlake preteklosti, predvsem greha, bo lahko orodje osvobajanja in odreševanja človeka. Zato vam želim v tem predavanju spregovoriti o tem, kaj je krščanska prenova in prenova Cerkve.

1. Pojem krščanske prenove

Beseda prenova že sama pove, da pri tem ne gre za odpravo ali odstranitev nečesa. Če dodamo še pridevnik »krščanska«, postane jasno, da naj bi prek te prenove zasijalo v svoji pravi, nikoli zastareli novosti tisto, kar je jedro in vsebina krščanstva. Prenova Cerkve bi torej pomenila tisto prizadevanje, po katerem naj Cerkev zasije v svoji prvinski in izvorni moči in lepoti.² »Pot naprej predpostavlja potovanje nazaj k virom. Aggiornamenta (podanašnjenja) Cerkve ni brez resourcement-a (vrnitve k izviru).«³

Kaj je izhodišče in merilo prenove? Morda vprašanje: Kaj današnji človek zmore in prenese? Kaj lahko od njega pričakujemo? V tem primeru

bi bila merilo prenove človek in svet. Ali pa je morda izhodišče nakazano v vprašanju: Kaj je izvorno in pristno krščansko? Če gre za krščansko prenovo, ne pa za demontažo ali zamenjavo krščanstva s čim drugim, odgovor ne bo težak.

Prenova Cerkve je torej najprej naš temeljni »da«, naša pritrditev Cerкви; je dogajanje, ki predpostavlja vero in se odvija znotraj vere. Prenova ne pomeni »manj« krščanstva, ampak »več« ter bolj živo in zavzeto krščanstvo.

2. Merilo krščanske prenove

Kako naj izgleda krščanska prenova? Videli smo že, da je to odvisno od tega, kaj je pristno, izvorno krščansko, ne pa najprej od tega, kaj pričakuje naš čas. Krščanstvo namreč ni veleblagovnica, ki mora svojo reklamo skrbno prilagajati okusu in miselnosti kupcev. Trgovine morajo pogosto prodajati in ponujati zastarele modele, stare zaloge, stvari, ki jih kupci nočejo in ne potrebujejo, a jih je treba vendarle nekako spraviti v promet. Če bi bilo s Cerkvijo tako, bi morala že davno razglasiti bankrot.⁴

Vero bi bolj ustrezno primerjali - če nadaljujemo s prispodobno - božji lekarni, ki se ne sme ravnati po željah in okusu potrošnikov, če jih noče spraviti v grob. Nasprotno, zahtevati mora, da se ljudje odvrnejo od svojih namišljenih potreb (v tem je namreč njihova bolezen) in se dajo voditi veri. Ob tem nam je sedaj že bolj jasno bistvo prave reforme ali prenove: to je tista, ki se trudi odkriti pristno krščansko sporočilo in se pusti od njega oblikovati. Napačna prenova pa je tista, ki teka za človekom, namesto da bi šla pred njim in ga vodila. Zgrešena prenova hoče spremeniti Cerkev v stojnico, kjer se glasno ponuja blago. V takem primeru vera postane krama, ki jo prilagajamo okusu ljudi, namesto da bi ravno ta človekov okus oblikovali in mu privzgjajali »okus za božje« (to, kar so stari imenovali »sapientia«, modrost, sapio - okušati, imeti okus po, dišati).

Ko se sprašujemo, kaj je pristno in izvorno krščansko, ugotovimo, da k temu spadata ravno novost in prenova. Krščanstvo je namreč nastalo ravno kot »novost«, »prenova«, »reforma«: namreč prenova stare zaveze. To dejstvo je tako središčno in trajno, da mu je dalo tudi ime: krščanstvo je namreč nova zaveza in torej v jedru trajno prenavljanje starega človeka v novega, stare zaveze v novo. Bistvo krščanstva je neprestana novost v prehajanju iz stare v novo zavezo, od človeka, kakršen je, k človeku, kakršen naj bi nekoč in za vedno postal.

Sv. Avguštin je to zelo lepo izrazil v svoji razlagi 95. psalma:

»Pojte Gospodu novo pesem, pojte Gospodu, vse dežele... Sebičnost mesa poje staro pesem, božja ljubezen pa novo. Karkoli poješ iz sebičnosti, ostane stara pesem, čeprav pri tem na zunaj slišimo besede nove pesmi... Boljša pesem je molk novega človeka kot petje starega. Če ljubiš in molčiš, ljubezen sama zveni kot pesem pred Bogom, da, ljubezen sama je pesem« (In Ps 95,2). »Novi človek zna novo pesem. Pesem je izraz veselja; če natančneje premislimo, izraz ljubezni. Kdor torej zna ljubiti novo življenje, zna peti novo pesem. Zaradi nove pesmi nam je torej potrebno opozorilo, da gre za novo življenje. V isto področje spadajo: novi človek, nova pesem, nova zaveza. Novi človek bo torej pel novo pesem, pripadal bo novi zavezi«.⁵

To pomeni, da prava prenova ni v črkah. Ali bo uspela ali ne, bo odvisno od tega, ali bodo nove oblike in črke izražale prehod od starega k novemu človeku, prehod od samoljubja k ljubezni.

3. Prenova kristjana in prenova Cerkve

Potemtakem mora biti krščanska prenova najprej prenova kristjana, če naj ne bo le brneč bron in zveneče cimbale. Mora pa se seveda izražati tudi v prenovi cerkvenih oblik, drugače ostane zgolj na duhovnem področju. Vera ima namreč cerkveno obliko, cerkveni značaj in razsežnost.

Da bi dojeli, v čem naj bi bila prenova Cerkve, se moramo najprej vprašati, kaj je v njej narobe, v čem se je oddaljila od svojega izvora, ki je merilo in ravnilo prenove. Če pogledamo malo v zgodovino, ugotovimo, da je bil odmik od prave smeri vedno v bistvu vrnitev k nečemu predkrščanskemu: k poganskemu ali judovskemu, skratka k staremu. Sem lahko prištevamo npr. konstantinski preobrat, ko se je Cerkev vse preveč vrasla in vkoreninila v svet in njegove strukture in so se npr. škofje ovešali z insignijami rimskih cesarskih uradnikov; nadalje srednjeveško poistovetenje Cerkve z zaključeno družbo krščanskega Zahoda, ko so bili škofje bolj knezi kot pastirji, čeprav jim je bilo naročeno: »Med vami pa ni tako...« (Mr 10,42; prim. 1 Pt 5,3). Lahko bi omenili še ozkosti, ki so nastopile v času katoliške obnove (protireformacije) ter v 19. in v začetku 20. stol., ko je Cerkev bolj obsojala (npr. Syllabi Pija IX. in Pija X.), kakor pa iskala dialog z moderno znanostjo in kulturo. Takšne deformacije so vedno zdrk od nove k stari pesmi. V vseh naštetih primerih so nalivali staro vino v nove mehove (Mr 2,22) in mešali stari, farizejski kvas med novega (1 Kor 5,7).⁶

Rečeno mimogrede: kdor danes na ves glas zahteva popolno »inkarnacijo« Cerkve v svetu in hoče, da bi bila čimbolj moderna in blizu svetu, nevede zahteva prav to, kar je bila napaka konstantinske in srednjeveške Cerkve: spojitev in stopitev Cerkve s sodobnim tj. sočasnim svetom. Seveda pa obstaja tudi nujna in legitimna prilagoditev (aggiornamento) in podanašjenje Cerkve.

4. Prava in napačna prenova Cerkve

Videli smo, da je bilo Jezusovo delo bistveno »prenova«, namreč prenova stare zaveze. Na njegovem delu bomo skušali razbrati in najti pravo pot prenove in jo razlikovati od stranpoti v desno ali v levo. Jezusova prenova namreč stoji v nasprotju s prenovo, kakršno so si zamislili na eni strani qumranska skupnost in farizeji, na drugi pa saduceji. Na njih bomo kot v zrcalu videli vzorec resnične in zgrešene prenove.

a) Prenovitevne ideje farizejev in qumranske skupine

Ob prvem vtisu ti dve skupini ustrezata vsem zahtevam prave, duhovne prenove. Tu ni nobenega spogledovanja s svetom. Qumranska skupina gre tako daleč, da se sploh oddvoji od sveta in si ustvari čisto svoj svet. Z največjo resnobo in doslednostjo sprejemajo in ohranjajo duhovno dediščino »starih«. Zvesti so sleherni črki postave in izročila. In prav tu je tudi njihova usodna pomota. Končno namreč pri njih ne gre več za duha, ampak za črko, ki je postala samozadostna. Prenova pa ne prihaja od črk in

sistema, temveč se uresničuje na duhoven način. Oklepanje zgolj starega ne prinaša prenove. Vera je namreč več kot vsota pobožnih vaj. Ni odločilno, kaj vse izvršujemo, temveč ali tisto vršimo v iskrenosti, preprostosti, čistosti srca in namenov. Vera ni vprašanje kvantitete, daljših ali krajših pobožnih vaj in opravil. Ni je mogoče prenoviti tako, da ji dodajamo vedno nove pobožnosti in ne uničiti s tem, da ji katero odvezamo. Vera je življenje, za to življenje pa je potrebno ozračje pristnosti in resničnosti.

Tudi danes obstaja v Cerkvi nevarnost farizejstva, če se Cerkev umika iz sveta in se zapira v neki slonokoščeni stolp, ustvarja svoj mali, zaprti svet in si tako sama onemogoča, da bi bila sol zemlje in luč sveta. Obdajanje našega malega sveta z zidom - kar se je v preteklosti, zlasti v zadnjih nekaj stoletjih dogajalo - Cerkve ne bo rešilo in ji ne pristoji. Njen Gospod je namreč umrl zunaj mestnih vrat, zunaj obzidja, kot pravi pismo Hebrejcem in nadaljuje: »Pojdimo torej ven iz obzidja in prenašajmo njegovo sramoto« (Hebr 13,12). Mesto Cerkve, ki hoče hoditi za Križanim, je torej »zunaj« zavarovanih mestnih in tempeljskih vrat.

Cerkev se ne more zapreti v geto pravovernosti, ki sama iz sebe ne more spreminjati sveta. V tem pogledu je zanimiv odgovor, ki ga je na tridentinskem koncilu dal kardinal legat Ercole Gonzaga svojim preveč vnetim in pravovernim kritikom, ko je rekel: »Sem katoličan in želim biti dober katoličan. Če nisem član bratovščine rožnega venca, potrpite, dovolj mi je, da sem v Kristusovi bratovščini.«⁷

Takšna drža ima gotovo več opraviti s pristno prenovo, kot pa pobožnost preveč pobožnih, ki navsezadnje branijo črko namesto duha in ob lupini pozabijo na jedro. Jedro prave prenove Cerkve bi ob tem lahko takole opisali: ta ni v mnogih zunanjih vajah in določbah, ampak v tem, da smo čim bolj zares v bratovščini (bratstvu) Jezusa Kristusa.

b) Saducejska zgrešena prenova

Saduceji so bili aristokratska stranka v Izraelu, politično verska stranka bogatašev in visokih dostojanstvenikov. Bili so dvomljivci, materialisti, preračunljivci in zato spravljivi do Rimljanov.

Saducejska ideologija je liberalistična. Vero skuša tako priličiti svetu, da iz nje odstrani vse, kar svetu ne bi ugajalo. S tem se odstranijo zidovi, ki preprečujejo delovanje v svetu, vendar takšna vera za svet ni več kvas, ampak se sama spremeni v svet in postane s tem nezanimiva, neučinkovita in zato povsem odvečna. Tudi takšne težnje pozna 20. stoletje, predvsem obdobje po 2. vat. koncilu.

S tem, da se je Cerkev na koncilu in po njem odprla svetu - z aggiornamentom, z razširitvijo obzorij, s prevajanjem krščanskega sporočila v razumljiv jezik -, je namreč storjena šele polovica dela. Druga polovica je prav tako pomembna. To je vrnitev k osrednjemu, k jedru krščanstva, očiščenje, poglobitev in osredotočenje misli: šele to nas usposablja, da neko sporočilo tudi verodostojno zastopamo, izžarevamo in prevajamo v razumljiv jezik.

V stilu saducejske prenove bi bila tista »antiteološka teologija«, ki skuša vso vsebino razodetja razredčiti in zvodiniti. Takšna teologija skuša ljudem razložiti, da to, kar je zapisano v evangeliju, pravzaprav ni tako mišljeno, kot je zapisano. Tisto, kar se je zdelo sprva vznemirljivo in za vero zahtevno, se pojasni kot nekaj običajnega, kar ni nikomur več v spo-

tiko, potrebno je le uporabiti pravo hermenevtiko, pravi ključ razlaganja. Takšno krščanstvo sčasoma nikogar več ne zanima, ker človeku ne pove nič novega.

Kar zadeva vero pa moramo s Pavlovimi besedami reči: »Nikar se ne prilagajajte miselnosti tega sveta« (Rim 12,2). Vera je namreč prevelika, da bi jo lahko stlačili v sheme tega sveta. Verovati pomeni ravno preseči to shemo, ker je za človeka premajhna. Kristjanu torej nikoli ne more zado- stovati, da se udomači v tem svetu in se seznaniti z vedami in dejstvi tega sveta: prvenstveno se mora udomačiti pri Bogu in seznaniti z njim. Še posebej to velja za nas: potrebno nam je globoko in živo poznanje in spoznanje Boga ter bližina z njim. Samo iz te bližine bomo lahko tudi ljudem govorili o božji bližini in jim jo posredovali.

Morda nam bo pri odgovoru na vprašanje, kaj je prenova Cerkve, po- magal tisti odgovor tridentinskega kardinala: najvažnejša mu je bila Kristu- sova bratovščina.

Drugače povedano: prenova je vrnitev k preprostemu. A bodimo po- zorni: sta dve vrsti preprostosti. Ena izvira iz lagodnosti, komodnosti, in je pomanjkanje bogastva, življenja in polnosti. Je pa še preprostost, ki je lastna izviri, preprostost, ki je pravo bogastvo. Prenova se izkaže kot po- enostavitev, vrnitev k preprostosti, ki je skrivnost vsega živega; vrnitev k enostavnosti, ki je odsev božje enostavnosti in enosti. Postati preprost v tem smislu je bistvo prave prenove vsakega od nas in celotne Cerkve.

5. Prenova kot »odstranjevanje« - »ablatio«

Današnji človek veliko pričakuje od Cerkve. Upa, da bo v njej našel oazo svobode, v katero se bo lahko občasno umaknil in ušel trdi disciplini in prisilam, v katere ga vklepa življenje. Od nje več pričakuje kot od drugih institucij. V njej naj bi bile uresničene sanje o boljšem svetu. Ker pa je Cerkev v svoji empirični podobi še tako daleč od takšnih sanj, ker ni le božja in nebeška, ampak tudi zemeljska in človeška in nosi podobo tega sveta, je razočaranje nad njo toliko večje. Ker torej ni takšna, kakršno so jo naslikale sanje, jo nekateri skušajo za vsako ceno napraviti takšno, kot si jo želijo: kot Cerkev neomejene svobode, kot prostor preseganja vseh meja, Cerkev, ki bi bila usvarjalna, človeška, prežeta z duhom bratstva in sestrin- stva. Vsi naj bi postali čimbolj aktivni sodelavci. Tako bo končno to res naša Cerkev, ko jo bomo tudi sami neprestano ustvarjali. Rastla bo iz diskusije, kompromisov in sklepov večine. V debati naj se pokaže, kaj je treba pred- lagati ljudem v verovanje ali kot nravno vodilo. Predvsem liturgija naj bo čimbolj naša, ni potrebno, da bi se držala kakšne vnaprej predpisane she- me, ampak naj jo ustvarja vsakokratno občestvo, da bo čimbolj izraz trenu- tnega položaja.

Ob takšnih željah se postavlja vprašanje, ali ne bo takšna Cerkev končno zgolj še človeška. Kar pa ljudje napravijo, lahko drugi ljudje spet odpravijo. Kar ugaja eni skupini ljudi, utegne biti nadvse neprijetno drugi skupini. Ali s tem ne stopi na mesto vere človeško mnenje, četudi je večinsko?

Čim več bo v Cerkvi zgolj človeškega in s tem omejenega, tem bolj tesno nam bo vsem skupaj v njej. Tisto, kar je v njej zares veliko in osvo- bajajoče, ni »delo človeških rok« ali pameti, ampak nam je vsem podarjeno,

je »večje kot naše srce« (prim. 1 Jn 3,20). Prenova, ki je vedno znova potrebna, torej ni v tem, da mi sami Cerkev zmodeliramo in na novo izumimo, temveč v tem, da odstranimo svoje pomožne, zastarele konstrukcije (odre), da bi svetleje zasijala luč, ki prihaja od zgoraj in prinaša svobodo.⁸

Ratzinger to resnico ponazarja s primerjavo, ki jo je nekje uporabil veliki Michelangelo in v njej povzel stara spoznanja krščanske mistike in filozofije. Oči umetnika so v kosu kamna, ki je ležal pred njim, že tisto čisto podobo, ki je še skrita čakala, da pride na dan. Naloga umetnika je bila - po njegovem - le v tem, da odstrani, kar je končni lik še zakrivalo. Michelangelo je pojmoval pravo umetniško delo kot odkrivanje, odstranjevanje, ne pa »proizvajanje« in »izdelovanje«.

Podobno misel najdemo pri sv. Bonaventuri, ki pa podobo nanaša na človeka in na njegovo notranjo rast. Po njegovem umetnikovo delo ni proizvajanje, ampak »ablatio«, odstranjevanje neustreznega. Tako nastane »nobilis forma«, plemenita oblika. Če naj v človeku zasije božja podoba, se mora predvsem in najprej podvreči očiščevanju, po katerem ga božji kipar osvobaja žlindre, ki pači njegovo pravo bistvo.

Zdi se, da je tu najti tudi pravzorec prenove Cerkve. Cerkev v vsakem času potrebuje pomožne človeške strukture, da more prek njih delovati in oznanjati. Te institucije in pravne uredbe niso nič slabega, nasprotno, do neke mere so neobhodno potrebne. Vendar sčasoma zastarijo, morda se začno razglašati za nekaj bistvenega in tako zakrivajo pogled na tisto, kar je zares bistveno. Zato jih je treba vedno znova odstranjevati, podobno kot zastarel in nepotreben gradbeni oder. Prenova je vedno znova »ablatio«, odstranjevanje, da bi tako bila bolj vidna »nobilis forma«, obraz neveste - Cerkve in s tem tudi bolj viden njen Ženin, živi Gospod. Takšna ablatio, negativna teologija, je pot k pozitivnemu. Le tako namreč božje stopi v ospredje. Ta nujno potrebna »ablatio« je za Cerkev vedno dejanje vere, ki preseže meje končnosti in odpira prostor v neskončnost.⁹

Bistvo vsake prenove ali reforme je pravzaprav vera, vstop v obzorje večnega. Vera mora vedno znova preverjati in presojeti vse, kar je v Cerkvi človeškega. Z drugo besedo: Cerkev mora biti most, ki vodi k veri in ne sme nikoli postati sama sebi namen.

Potrebujemo bolj božjo Cerkev, saj bo le tedaj hkrati tudi bolj človeška. Zato mora vse, kar v njej izhaja od ljudi, dobiti še bolj pomožni, služeeči značaj in se umakniti pred bistvenim, pred božjim.

Svobode, ki jo od Cerkve po pravici pričakujemo, ne bo zagotovila uveljavitev večinskega načela. Svoboda ni v tem, da se čim močnejša večina uveljavi nasproti čim neznatnejši manjšini, temveč v tem, da nihče drugemu ne vsiljuje svoje volje, ampak se vsi čutijo zavezane besedi in volji Enega, ki je naš Gospod in naša Svoboda. Kjer gre večja odgovornost v korak z večjo samopozabo in odpovedjo, tam ni nihče hlapec drugemu; tam vlada Gospod in tam velja: »Gospod je Duh. Kjer pa je Gospodov Duh, tam je svoboda« (2 Kor 3,17). Čim obsežnejši je aparat Cerkve - to velja seveda predvsem za dežele, kjer je organizacijsko in finančno močnejša, kot pri nas - pa naj bo najsodobnejši, tem manj je prostora za Duha, tem manj je prostora za Gospoda in tem manj je svobode.

Pri govorjenju o prenovi pa ne smemo ostati na ravni objektivnega in splošnega, ampak moramo tudi s pomočjo te prisposobe napraviti korak na področje osebnega. Tudi tu je potrebna »ablatio«, morda je tu ravno naj-

nujnejša. Vsak od nas je sicer po stvarjenju božja podoba, toda na površju in na prvi pogled smo predvsem Adamova podoba, podoba padlega človeka. Na božjo podobo se je nabrala skorja prahu in umazanije. Zato vsi potrebujemo tistega kiparja, ki bo odstranil to, kar je božjo podobo izkazilo. Potrebujemo odpuščanja, ki je jedro vsake prave preнове. Cerkev ni občestvo takšnih, ki »ne potrebujejo zdravnika« (Mr 2,17), ampak je občestvo spreobrnjenih grešnikov, ki živijo iz milosti odpuščanja in to odpuščanje posredujejo naprej. Po nauku Nove zaveze je odpuščanje proces spreminjanja, podoben tistemu, ki ga opravlja kipar, saj odpuščanje krivde v resnici nekaj odstrani.

Odpuščanje in udejnanjenje odpuščanja v človeku v obliki pokore in hoje za Kristusom je osebno središče vsakršne preнове, s tem pa tudi jedro preнове Cerkve in človeške družbe nasploh.¹⁰

¹ Katoličani v Evropi, Izjava škofovske sinode o Evropi, Cerkveni dokumenti št. 49(1992)7-8.

² V nadaljnjem se naslanjam predvsem na delo J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes*, Patmos, Düsseldorf 1970, 267-281.

³ W. Kasper, »Wider die Unglückspropheten«, *Die Vision des Konzils für die Erneuerung der Kirche*, *1kZ Communio* 19(1990)520.

⁴ Prim. J. Ratzinger, *Identifikation mit der Kirche, v: Mit der Kirche leben*, Herder, Freiburg im Br. 1977, 16-19.

⁵ Bogoslužno branje III, 61

⁶ Prim. J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes*, 272-273.

⁷ Nav. J. Ratzinger, n. d., 279.

⁸ Prim. J. Ratzinger, *Zur Gemeinschaft gerufen*, Herder, Freiburg im Br. 1991, 131.

⁹ Prim. pr. t., 131-133.

¹⁰ Prim. pr. t., 138-143.

Julka Nežič

Moški in ženska iz obličja v obličje

Problematiko odnosov vidim v kontekstu prejšnjih in prihodnjih referatov, kajti vsa nasprotja in vsa vprašanja današnjega sveta se zrcalijo tudi tu. Ker pa je čas omejen in ker predpostavljam, da je mnogo stvari s tega področja znanih, bom najprej na kratko omenila difference, inkluzivnost in recipročnost, ki pogojujejo odnose med spoloma. Nato sem bom ustavila ob modelih odnosov med moškim in žensko, kakor jih vidi feministična teologija oz. K. Halkes, ena izmed njenih zagovornic, na koncu pa bom skušala podati nekaj izzivov za Cerkev pri nas.

1. Diference, inkluzivnost in recipročnost odnosov med moškim in žensko

1.1. Da so med moškim in žensko določene razlike, tega ne more nihče zanikati. Vprašanje je le, kaj jih povzroča (kaj je vzrok razlik), kako se izražajo in kakšne posledice ima to za vsakdanje življenje.

Razmišljanje o človeku nas privede do ugotovitve, da človek kot človek sploh ne eksistira, ampak eksistira le kot moški ali kot ženska. Z biološkega vidika je vzrok tega dejstva človekov spol (genetični: kromosomi, genitalni: spolni organi in erogene cone, hormonski: androgen, esterogen). Raziskave različnih kultur (predvsem M. Mead) pa potrjujejo, da so razlike med spoloma ne le posledica biološkega spola, ampak tudi okolja (kulture), v katerem človek živi. V vseh razlikah med moškim in žensko torej zasledimo določene antropološke stalnice in s kulturo pogojeno variabilnost. Na vprašanje, kaj je odločilnejše, strokovnjaki različno odgovarjajo.

1.2. Čeprav se moški in ženska med seboj razlikujeta, ne gre za popolno različnost, ampak bolj za to, kako pogosto, kako intenzivno, v kakšnih odtenkih se neka značilnost oz. lastnost javlja pri enem ali pri drugem spolu. V vsakem človeku se namreč prepleta to, kar navadno imenujemo »moško« (das Männliche)¹ in »žensko« (das Weibliche),² in to na svojstven način. Ne gre za neki dualizem, kakor da bi bil človek (poedinec) hkrati moški in ženska, kajti pri moškem »moško« prevladuje, obenem pa vključuje tudi »žensko«, čeprav v drugačni obliki, v drugačnem odtenku. Enako velja za žensko. V njej je »žensko« tako močno, da prevlada nad »moškim«, in ravno

to jo naredi za žensko. Kakor moški tako ima tudi ženska vse, kar je bistveno človeškega oz. človeško, vendar ne na isti način in ne v isti meri.

Med »moškim« in »ženskim« v človeku pa mora biti dialog, sicer je človek v nevarnosti, da se moški »poženšči«, ženska pa postane »možača«.

1.3. Odnos med moškim in žensko poteka v življenjskem »vis à vis«, torej ne od strani (kakor da bi stala drug ob drugem; Seite an Seite), ampak iz obličja v obličje (von Angesicht zu Angesicht).³ To pomeni, da ženska odkrije sebe (kot človeka in kot spolno bitje) šele v srečanju z moškim, in da se moški zave, da je moški, šele ob ženski.⁴ Oba čutita, da sta nepopolna oz. le relativno popolna, vendar se ne doživljata kot polovica človeka. Ženska ni le pol človek in tudi moški ne. Vsak od njiju je cel človek. Zato nekoč priznana formula: ženska + moški = človek ($1/2 + 1/2 = 1$) danes nima iste veljave. Teorijo komplementarnosti (moški ima le moške lastnosti, ženska le ženske, oba skupaj sta človek; diferencialna psihologija) je zamenjala teorija recipročnosti (vzajemnosti). Ta zagovarja formulo $1 + 1 = 1$, ali drugače rečeno: »moško« in »žensko« je v vsakem človeku strnjeno v celoto (zato 1); moški je cel človek, ženska je cel človek.⁵

2. Modeli odnosov med moškim in žensko (z vidika feministične teologije)⁶

Povzeman jih po K. Halkes, nizozemski feministični teologinji, ker se mi zdi, da z njimi dokaj dobro razloži različne oblike odnosov med moškim in žensko. Gre za modele odnosov v zakonskem, družinskem, gospodarskem in družbenem življenju.

2.1. Model, po katerem je **ženska podrejena moškemu**, sloni po mnenju Halkesove predvsem na svetopisemskih tekstih (poročilo o stvarjenju človeka, prvi greh, razne Pavlove izjave) in na cerkveni tradiciji. Ker pa je novejša eksegeza dokazala, da so bila svetopisemska mesta napačno interpretirana, je Halkesova mnenja, da je danes ta model nemogoče zagovarjati.

Mislím, da je vzrok za teorijo o ženski podrejenosti moškemu mogoče najti še drugod, npr. v napačnem zoževanju človekove spolnosti na genitalnost.⁷ Posledica takšnega zoženja je namreč, da je ženska postala objekt moškega poželenja, in da si moški žensko na področju spolnosti (potem pa tudi na drugih področjih) povsem podredi in jo izkorišča (ženska naj bi bila v spolnosti pasivna, prostitucija, posilstvo, ženska kot reklamni objekt).

Druga stvar, ki jo je treba tu omeniti, pa je enačenje ženske in matere, ženskosti in materinstva. Pretirano, enostransko poudarjanje materinstva in v zvezi s tem vrednotenje ženske samo s tega vidika, ženski dejansko onemogoča, da bi lahko uporabila vse svoje talente. Materinstvo je sicer pomembna biološka funkcija, vendar ne izčrpa vsega, kar imenujemo »žensko«. Pretirano poudarjanje materinstva potiska žensko v ozek družinski krog in jo dela eksistencialno povsem odvisno od moškega, obenem pa ji onemogoča, da bi direktno vplivala na družbeno dogajanje in bila družbeno priznana.

2.2. Naslednji model se sklicuje na **nasprotja v odnosu med moškim in žensko**. Za podlago ima teorijo o komplementarnosti, torej predpostavlja specifično moške in ženske lastnosti, in razume en spol kot dopolnilo drugega. Halkesova vidi (pravilno) v tem modelu za prakso predvsem dve

nevarnosti: idealiziranje ženske in poudarjanje predvsem razlik, ne pa tega, kar je obema spoloma skupno.

»Ženska je sužnja, ki bi jo morali znati povzdigniti na prestol«, je zapisal Balzac. Na prestol pa je povzdignjena kot mati in devica, kar bi moral biti ideal vsake ženske (po možnosti naj bi vsaka uresničila oboje, kakor je to pri Mariji). Takšno napačno idealiziranje ženske (domače tudi katoliški mariologiji) pa je prineslo ženskam več slabega kot dobrega, in gotovo ni prispevalo k boljšim odnosom med spoloma. Ženske namreč prav zaradi takšne idealizirane podobe ne morejo odkriti svoje prave podobe, identitete, kar pa pri mnogih - še dodatno - goji občutek krivde, ker pač ne izpolnjujejo pričakovanja (moških).⁸

Tudi pretirano poudarjanje razlik in zagovarjanje specifičnih moških in ženskih lastnosti ne vodi k pozitivnim odnosom med spoloma. Posamezen človek naj bi bil le dopolnilo, suplement drugemu, kar naj bi veljalo predvsem za žensko. Ženska naj bi bila dopolnilo moškega zato, ker imajo tako imenovane »moške« lastnosti (racionalnost, agresivnost, rivalstvo) v javnem življenju mnogo večjo veljavo kot »ženske« lastnosti. Pri tem se vedno znova pozablja, da je takšno gledanje večkrat le produkt zgodovinskega razvoja, odsev kulturnih danosti in čisto človeških interesov.

Mislím, da je treba dodati še to, da takšno mistificiranje razlik med spoloma vodi tudi v napačno delitev del na moška in ženska, kar lahko privede do tega, da so ženske izključene iz določenih poklicev in se jim onemogoči opravljanje del, ki naj ne bi bile primerne zanje,⁹ da se jim onemogoči kariera, da so tako imenovana ženska dela manj vredna. Cerkevni socialni nauk, ki se zrcali tako v encikliki Rerum novarum (1891), kakor tudi v Quadragesimo anno (1931) ženske vedno znova potiska v družino k otrokom in gospodinjskemu delu. Kajti, kot pravi Leon XIII., je ženska sploh poklicana za domača opravila, in kot je zapisal Pij XI. je njeno glavno področje dela v izpolnjevanju gospodinjskih obveznosti.¹⁰

Za oba omenjena modela bi lahko rekli, da ne delata krivice le ženski, ker sta ji vzela samozavest, ampak da škodujeta tudi moškemu. »Pozicija močnejšega mi ne daje nobene moči, ampak zavira moj razvoj,« je zapisal Pilgrim v Manifestu za svobodnega moškega.¹¹ In še: »Nisem nesebičen. Za osvoboditev ženske si prizadevam zato, ker želim svojo osvoboditev. Strah me je pred uničujočimi sredstvi nezrelih žensk.«

2.3. Tretji model gradi na **abstraktni enakosti med spoloma** in ga njeni zagovorniki imenujejo tudi emancipacijski. Ta model se sklicuje na stavek Simone de Beauvoir: »Ženska se ne rodi, ženska se naredi.«¹²

Halkesova pravi, da smo prva dva modela kritizirali, ker dajeta prednost moškemu, sedaj pa smo v nevarnosti, da s tem modelom stopi ženska na mesto, ki ga je prej imel moški. Ker vidi ženska v moškem konkurenta in ker ve, da v družbi veljajo moška merila, se skuša uveljaviti (doseči svoj cilj) tako, da sprejema moška pravila igre. Trudi se, da bi bila čimbolj podobna moškemu, zato živi in deluje po »moških normah«. Tako se odtuja sama sebi; lahko bi rekli, da postaja možača v najslabšem pomenu.

Poleg tega negativnega vidika pa vidi Halkesova v tem modelu tudi možnost, da se v njem tako moški kot ženska osvobodita vlog, ki sta jih določili zgodovina in kultura (kulturna pripadnost). Tako je dana enemu in drugemu prilika, da najde svojo pot pri uresničevanju sebe kot človeka-moškega ali človeka-ženske.

2.4. Zadnji, tako imenovani **transformativni model**, ki ga zagovarja predvsem Mery Buckley, zahteva korenite družbene spremembe. Ker današnja družba ne daje enakih možnosti obema spoloma, je treba storiti vse, da ta družba propade, izgine, oz. se tako spremeni, da bo nastala nova, ki bo spoštovala posebnosti vsakega človeka, tako moškega kot ženske, in obema dajala možnost vsestranskega razvoja.

Zahteva po spremembi družbe je pravzaprav glavna zahteva feministične teologije (tudi teologije osvoboditve). Ta vidi v nadvladi moškega nad žensko vzorec vseh zatiranj (rasnega, zatiranja sloja po sloju). Te nadvlade se želi otresti in za to išče tudi podobe v Svetem pismu (kakor teologija osvoboditve sploh), ob katerih se krepi samozavest žensk (močne ženske: Mirjam, Ruta, Tamara, Sara, Rebeka, Lea, Debora idr.).¹³

2.5. Poleg teh štirih modelov, ki jih navaja Halkesova, bi lahko navedli še petega, ki gradi na **partnerskih odnosih med moškim in žensko**, kjer bi torej bila moški in ženska res iz obličja v obličje. Pomeni pravzaprav alternativo prejšnjim, sloni pa na razumevanju, ki prihaja do izraza v izjavah kot so: »Unterschied in Gleichheit - Partnerschaft« (Beinert), ali: »Gleichrangigkeit des unterschiedlichen Menschsein« (Lehmann), ali: »Partnerschaftliche Verwiesenheit von Frauen und Männer« (Kasper). Verjetno je to model prihodnosti, čeprav se nam zdi to danes še iluzorno pričakovanje, tudi v Cerkvi. Čeprav je že Pastoralna konstitucija (47sl.) spregovorila o zakonu in družini (edini odnos med ljudmi, ki je povzdignjen v zakrament!) kot partnerstvu med moškim in žensko, pa so se poznejši pokoncilski dokumenti večinoma spet vračali k že tradicionalnim izjavam o moškem in ženski.¹⁴ Izjema je morda le pastirsko pismo nemške škofovske konference iz leta 1981 o vprašanju mesta ženske v Cerkvi in družbi. Že iz kazala je razvidno, da se škofje oddaljujejo od tradicionalnih izjav, ki smo jih bili vajeni. Da mislijo s partnerstvom resno, je vidno v konkretnih izjavah:

- človekovo življenje se odvija med družino in poklicem, kar človeka ovira, da bi se lahko celostno razvijal kot moški in ženska, kot oče in kot mati;

- ko moški in ženske načrtujejo življenje, naj upoštevajo tako načrte v zvezi s poklicem kot tudi odgovornost za družino;

- ženske naj bi prevzele tudi več odgovornosti v politiki, kjer bi lahko uveljavile svoj smisel za dobro človeštva in za ohranjanje narave.

Škofje so prepričani, da bo partnerstvo možno samo takrat, če bosta moški in ženska v javnem življenju partnersko in solidarno sodelovala. V tem primeru bosta lahko skupaj našla rešitve, ki bodo služile skupnemu dobremu. To naj bi veljalo tudi za Cerkev, saj bi naj Cerkev bila model za enakopravno in partnersko skupno življenje in delovanje moških in žensk.¹⁵

3. Izzivi za Cerkev pri nas

3.1. Zanimivo bi bilo vedeti, zakaj pri nas nimamo niti izjave Slovenske škofovske konference v zvezi z zgoraj obravnavano tematiko niti kakšnega kvalitetnega komentarja k papeževemu Apostolskemu pismu o dostojanstvu žene.

3.2. Dejstvo je, da pri nas o tej problematiki skoraj ne najdemo članka (knjige), kaj šele, da bi pripravili ustrezen simpozij ali kaj podobnega. Ali to pomeni, da je pri nas vse v redu, ali pa...?

3.3. Če smo kritični do cerkvenega oznanjevanja o omenjeni temi, je treba priznati, da so naši oznanjevalci (predvsem pridigarji) večkrat precej enostranski. Ko govorijo o ženskah, največkrat govorijo le o materah, in tako ne nagovorijo tistih, ki to še niso (dekleta), ki to nikoli ne bodo (mogle biti), oziroma ki so to vlogo že prerastle (njihovi otroci so že starši). Poleg tega se odgovornost za število otrok, za vzgojo in zdrav narod pripisuje pretežno le materam. Je morda tudi to razlog, da se ženske oddaljujejo od Cerkve? Najbrž niso več pripravljene nositi odgovornosti za vse! Zakaj tako redko slišimo o starševstvu in o vlogi očeta pri vzgoji? Ali s tem ne delamo krivice tudi njim?

3.4. V zadnjem času veliko govorimo in pišemo o legalizaciji splava in o protestih tistih žensk, ki se zanjo zavzemajo. Morda se res niso lotile problema na najprimernejši način, vendar bi se morali vsi vprašati, ali ni njihov protest dejansko krik stiske, nezadovoljstva s položajem, v katerem so (za vzgojo otrok so same odgovorne, finančna stiska jih bolj prizadene kot moške, službo izgubijo prej kot moški, v boljše plačanih poklicih imajo moški prednost pred njimi...). Morda je bil to tudi protest proti dvojni morali, ki obsoja žensko, ki je naredila splav, pozablja pa na moškega, ki jo je k temu pripeljal (prisilil). Zakaj se spotikati nad izjavami, da ima ženska pravico odločati nad svojim trebuhom, če pa ves čas posluša, da je kriva za to, kar je naredila?

3.5. Pred nami je posvetitev naše dežele Mariji. To gotovo predpostavlja poživitev marijan

ske pobožnosti. Pri tem pa se postavlja vprašanje: kakšna pa je ta pobožnost? Tista, ki so jo poznali naši predniki in nam je danes že nekoliko tuja? Ali kakšna druga, nam bližja?

3.6. Boljše poznavanje feministične teologije - ta je slovenskemu človeku še popolna neznanka - bi lahko našo teologijo obogatilo. Ker jo premalo poznamo, jo večkrat a priori zavračamo, skupaj z njo pa tudi bogastvo, ki bi ga še kako potrebovali.

¹ Človeško - moško: luč, sonce, čas, impulz, sposobnost stvari začeti, red, objektivnost, razum.

² Človeško - žensko: tema, skrivnost, globina, noč, smrt, ponotranjenost, zemlja, čustva, pripravljenost sprejemanja, vitalnost.

³ Leonardo Boff, *Das mütterliche Antlitz Gottes*, Düsseldorf (Patmos) 1985, str. 41.

⁴ Die Frau wird zur Frau unter den Augen des Mannes; aber nicht nur das: auch der Mann wird zum Mann unter den Augen der Frau (Simone de Beauvoir).

⁵ Jasno je, da gre za simbolično igro števil, saj človek postaja celota (popolnost), vendar le-te nikoli povsem ne doseže.

⁶ Catharina J. M. Halkes, *Frau/Mann*, v: P. Eicher, *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, München (Kösel) 1984, 368- 370.

⁷ Prim. L. Boff, n.d., 40.

⁸ Naj dodam, da je idealiziranje matere in device v cerkvenem oznanjevanju precej prisotno. Tudi Apostolsko pismo o dostojanstvu žene (17-22), ki ga je 1988 izdal Janez Pavel II., vidi v devištvu in materinstvu dve posebni razsežnosti pri uresničevanju ženske osebnosti. Prav zaradi tega je pri ženskem svetu zahodne Evrope in Amerike Pismo naletelo na ostre kritike, če že ne kar na odpor.

⁹ Ne trdim, da takšnih del ni, pač pa želim le poudariti, da lahko takšno stališče dela ženskam krivico.

¹⁰ Prim. tudi *100 Jahre Katholische Sociallehre*, Thaur (Kulturverlag) 1991, str. 141 sl.

¹¹ Paul M. Zulehner, *Pastoraltheologie IV*, Düsseldorf (Patmos) 1990, 101.

¹² Man wird nicht als Frau geboren, man wird zur Frau gemacht.

¹³ Zelo zgovorna je podoba izhoda iz Egipta, ki so ji dale feministke naslov: Ženske zapustijo egipčansko deželo.

- Patriarhat primerjajo z Egiptom, kjer mnoge ženske izkoriščajo in morajo delati za vladajoče moške.

- Pri izhodu iz Egipta ni imel posebnega mesta le Mojzes, ampak tudi njegova sestra Mirjam.

- Tudi ženske morajo skozi puščavo, kjer večkrat izgubijo orientacijo, si želijo nazaj k polnim loncem v Egipt. Pot v svobodo zahteva svojo ceno; voditeljice doživijo neodobrovanje tudi v ženskih vrstah.

- Toda pokonci jih drži upanje obljubljenega dežela, kjer bosta tudi za ženske tekla med in mleko.

- Faraon (=patriarhat) in njegove bojne sile ne bodo prostovoljno pustile ženskam oditi. Prišlo bo do boja, toda ženske bodo vzdržale, kajti Bog se bojuje na njihovi strani.

Prim. P.M. Zulehner, n.d., 193.

¹⁴ Npr. Pavel VI.: *Octogesima adveniens* 13; Janez Pavel II.: *Laborem exercens* 19; *Mulieris dignitatem* 30.

¹⁵ Prim. *100 Jahre Katholische Sociallehre*, 153

Vinko Potočnik

Nova duhovna gibanja - izziv za novo evangelizacijo

Izhodišče koreferata temelji na dvojnem opazovanju. Po eni strani smo priče rojevanju številnih starih in novih oblik religioznega in duhovnega dogajanja, ki v veliki meri pomeni nasprotni tok vsemu, kar smo označevali kot sekularizacija, kot zaton religioznega in svetega, izginjanje religije in smrt Boga oz. božanstev. V tem pomenu gre za prebujanje, oživitev religioznega, za »religious revival«, ki je v najožji zvezi s pojavom vse večje lakote sodobnega človeka po duhovnem, religioznem, obrednem in mističnem.

Vzporedno s tem pojavom pa smo po drugi strani priče dejstvu, da je vse manj tistih ljudi, ki bi skušali svojo duhovno praznino preseči in iskati smisel življenja v okviru Cerkve (pri tem moramo izvzeti povpraševanje po bogoslužnih dejanjih ob velikih življenjskih prelomnicah, od rojstva prek birme do smrti oz. pogreba). Zato sodobni pojav religioznega oživljanja pomeni obenem proces oddaljevanja od Cerkve, odhajanje mnogih krščenih v »svobodo«, »med oblake«.

Nova evangelizacija je vsekakor projekt najširših razsežnosti, saj meri na krščanstvo oz. katolicizem, kot naj bi se inkarniral v (post)modernem svetu tretjega tisočletja. Glede na omenjene procese religioznega dogajanja ta pojem načelno in tudi operativno pomeni vključevanje v moderne tokove duhovnih iskanj in hoče obenem tem novim duhovnim gibanjem ponuditi duha evangeljskega sporočila. Z drugimi besedami: nova evangelizacija med drugim kliče k posodobitvi delovanja Cerkve (verjetno tudi po kakšnem zgledu delovanja novih duhovnih gibanj), da bi tako lažje ostajala zvesta evangeliju.

Glede na takšno izhodišče želim orisati široko paleto sodobnih duhovnih gibanj in jih kategorizirati glede na odnos do krščanstva, do procesa sekularizacije in institucionaliziranih oblik vernosti, da bi na koncu lažje izluščili nekatere izzive za novo evangelizacijo.

Različnost duhovnih gibanj glede na krščanstvo

Duhovna gibanja današnjega sveta so krščanski in obenem izvenkrščanski pojav. Cerkev ni bila nikoli brez določenih duhovnih tokov v svoji sredi. Vendar dobivajo v zadnjih desetletjih gibanja v Cerkvi vse večji

razmah. Njih število je še vedno v nenehnem porastu.¹ S številčnim naraščanjem se razumljivo širi paleta njihove različnosti - od fundamentalistično usmerjenih na eni strani do radikalno liberalnih na drugi.

Težje pa se je dokopati do zaokroženega pogleda na področju tako številnih in raznovrstnih duhovnih tokov izven Cerkve. Italijanski raziskovalec novih duhovnih gibanj M. Introvigne² jih zajame glede na temeljno usmerjenost in odnos do Cerkve. Celotno paletu gibanj, sekt in kultov razvršča v štiri skupine: 1. Gibanja, katerih orientacijo je mogoče povzeti z znanim geslom: »**Kristus da, Cerkev ne**«. Mednje sodijo razne protestantske in binkoštno fundamentalistične skupine, Jehove priče, Mormoni in drugi. Glede na Cerkev so to večinoma odklonilne oz. disidentske skupine, sicer pa izhajajo iz judovsko-krščanske inspiracije. Sprejemajo Sveto pismo, vendar ga dobesedno oz. po svoje razlagajo. Pogosto so milenaristično usmerjene.

2. Smeri sodobne duhovnosti, ki odklanjajo Kristusovo poslanstvo in jih je mogoče izraziti z geslom: »**Bog da, Kristus ne**«. Kristusa imajo večinoma za enega izmed prerokov oz. učiteljev. Vera v osebnega Boga jim je tuja. Najpogosteje so tako usmerjene t.i. vzhodne religije in oblike duhovnosti - budizem, hinduizem, islam. Poznamo jih pod imeni: Hare Krishna, Zedinjena cerkev, Transcendentalna meditacija, teozofija, antropozofija in gnoza.

3. V posebno skupino uvrščamo duhovne smeri, ki sprejemajo religijo in hočejo biti tudi same religija, vendar pri njih ni prostora za Boga: »**Religija da, Bog ne**«. Takšno usmerjenost zastopajo t. i. scientistične cerkve, številne psihološke in psihoterapevtske grupacije in velik del tistih skupin, ki se prištevajo k t.i. gibanju New Age.

4. Usmerjenost različnih magičnih, ezoteričnih, spiritističnih in okultnih praktik pa lahko povzamemo s stavkom: »**Sveto da, religija ne**«. Pri tem je potrebno pojasniti, da kategorije svetega ne sprejemajo v verskem oz. religioznem pomenu besede.

Prikazana kategorizacija duhovnih gibanj in sekt torej res kaže na raznolikost današnje panorame religioznega dogajanja. Posamezni elementi teh gibanj se pojavljajo tudi v segmentih življenja, ki so se zelo ali skoraj popolnoma »emancipirali« od religioznega. Ali duhovna gibanja potemtakem predstavljajo protitok znanemu in dolgotrajnemu procesu sekularizacije, ki so ga analitiki dolga desetletja imeli za nepovratnega?

Nova duhovna gibanja - konec sekularizacije?

Brez dvoma je pojem sekularizacije eden izmed ključnih interpretacij procesov verskega dogajanja v modernem svetu. Za naše verske razmere je ta vidik posebej pomemben, saj se je sekularizacijskim procesom, kot jih pozna zahodni razviti svet, pri nas pridruževala še načrtna sekularizacija oz. ideološko-politična odtegnitev življenja izpod vpliva religioznega. Zato je za našo družbo visoka stopnja sekularizacije in desakralizacije logična posledica.

Kljub temu nikjer v svetu - in tudi pri nas - ne poznamo popolnoma uspele sekularizacije oz. desakralizacije. Sekularizirani sistemi namreč (v prehodnem obdobju) dopuščajo prisotnost in delovanje obstoječih religij. Oblike religioznosti se lahko razvijejo kot otoki sredi morja sekularizma in

laicizma. Vsekakor pa takšno stanje obstoječim oblikam vernosti vtisne svoj pečat.

Poleg omenjene variante religioznosti so proučevalci religioznih razmer opazili, da so se v tistih segmentih življenja, kjer je že prišlo do visoke stopnje sekularizacije, pojavili tudi nadomestki religije. V razkristjanjenem okolju so se praviloma pojavile razne para-liturgije, posebno v osrednjih dogodkih skupnega življenja in tudi življenja posameznika. Socialistični svet je uvajal in uveljavljal celo formalne religiozne nadomestke - v obliki ritualiziranih ceremonij ob praznovanjih velikih dogodkov (nekaj civilnih obredij pa tudi za posameznika). Ob teh uradnih in ideoloških oblikah so se rojevale še spontane, neformalne oblike para-religioznosti, praviloma z elementi poganstva. Novi miti, novi simboli in novi nazori se javljajo predvsem v praznem prostoru med religioznim in sekulariziranim sistemom. Zato v njem najdemo vse mogoče oblike obredja in ceremonij, od športnega obredja do horoskopov.

Analiza scene religioznega dogajanja nas privede do sklepa, da so glede na procese sekularizacije nova duhovna gibanja ambivalenten pojav: na eni strani sicer opozarjajo na proces sekularizacije oz. mu postavljajo meje, z druge strani pa pomenijo pravo nadaljevanje tega procesa. Bolj natančno: mnoga dogajanja na sceni sodobnih duhovnih tokov imajo bolj ali manj močan pečat religioznih nadomestkov, ki so ena izmed razsežnosti procesa sekularizacije.

Seveda je problematika religioznih nadomestkov kompleksnejša kot se zdi na prvi pogled. Mnogi takšna razmišljanja celo zavračajo, češ da vsakdo nagiba k temu, da ima svojo religijo za bolj avtentično od drugih. Očitki te vrste so največkrat naslovljeni na institucionalizirane religije, češ da imajo le-te edino sebe za nekaj pristno religioznega, religiozno-duhovna dogajanja izven svojih področij pa rade hitro kvalificirajo kot substitute. To pa pomeni najmanj prizvok nepristne religioznosti.

Zato je potrebno razmisliti tudi o razmerju med novimi duhovnimi gibanji in institucionaliziranimi oblikami religioznosti.

Nova duhovna gibanja in institucionalizirane oblike religioznosti

Ob misli na religioznost tako raziskovalec kot človek z ulice samodejno pomisli na cerkev in sinagogo, duhovnika in šamana, verske resnice in zapovedi, molitev in meditacijo, Boga ali Alaha. To so nekateri pojmi, ki jih uporabljamo za označevanje svojih religij. To so vidne religiozne strukture in prakse, ki jih samodejno povežemo z institucionalnimi oblikami religioznosti. Posamezne institucionalizirane religije so v tem pogledu določena selekcija iz najširšega izbora elementov religioznosti in njihova organizacija v zaokroženo celoto.

Na osnovi znanih raziskav Ernesta Troeltscha, mnogi razlikujejo tri tipe institucionaliziranih verstev:³

1) Klasične, ustaljene oblike vernosti, ki so skozi dolga obdobja ohranila konstitutivne prvine kot inkarnacije prvotnih vrednot in smislov. Mednje prištevamo tako antične religije Egipta in Mezopotamije kot tudi sodobna verstva: krščanstvo, hinduizem, judovstvo, islam. Vendar to niso edina oblika institucionalizirane religioznosti.

2) Drugačno podobo institucionalizirane religioznosti nudijo tista verstva, ki sicer tudi imajo svojo notranjo organizacijo, vendar pa delujejo neodvisno od osrednjih zgodovinskih religijskih tokov. To velja za razne karizmatične in misterične kulte (v veliki meri se inspirirajo ob duhovnosti vzhodnih religij). Večinoma so to nekonfesionalne oblike vernosti, pogosto močno nostalgično usmerjene. Do drugih institucij najpogosteje zavzemajo agresivno, sovražno ali celo paranoično držo, ki pa jo razlagajo kot pot k večji avtentičnosti.

3) Sociologi dodajajo še tretji, najmanj jasen tip institucionaliziranih oblik vernosti, ki se izraža predvsem s pomočjo nereligioznih družbenih struktur. Sociolog Will Herberg takšno resničnost prepoznava v dejstvu, da več kot polovica Amerikancev meni, da njihovo versko prepričanje nima nobenega vpliva na njihovo politično in javno življenje. Na temelju tega opazovanja sklepa, da med ljudmi obstajajo določene oblike vernosti oz. prepričanja, normativnosti in smisla, ki pa jih na splošno ne uvrščamo med religiozne strukture. To naj bi bila neka »religija onstran religij«, v okviru katere vrednote in smisli, ki jih sicer povezujemo z obstoječimi religijami, delujejo ločeno od njih oz. v zvezi z drugimi področji družbenega življenja (npr. politiko, ekonomijo).

Ob takšnem pogledu na institucionalizirano vernost se poruši ustaljen dihotomični način razmišljanja o odnosu med institucijo in gibanjem (ki smo ga prevzeli od Maxa Webera). Očitno je namreč, da se tudi pod imenom religioznih in duhovnih gibanj nahaja široka paleta bolj ali manj institucionalnih oblik vernosti/duhovnosti. Zato njihovega pojavljanja nikakor ni upravičeno interpretirati zgolj kot odgovor na krizo institucionaliziranih oblik vernosti.

Religiozna institucija in versko gibanje pa vendar ostajata dva načina, kako je nekdo religiozen. Vsaka izmed obeh oblik religioznosti postavlja v ospredje druge poudarke. Če gibanje bolj poudarja karizmo, navdih, preroškost, novost, originalnost, spontanost, doživljanje (ali čustvo), je pri institucionaliziranih oblikah vernosti večji poudarek na ustaljenosti, gotovosti, urejenosti, utemeljenosti glede na racionalno-sistematične kriterije, vse to pa v navezavi z bogastvom izročila. Kar zadeva odnose med pripadniki verskih skupin so pri gibanjih bolj v ospredju spontani, neformalni odnosi, pri institucionalizirani vernosti pa so odnosi bolj ustaljeni, zavezani, formalni.

Vendar je mogoče pritrlditi mnenju, da je dajanje prednosti gotovosti pred radikalno novostjo, vidnemu pred nevidnim, konstitutivni element človeškega bivanja. Iz tega sledi, da je gibanje le kratkotrajen pojav v kraljestvu religije. Preroštvo namreč venomer prehaja v duhovništvo. Izvirna ideja gibanja namreč lahko preživi le, če se zavaruje z institucijo - čeprav institucija pomeni konec gibanja kot takega.

Tako prikazana dinamika odnosa med gibanji in institucijami prispeva k lažjemu razumevanju izzivov, ki jih obstoj duhovnih gibanj predstavlja za Cerkev in njena pota nove evangelizacije.

Nekateri izzivi novih duhovnih gibanj za novo evangelizacijo

1. Brez dvoma se je religiozna situacija sodobnega sveta korenito spremenila, predvsem v smeri vse večje pluralnosti. Široka raznolikost na pod-

ročju duhovnih gibanj je zato tudi znamenje (post)moderne sveta. Sredi tega sveta je prva naloga Cerkev, da religiozna gibanja spoznava in se trudi za permanentno razločevanje duhov. Nenehno mora iskati odgovor na vprašanje, katera od gibanj zaradi svoje destruktivne narave vodijo proč od Boga (in ne le v nadaljnjo sekularizacijo, ampak ateizacijo), s katerimi pa je mogoče stopati v interreligiozni dialog. Nova evangelizacija zato stoji obenem pred nalogo, da sodobnega človeka usposablja za odločanje. V t.i. družbi usode ta sposobnost ni bila tako v ospredju, kot je v družbi nešteti možnosti. Brez te sposobnosti je sodobnik še bolj izgubljen.

2. Pluralistična verska situacija pomeni za sleherno versko skupnost, tudi za Cerkev, konec starodavnega monopolnega razmišljanja in delovanja. Nova evangelizacija zato pomeni vstop v svet, v katerem se sooča z bolj ali manj tolerantnimi oblikami konkurence. Razumljivo je, da evangelizacija pomeni najprej konkurenčnost v dobrem, v najboljšem.

3. Pri tem je velikega pomena vidik organiziranosti, ki omogoča sprotno reagiranje na nove probleme in razmere. Mnogi so pokazali na takšno organiziranost večine novih duhovnih skupnosti. Po teh ocenah naj bi bila Cerkev v svoji organiziranosti bolj podobna »multinacionalki«, ki se kot velik sistem težje in počasneje odziva na znamenja časa.

4. Na polju novih duhovnih gibanj se zdi še pomenljivejši premik k popolnejši občestvenosti. Mnoga duhovna gibanja se namreč lotevajo premagovanja številnih tradicionalnih skupnosti, birokratizacije življenja, moderne osamljenosti. Nova gibanja govorijo o nastanku nove občestvenosti.

Prizadevanja v oblikovanju nove župnije pa so zelo skromna, kajti misel o preglednih občestvih oz. župniji kot skupnosti skupin zelo počasi postaja resničnost.

5. Takšnih občestev ni mogoče graditi brez senzibilnega odzivanja na življenjske razmere in probleme. V zvezi s tem krščanstvu pogosto očitajo, da se premalo posveča problemom današnjega človeka, ki zato dobiva vtis, da je Bog daleč in ga ne zanima njegova usoda. V primerjavi s Cerkvijo naj bi se mnoga nova religiozna gibanja v večji meri bavila z velikimi osebnimi vprašanji vsakega človeka. Kot primer mnogi navajajo vprašanje zdravja: mnoga gibanja posvečajo več skrbi človekovemu zdravju in ozdravljanju kot Cerkev, čeprav evangeliji na številnih mestih poročajo o Jezusu kot zdravniku ne le duševnih, ampak tudi telesnih bolezni.

C. G. Jung - mnogi sodobni duhovni tokovi zelo upoštevajo njegovo doktrino - je o odnosu med vernostjo in zdravljenjem na pastoralni konferenci v Strassburgu l. 1932 izjavil: »V zadnjih tridesetih letih je prihajala k meni na konzultacije klientela z vseh koncev sveta. Skozi moje roke je šla množica pacientov, po večini protestantov, v manjšem številu Judov; katoličanov ni bilo več kot pet ali šest. Med temi pacienti, ki so že zakoračili v drugo polovico življenja t.j. nad 35 let ni bilo niti enega, pri katerem ne bi bil osrednji eksistencialni problem povezan z religiozno držo. Dejansko so vsi oboleli, ker so izgubili stik s tistim, kar so živa verstva vseh časov nudila svojim vernikom; in nihče dejansko ne ozdravi, če zdravljenje ne doseže religiozne držo.«⁴

6. Pri tem je temeljnega pomena antropološki vidik, ki mora upoštevati, da človek ni zgolj racionalno, ampak tudi čustveno bitje. V tem smislu posebej na področju čustvenosti mnoga duhovna gibanja ubirajo takšne

smeri, da so velik izziv za dokaj racionalno poudarjeno katoliško teologijo in prakso, torej tudi za apostole nove evangelizacije.

7. Omenjeni izzivi novih duhovnih gibanj sežejo tudi v bogoslužni sistem, ki je predvsem simbolična govorica o čudovitih božjih delih za odrešenje človeka. Prav simbolična komunikacija presega zgolj racionalno raven, saj se je zmožna odvijati tudi v globinah podzavestnega. Bogoslužje brez teh značilnosti postaja mrtev kliše, črka brez duha.

Nova duhovna gibanja zelo hitro ustvarjajo novo, sodobno, človeku razumljivo simbolno govorico. Vendar se ta govorica ne more primerjati z globinami krščanske simbolike in bogoslužja.

8. Vsi navedeni izzivi se končno osredotočijo na podobo oznanjevalca. Že zaradi svoje narave gibanja dajejo prednost učitelju pred uradnikom, duhovnemu voditelju pred politikom, svetovalcu pred ukazovalcem, molivcu pred managerjem.

Sklep

V (post)modernem pluralnem svetu se Cerkev nahaja pred izbiro med tremi temeljnimi možnostmi svojega delovanja:

1) Fundamentalistična opcija: zapreti se pred svetom, ga razglasiti za ničvrednega, prekleti in zavreči; zase pa ustvariti oazo s čim debelejšimi »socialnimi zidovi« in skušati živeti kot nekoč, kot da se v svetu ni nič spremenilo.

2) Liberalistična opcija - v čim večji prilagoditvi postmodernemu svetu.

3) Opcija dialoga s tem svetom in inkulturacije, ki pomeni v takšni meri posodobljeno delovanje Cerkve, da le-ta ni nekaj tujega v svoji okolici; z druge strani pa skrb za to, da v posodabljanju ne bi izgubila svoje izvornosti.

Iz smernic o novi evangelizaciji oz. že od 2. vatikanskega cerkvenega zbora je jasno, za katero opcijo se je Cerkev odločila. Zato razumemo, zakaj se je prizadevanjem za ekumenski dialog pridružila še usmeritev za inter-religiozni dialog. Težo teh smeri delovanja Cerkve še bolje dojamemo, če poudarimo, da je dialog ne le na religioznem področju, ampak tudi na širših področjih postmodernege sveta, pravzaprav edina kohezijska sila. Zato nova evangelizacija obenem pomeni prispevek k preživetju postmodernege sveta.

¹ Npr. samo na Poljskem je bilo konec preteklega leta registriranih 29 najrazličnejših gibanj znotraj katoliške Cerkve.

² Prim. M. Introvigne, *I nuovi culti*, Oscar Mondadori 1990.

³ prim. R.W. Crapps, *An Introduction to Psychology of Religion*, Mercer University Press, Macon 1986, str. 32.

⁴ C.G. Jung, *I rapporti della psicoterapia con la cura d'anime*, v: *Opere*, Boringhieri, Torino 1981, str. 317.

Andrej Poznič

Slavnostni govor ob petdesetletnici smrti dr. Lamberta Ehrlicha*

Spoštovani g. nadškof, g. dekan, gospe in gospodje,
v vseh težkih trenutkih naše zgodovine nam je Bog naklonil milost, da smo imeli med seboj velike može in žene, ki so naš narod peljali skozi viharje časa in mu omogočili obstoj. Prav takšen mož je bil duhovnik svetniškega slovesa dr. Lambert Ehrlich, ki se je rodil 18. septembra 1878 v Žabnicah, ob vznožju Marijinih Svetih Višarij v Kanalski dolini. Kot nadarjen sin premožnejših trgovcev je dobil dobro izobrazbo. Starši so poskrbeli, da je poleg znanja materinščine znal tudi jezika sosedov: Italijanov in Nemcev. Osnovno šolo je končal v domačem kraju, gimnazijo pa je obiskoval v Celovcu in po njej vstopil v semenišče. Bogoslovne vede je študiral v Innsbrucku v letih 1898-1902 in v Rimu. V duhovnika je bil posvečen 20. julija 1903 in še isto leto promoviral za doktorja teologije. Vse svoje študije je končal z odliko. Služboval je kot kaplan v Beljaku, kot stolni kaplan v Celovcu in poučeval kot profesor v tamkajšnjem bogoslovju.

Že v gimnazijskih letih je zaslutil nevarnost liberalizma. Opazil je, da so narodno zavedni sošolci bolje kljubovali moralni in verski pokvarjenosti kakor tisti, ki so bili brezбриžni do svojega naroda. Zato se je odtlej vneto zavzemal za pravice naših rojakov na Koroškem.

Prav to delo ga je pripeljalo v komisijo, ki se je v Parizu trudila, da bi našla pravično rešitev za narodnostna vprašanja, ki so nastala zaradi razpada avstro-ogrske monarhije. Žal mu to poslanstvo ni uspelo. Na plebiscitu smo 1920. leta tudi zaradi spletkarjenja veliko bolj spretne cesarske diplomacije izgubili južno Koroško, ki je bila takrat še večinsko slovenska in je tudi večinsko glasovala za Jugoslavijo.

Po koncu mirovnih pogajanj je nadaljeval študije v Parizu in Oxfordu. Doktoriral je iz etnologije in je ob preselitvi v Ljubljano prevzel stolico za etnologijo in primerjalno veroslovje na Teološki fakulteti.

Kmalu se je okoli njega začela zbirati visokošolska mladina, ki ji je postal duhovni in idejni oče. Ker je imel velik vpliv na študente, ga je škof dr. Gregorij Rožman imenoval za študentskega duhovnega pastirja. Prav delo z visokošolci ga je pripeljalo v vroče boje za podobo Univerze. Takrat je bilo politično študentsko življenje razpeto med komuniste, libe-

ralce in različne skupine kristjanov, ki jih razpoznavamo po njihovih glasilih: Križ na gori (križarji), Straža v viharju (stražarji) in Mi mladi borci (mladci).

Boj, ki so ga bile te tako različne svetovnonazorske študentske skupine med seboj, je presegal zgolj politične okvirje. Bil je v nekem smislu boj za podobo Slovenije: dilema je bila podobna sedanji: ali bo Slovenija katoliška in bo s tem ostala v zgodovini ali pa komunistična in se bo s tem pomaknila v barbarstvo. Ta boj se je končal v revoluciji, ki jo je komunistična partija Slovenije brezobzirno začela in do konca izpeljala.

Ker se je moral soočiti z naraščajočim komunizmom in svoje fante pripraviti na ideološki boj z njim, se je temeljito lotil študija komunizma, njegove teorije in njegove prakse. V tistih letih je bila le Sovjetska zveza komunistična država in kot taka je veljala za model uresničitve komunistične ideje. Kdor je želel spoznati komunizem, je moral preučevati Sovjetsko zvezo. Njegovi nasprotniki so ga zato imenovali »strokovnjak za komunizem«.

Kmalu po prihodu prvih mladcev na Univerzo se je vnel nam danes tuj spor o tem, katera skupina - mladci ali stražarji - so uradna Katoliška akcija na tej ustanovi. Ta boj je delil dve zelo sorodni veji katolištva. Spor je vplival tudi na sodelovanje obeh skupin, kar je slabilo katoliško vejo študentskega gibanja. Socialistično-komunistične skupine so v tem času pridobile velik vpliv na študente, kar ni ostalo brez posledic v težkih letih, ki so sledila.

Lambert Ehrlich je bil najprej in predvsem duhovnik. To je treba poudariti. Znana je bila njegova pobožnost, dobrodelnost in zavzetost za revne. Vedno je imel pri sebi kakšnega študenta na kosilu. Podpiral je gospodinjske pomočnice in to ne le duhovno, ampak tudi tako, da jih je organiziral v sindikat. Njegova prizadevanja so segala tudi na misijonsko področje. Veljal je za vnetega sodelavca in prijatelja misijonov.

Kot duhovnik se je posvečal v prvi vrsti duhovnemu in človeškemu zorenju visokošolske skupine, ki se je zbirala okoli njega. Sem sodi spodbujanje k poglobitvi verskega življenja in k visoki strokovnosti, da bi bili mladi nekoč sposobni prevzeti najodgovornejša mesta v vodstvu verskega, duhovnega, političnega, gospodarskega in kulturnega življenja našega naroda. Zavedal se je globokega pomena svetosti. Navduševal je za svetništvo na vseh področjih življenja: od gospodinje do vrhunskega tehnika ali znanstvenika. To je bila osrednja točka njegovega vzgojne usmerjenosti.

Osebnostno je bil globoko veren. Njegov zgled je spodbujal tudi druge. Rad je povabil koga k sebi, da sta skupaj molila rožni venec. Ni naključje, da so ljudje ob njegovem trupu v spoštljivi razdalji molili rožni venec.

Njegovo ime ostaja tesno povezano z imenom stražarji. Ta po številu majhen visokošolski krog je bil nadvse aktiven in prodoren. Namen stražarskega akademskega kluba je bil v skladu s to temeljno usmeritvijo jasno izražen v načelih, ki so bili javni in so nedvomno sad vpliva L. Ehrlicha na študente. Vodilo jih je geslo: Vzgajati člane za zavedne in dejavne katoliške akademike, ki bodo v praktičnem življenju gojili krščanske kreposti, živeli iz vere ter širili idejo Kristusa Kralja na univerzi in v javnem življenju. Zato je bila v ospredju poleg globokega duhovnega življenja tudi velika ljubezen do naroda. Napredek in razvoj našega naroda so videli le v okviru katolištva.

Stražarji so bili zaradi te akcijske usmeritve vedno v ospredju ideoloških in tudi socialnih bojev, ki so se odvijali znotraj mlade univerze. V tistem času je bilo študentov komaj za četrtnino sedanjih na isti ustanovi. Bili so pa daleč bolj angažirani in so tudi bolj sooblikovali podobo našega naroda.

Lambert Ehrlich se je kot duhovnik držal stran od politike. Nikoli ni zasedel kakega vidnega političnega mesta. Njegovo delo je sodilo na duhovno področje. Njegov vpliv na politiko je temeljil na osebnem poznavanju in trdem delu. Bil je človek velikega ugleda.

Ni bil prva žrtev komunističnega terorja, a dotlej očitno najbolj nedolžna in neomadeževana. Tudi z uradno krilatiko kolaboracionizma in izdajstva ni mogoče opravičiti tega umora. To ne uspe niti v primeru, da uporabljamo merila, ki si jih je OF postavila sama.

Ehrlich je moral umreti zaradi svoje duhovne veličine. Znano je, da duhovni pritlikavci težko prenašajo velikana, ki jih s svojo prisotnostjo spominja na drugačne cilje, ki jih ima človek. Človek je ustvarjen za Boga in vsakdo, ki se Bogu upira, težko prenaša ob sebi Bogu odprtega človeka. S svojo smrtjo je pokazal, kar je s svojim življenjem razkrival: zlo komunizma in njegov nečloveški, protikrščanski obraz.

Prav na ta dan pred petdesetimi leti, ko se je zjutraj pred začetkom pouka vračal od svete maše, je padel pod streljo zločinca. Naš narod je dobil pri Bogu novega priprošnjika za svoj blagor.

Šele dve leti štejejo ponovno čas svobode. Značilna govorica preteklih petinštiridesetih let, ki smo jih lepo imenovali »čas po svobodi«, je presežena. Po dveh letih demokracije pa še vedno zaman čakamo od najvišjega predstavnika naše države - predsednika predsedstva - javno, uradno opravičilo vsem, ki so trpeli barbarstvo komunizma. G. Kučan ni sposoben narediti tega koraka jasno in nedvoumno. Jabolko namreč ne pade daleč od drevesa! Med nami se nekaznovano sprehajajo mnogi morilci nedolžnih sinov našega naroda. Ne zahtevamo, da jih postavijo pred sodišče, zahtevamo pa, da se njihova dejanja z najvišjih mest naše države imenujejo za gnusna in zločinska in se tako javno opere dobro ime vseh tistih, ki so padli pred Lambertom Ehrlichem in za njim pa vse tja do junija 1945. Zaman bomo namreč čakali, da se nam bo kakšen komunist ali borčevska organizacija opravičila zaradi svojih dejanj. Domnevni boj za svobodo so izkoristili za zločinsko revolucijo, ki jim je prinesla ugodnosti, ki jih ne zaslužijo.

Naša naloga je, da po tolikih letih znova prižgemo svetle vzore, ki so našemu narodu kazali pot, na katero nas Jezus vabi. Svetilke, ki so jih nasilno uničili ali ugasili, spet postavimo tja, kamor spadajo. Na mernik, da bodo svetile vsem, ki smo v hiši in da bo tema manjša.

Bili smo oropani večine naše zgodovine. Iz nje so izgnali vse, kar je dišalo po katolištvu, krščanstvu ali nekomunizmu. Tudi ta spomin naj pomagata to spremeniti.

Do danes so naši mučenci tiho pričevali, sedaj je njihov glas toliko močnejši. Preminuli režim se je bal celo mrtvih. Ubili so lahko le njihovo telo, duša in duh pa sta bila zanje nedosegljiva. Zato je bilo potrebno uničiti grob, v katerega so položili Lamberta Ehrlicha, Ernesta Tomca in še mnogo drugih velikih katoliških mož. Še danes ne vemo, kam so razmetali njihove posmrtno ostanke.

Priče smo duhovnemu razdejanju, ki ga pušča za seboj komunizem. Počasi in preveč previdno odstranjujemo posledice, ki jih je povzročil ta brezbožni režim. Duhovna beda in moralna popustljivost sta pripeljala naš narod na rob propada. Tudi mi kristjani smo bolni. Obe bolezni sta se razpasli med nami. Številčno smo katoličani še dokaj močni, a med nami ni potrebne doslednosti: če bi poznali Jezusa, ne bi tako ravnali. Ali so nam res zlomili hrbtenico?

Ko obujamo svetle vzore naše preteklosti in prižigamo te ugasle, uničene svetilke, hočemo prinesiti več luči v našo sedanjost. Hočemo, da nam svetijo, ne zato, da jih bomo slepo posnemali, ampak zato, da bo naša zavest polna ponosa, da imamo kot narod in krajevna Cerkev može in žene, ki nam svetijo na naši poti in so mučenci za Jezusa. V nebesih neprestano prosijo za nas. Kot verni ljudje ne smemo podcenjevati moči njihove ne-
prestane priprošnje!

Danes nam je zgled Lamberta Ehrlicha potreben, da okrepimo svojo hrbtenico. Naj zbudi v nas željo, da ga bomo v blagor našega naroda posnemali. Njegova življenjska pot je zaznamovana z dogodki, ki so se dotaknili vsakega Slovenca, propad mogočnega cesarstva, nastanek Jugoslavije in prihod komunizma. Njegova moč ni bila v nasilju in nestrpnosti, ampak v čaru duhovne veličine. Zato je moral umreti, a glej - živi!

*Govor je bil prebran na proslavi, ki je bila 26. maja 1992 na Teološki fakulteti v Ljubljani.

Janez Juhant

Razmere, ki so privedle do Ehrlichovega umora

Logika revolucije

Novoveški tokovi so postopoma trgali Cerkvi iz rok njene pristojnosti, ki jih je imela doslej nad človeštvom. Liberalizem in komunizem sta kot vrhunec samopostavitve človeka ideološko nasprotje krščanstvu, kajti to človeka opredeljuje v odnosu do Boga. Komunizem predstavlja s svojo vizijo brezobzirne revolucionarne preobrazbe družbe za vsako ceno in z vsemi sredstvi preobrat vseh ustaljenih družbenih norm, pravil in struktur. Kaj to pomeni, lahko ob bilanci komunističnih žrtev do zadnjih dni in ob posledicah v zavesti ljudi in narodov jasneje doumemo danes. Razmišljajoči ljudje v Cerkvi in družbi so s študijem marksizma in njihovega konkretnega uveljavljanja v družbah posebno v Sovjetski zvezi opozarjali na posledice teh idej že od druge polovice prejšnjega stoletja dalje. Odnos kristjanov do komunizma je treba postaviti v ta najširši časovni in problemski okvir. Naša OF je le en izsek teh političnih razmerij in odnosov.

Konkretno pa so se različne skupine kristjanov raznoliko odzivale na te procese v slovenski družbi pred vojno, med njo in po njej. *Vsem pa je skupno, da so zavzeli negativno stališče to temeljnih metod marksistične ideologije.* Smernice za takšno odzivanje najdemo v dokumentih papežev posebno Pija XI., škofov, npr. Rožmanovo pismo duhovnikom 30. okt. 1942, pa tudi laikov različnih usmeritev in izobrazbenih stopenj. Nekateri katoličani so hoteli marksizem vsaj poduhoviti, kot je zapisal dr. Andrej Gosar, kar pa je po njegovem neuresničljivo: »Kajti marksizem, namreč pravi, zares dosledni marksizem vobče ne more biti realen, konstruktiven in reformatoričen, marveč je lahko le ekstremističen, negativen in revolucionaren. To je tudi glavni vzrok, ki je zaradi njega popolnoma nesmiseln vsak poskus poduhoviti marksizem, oziroma kakršenkoli drug delavski pokret, ki sloni na marksistični ekonomski in socialni osnovi.«¹ Gosarjeva vizija postavitve socialne družbe je nezdržljiva z revolucionarnimi posegi.

Človek je sicer bolj evolutivno kot revolucionarno bitje, kljub temu pa ga neučakanost žene, da se čisto odloča za revolucionarne spremembe, da bi tako čim hitreje in učinkoviteje prišel do zaželenih sadov. Čeprav nas življenje stalno uči, da imajo take revolucionarne spremembe kratkotrajen učinek in le pretresejo svet, se človek stalno odloča zanje, ker spet upa, da

se bo tokrat prenova družbe le posrečila. Cerkev pa uči, da se reforma v človeku in v družbi izvaja evolutivno. Papež Leon XIII. v okrožnici *Rerum novarum* zato poziva katoličane k dejavnosti, opozarja pa, da ne moremo revolucionarno posegati v naravo stvari. Za njim to načelo povzame v okrožnicah *Quadragesimo anno* (1931) in *Divini redemptoris* (1937) tudi Pij XI. Življenje raste in se razvija. Zato Cerkev ne odobrava revolucije.² Življenje samo se tudi upira revoluciji, vsaka nasilna sprememba ga bistveno ogroža.

Katoliški voditelji pri nas so takšno stališče zastopali tako v idejanih opredelitvah zoper komunizem pred vojno pa tudi v obrambnih načrtih med vojno.

Marksizem pa svoje prizadevanje za nov družbenoekonomski red zahteva in uresničuje z revolucionarnimi spremembami. Zahteva, da se družba korenito reformira in transformira ne glede na žrtve. Vse osebne želje in predstave in oseba sploh morajo pred Partijo stopiti nazaj, pravi Strelnikov.³ Partija je to načelo obvezno pravilo tudi za logiko Osvobodilne fronte. Zato je v tem kontekstu razumljivo odstranjevanje ljudi, ki so na kakršenkoli način ogrožali to načelo oz. rušili logiko Partije.⁴ Svobodo je treba doseči za vsako ceno in po revolucionarni poti, po preobrazbi vsega dosedanjega v novo, brezrazredno družbo. Ta koncept je Partija dosledno uveljavljala tudi v programu Osvobodilne fronte slovenskega naroda in tudi v vseh dejavnostih, ki so sledile iz tega programa.

Tako se ideja Osvobodilne fronte razkriva kot uveljavljanje tega revolucionarnega načrta, ki je dobival jasne obrise že v času t. i. komunističnega terorja v Ljubljanski pokrajini od konca leta 1941 dalje.

Če se govori o enkratnosti slovenskega projekta OF, je ta gotovo predvsem v tem, da si je partija kot nikjer drugje prilastila oblast nad ostalimi uporniškimi skupinami, obvladala celoten politični prostor in izrabila za svoje cilje tudi v vojno pahnjeni narod. Znotraj tega pa se je uveljavljala mednarodni načrt komunizma, ki je tudi slovenskemu narodu vsiljeval svojo logiko. Ta načelna strategija je ključna in njene posledice nam šele pojasnijo hotenja in odločitve posameznikov in skupin, ki so se morali znotraj teh zapletenih okoliščin v od okupatorja zasedeni deželi opredeljevati za svoje in narodne interese.

V to logiko je vgrajeno tudi taktiziranje ali celo sodelovanje KP z različnimi skupinami in celo z okupatorji na samem začetku vojne — da bi le uveljavili svoj monopolni interes nad slovenskim narodom in mogli pokoriti idejne nasprotnike komunizma. Ne prezirimo povezave začetka OF z napadom Nemčije na SZ, in razvoja odnosov v OF, kjer Partija prevzame oblast nad koalicijo OF. Takšnih duhovnih in fizičnih uzurpacij niso mogli prenesti niti tisti katoličani, ki so šli zaradi narodne usmerjenosti raje v OF kot v nemško vojsko, zato pa so bodisi bežali iz nje, bili likvidirani ali morali delati kompromise s svojo vestjo.

Tako so komunistično logiko preizkusili na svoji koži tudi vsi, ki so kljub vsemu vztrajali v OF, saj jim je ostala le vera v svobodo, ki pa jim jo je ped za pedjo jemala komunistična moč, ki je pač hotela zavladati vsem in vsemu.

OF je bila torej po logiki Partija taktično-politično uspešna in razvoj dogodkov je potrdil pravilnost njenih usmeritev za uresničenje marksističnih ciljev. Te pa je lahko uresničevala le s totalitarnimi sredstvi, ki so

posebno katoličane, pa tudi vse narodnozavedne Slovence, postavljali v težke idejne in moralne konflikte, narod pa pahnilo v državljansko vojno.

Odzivanje slovenskih katoličanov na delovanje KP

Že sredi tridesetih let so se slovenski katoličani začeli odzivati delovanju KP in se ob tem tudi deliti. Slovenec je 26. junija 1936 zapisal: »Edini, ki se poleg katolicizma bije za bodočnost, je komunizem. Komunizem je tokom svojega dela dobil že toliko oblik, da ga je težko spoznati; najnovejša oblika je Ljudska fronta, ki se je pojavila med Slovenci. Samo dvoje je danes možno: ali bo bodočnost katoliška ali pa bo komunistična.«⁵

Vse katoliške skupine se zavzemajo za reševanje narodnosti in zahtevajo od voditeljev, da preprečijo vojno. Njihova pota in sredstva pa so različna.

Krščanski socialisti v Delavski pravici zahtevajo svobodo slovenskega naroda in bodo »z vso močjo odbijali napade od zunaj in od znotraj, ki bi utegnili škodovati slovenski narodni samobitnosti in demokraciji.«⁶

Za narodno ohranitev se borita tudi akademsko društvo Straža pod Ehrlichovim vodstvom⁷ kakor tudi dijaška mladina pod vodstvom Ernesta Tomca.⁸ Medtem ko so v prizadevanju za narodne interese katoličani v SLS, v organizacijah Straže in pri mladcih (Katoliška akcija) izrazito poudarili pomen nastopa proti komunizmu, je krščanskosocialno gibanje iskalo 'demokratsko pot', ki naj bi bila odprta za vse, tudi za komuniste. To smer je nakazal Edvard Kocbek v svojem Premišljevanju o Španiji,⁹ ki pomeni dejansko ločitev krščanskih duhov in postavitev temeljev za kasnejše sodelovanje krščanskih socialistov s komunisti v OF.

Vojna je razmerja slovenskih katoličanov, seveda pa tudi vseh političnih skupin in strank še bolj zaostрила.

Medtem ko se je OF oblikovala pod okriljem KP in v skladu z njeno strategijo, so se tudi druge skupine slovenskih katoličanov začele politično opredeljevati glede na stanje okupiranosti slovenskega ozemlja.

Dr. Lambert Ehrlich je takoj ob okupaciji predlagal, da bi v Ljubljani ustanovili ilegalno slovensko vlado, kar razodeva njegov politični čut in njegovo vsestransko razgledanost. Vodstvo SLS s tem ni soglašalo, pač pa je 27. (!) aprila 1941 ustanovilo Slovensko legijo. Vodstvo stranke je v dogovoru s člani vlade v Londonu in tudi liberalno Jugoslovansko nacionalno stranko dr. Alberta Kramerja sklenilo skupen ilegalen program za prihodnjo združeno Slovenijo v okviru Jugoslavije. 23. novembra je dr. Alojzij Kuhar po londonskem radiu objavil manifest, t. i. londonske točke. Tako so torej slovenske politične skupine ustanovile Slovensko zavezo in deloma v dogovoru z londonsko vlado (dr. Miha Krek, voditelj SLS) deloma po svoje začele ustanavljati svojo vojsko, predvsem pa niso hoteli iti v odkrit boj z okupatorjem, ker so hoteli varovati človeška življenja maloštevilnega naroda. Napovedali pa so že bolj OF, ker »jo vodijo komunisti«, kajti KP jim je predstavljala še večjo nevarnost za slovenski narod kot okupator. Nadaljnji razvoj je to tudi potrdil. Te načrte so seveda podpirali tudi vodilni katoličani, med njimi prof. Ehrlich in škof Rožman.

Propagadni mehanizmi nacizma in komunizma pa so uspeli tudi slovenske razmere uspešno izkoristiti zase. Ljudi potisniti v svojo strategijo, jih polarizirati in izkoristiti za svoje ideološke cilje. V tem oziru so se svetovne

razmere odražale tudi v naših vojnih razmerah. Partijske strategije (nacistična jim je bila takoj jasna, saj so Nemci v zasedenih pokrajinah takoj uvedli svoj 'red') se niso zavedali niti mnogi katoličani, ki so nasledli logiki Partije niti člani Partije sami, saj so mnoge odstranili že 'v procesu diferenciacije' Partije med vojno, z Dolomitsko izjavo pa so prenehali kot politični subjekt. Prav tako pa so tudi slovenski partijski voditelji v nadaljnjem procesu morali vrhovno oblast prepustiti srbskim oz. Titovim.¹⁰

Ta razmerja pa so ne le idejno, ampak tudi taktično že pred začetkom delovanja KP pri nas in pred nastankom OF poznali prof. dr. Lambert Ehrlich in mnogi drugi kristjani. Ob smernicah papeških okrožnic so poudarjali pogubnost te logike za posameznike in narod. Glede na to, kako še danes deluje njena moč, lahko tem spoznanjem le pritrdimo. Veliko grenkih ur so povzročili tudi Kocbeku in njegovim somišljenikom, ki so se ji prepustili (oz. morali prepustiti?).¹¹

Teror v organizaciji OF in na terenu, posebno na Dolenjskem, je ljudem vedno bolj odpiral oči za strašno resnico komunistične revolucije. Poleg teh formalnih organizacijskih struktur znotraj slovenskega narodnega tabora je teror komunistov v Ljubljanski pokrajini sprožil spontan proces ustanavljanja zaščitnih skupin pred OF. Partija je izzvala »belo gardo« in začela dobivati svojega razrednega nasprotnika.

Položaj v italijanski Ljubljanski pokrajini

Poročila dekanijskih konferenc v Ljubljanski pokrajini govorijo o tem težkem položaju in opredeljujejo krivca, tj. OF. Duhovnik Jože Oražem že na konferenci 6. maja 1941 v novem mestu govori o odgovornosti 'organiziranih' v OF. Pod videzom narodne osvoboditve širijo zmotna načela in zasledujejo brezbožne cilje.

»OF je organizacija, ki je bila od škofa obsojena kot protinarodna in protikatoliška. Katoličan v njej ne sme sodelovati in jo kakorkoli podpirati«. Ob vprašanju samobrambe referent nadaljuje: »Če ti samozvanci ogrožajo ljudstvo v svobodi, v gibanju, jim vsiljujejo svoje zmote in jih silijo v hribe, potem je fizična samoobramba proti njim dovoljena, dovoljena prav tako organizirana samoobramba. Kakor se sme posameznik braniti pred krivičnim nasilnikom, prav tako se sme postaviti tudi vas — in soseščino organizirano zavarovati. Ne bi pa bilo prav, da bi organizirali na take zločince pohod v gozdove in jih uničili. Pri tem se izpostavimo nevarnosti, da bi končali življenja mnogim nedolžnim oz. zapostavljenim.«¹²

Na jesenski konferenci dekanije Ljubljana-mesto 25. nov. 1942 ugotavljajo številne umore duhovnikov in vernih ljudi. Podobno na konferenci dekanije Trebnje na Mirni 12. 2. 1943 poročajo o terorju, umorih, zaradi katerih duhovniki ne morejo več opravljati dušnega pastirstva: *»Vsak dušni pastir dela, kolikor pač more večinoma zase in v svojem zelo omejenem delokrogu. Skupnosti zaenkrat ni več. Saj še obeh žalostno umorjenih gospodov ne moremo pravilno pokopati, ampak ležita še vedno v hosti v grobu, ki sta si ga morala sama sebi izkopati. (To sta bila župnik Franc Nahtigal in kaplan Franc Cvar iz Šentruperta na Dolenjskem, umorjena 18. junija 1942, op. J. J.) Ženske še pridejo blizu, moški pa nobeden ne upa, ker iz višjih delov hoste takoj streljajo.«¹³* Enako na konferenci Kostanjevica 28. 2. 1943 govorijo, da je *»zbiranje na konference onemogočeno. Dve župniji sta pod nadzorstvom partizanov.«¹⁴*

Duhovniki na konferencah pozivajo k svetosti in delavnosti ter molitvi za svoj narod. Opozarjajo tudi na težke čase in na pripravljenost na zahtevo živeti iz vere tudi kot mučenci.¹⁵ Ugotavljajo, da je veliko ljudi pustilo duhovnike, ker so preveč materialistično usmerjeni.

Duhovniki soglasno ugotavljajo, da se seje sovraštvo in počenjajo grozodejstva, predvsem ponoči in da bo to pustilo žalostne posledice med ljudmi. Treba je veliko moliti in biti pripravljen na žrtve, delovati za duhovno prenovo kljub težavam in nemogočim razmeram.

V tej smeri je deloval tudi dr. Ehrlich in komunisti so to vedeli.

Škof Rožman je v teh razmerah postal vodilna politična osebnost katoličanov, saj ni mogel stati ob strani spričo usodnih odločitev in naglice dogodkov. Z negotovostjo in zavestjo velike odgovornosti za usodne odločitve Slovencev je skušal reševati, kar se pač rešiti da. Poročali so mu o napadih »komunistov«, o obrambi pred njimi z ustanovitvijo vaških straž, o vedno hujšem medsebojnem obračunavanju med Slovenci in seveda o italijanskem in nemškem pritisku.

Papežu Piju XII. je večkrat posredoval poročila o preganjanju Cerkve na zasedenih ozemljih in prosil za diplomatsko posredovanje pri nemških oblasteh.

Komunisti so torej ob koncu leta 1941, leta 1942 in kasneje na Notranjskem, Dolenjskem, v Beli krajini in v Ljubljani likvidirali veliko protikomunistično usmerjenih in družbeno vplivnih ljudi, med njimi bana *Marka Natlačena* in prof. *Lamberta Ehrlicha*. Obračunavali so tudi s krščanskimi voditelji, v vrstah OF, ki se niso pokoravali liniji partije, kar je povzročilo pravi preplah med prebivalstvom in ustanovitev vaških straž za obrambo pred komunisti.

Škof Rožman in katoliški voditelji so si po svoji vesti in svojih močeh prizadevali reševati položaj v skladu z najvišjim cerkvenim vodstvom in v prepričanju, da komunizem in Cerkev ne gresta skupaj. Zato je odklanjal sodelovanje z OF. Bil je narodno globoko čuteč in se je bal, da bi kakršnikoli napačni politični koraki pripeljali do uničenja slovenskega naroda. Če gremo Slovenci v odkrit boj z okupatorjem, je menil, nas bo ta uničil, ker smo premajhni.

Ne samo da je kot kristjan in škof odklanjal vsako revolucijo, slutil je, da bo komunizem v vojnih razmerah z njo slovenskemu narodu povzročil nepopravljivo škodo, ki bi se sicer dala omiliti.

Sklep

Logika Partije je bila odločilni dejavnik v zapletenih medvojnih razmerah pri nas. Njeni protagonisti so odgovorni za hude posledice, ki jih je zaradi tega utrpel slovenski narod. Da je večina ljudi šla v OF z namenom, da se bori za svobodo, te osnovne odgovornosti ne zmanjšuje. Še več: za narodno higieno je diferenciran odgovor o resnici, tj. o vlogi in mestu posameznikov in skupin v OF, bistvena postavka. To je ključno vprašanje narodne sprave in narodove bodočnosti. Ta resnica tudi potrjuje, da je bila kljub taktični neuspešnosti odločitev kristjanov kot prof. Ehrlicha, škofa Rožmana in drugih ne le pravilna, ampak na osnovi krščanske etike tudi edino možna.

Človekova pravadna izkušnja govori, da štejejo le žrtve. Potrjuje jo tudi resničnost krščanstva. Žrtve pa zahtevajo spoznanje in priznanje. Tega ne bi smeli pozabiti tudi Slovenci, posebej ko je pred nami še dolga pot odstranjevanja morečih zaves komunistične preteklosti. Noben čas in nobene prilike, niti katerakoli politika, ne morejo spremeniti globoko v človeški zavesti zapisane resnice, ki jo potrjuje tudi krščanstvo, da se bodo svetili tisti, ki so v takih ali drugačnih zavesah ohranili čisto srce in niso za nobeno ceno — tudi za ceno življenja — bili pripravljeni žrtvovati pravice in resnice. Zato tudi danes ne moremo govoriti o zlomu komunizma po svetu, pri nas pa ohranjati njegove železne zavesе v naših dušah in v duši slovenskega naroda, za katerega je deloval mož, ki se mu danes poklanjamo za resničnost njegovega življenjskega pričevanja.

¹ Andrej Gosar, *Delavski pokret in krščanska reforma družbe*, v: *Razprave* 1932, 131.

² *Rerum novarum*, št. 3 in 5.

³ Prim. Doktor Živago.

⁴ Poročilo s konference v Novem mestu 6. maja 1941, Arhiv lj. nadškofije, F 37.

⁵ Navaja Prunk, *Slovenski nacionalni program*, Ljubljana 1986 (2000), 88.

⁶ 15. IX. 1938.

⁷ Prim. *Straža v viharju* 14. aprila 1938.

⁸ Prim. *Profesor Ernest Tomec*, Zbornik, Buenos Aires 1991, 179.

⁹ *Dom in Svet* 1937, št. 1–2 (april), 90–105.

¹⁰ Prim. *Nova Revija* 83/84, 499 sl. in 85/86, 757 sl.

¹¹ Prim. *Dnevnik* 1945, 5. X.; pa tudi Govor v CK KPS 4. X. 1946; v: *Revija* 2000 št. 50/51, 215 sl.

¹² Arhiv lj. nadškofije F 37.

¹³ Prav tam.

¹⁴ Dek. konferenca Ljubljana-mesto, 27. avg. 1941, Arhiv lj. nadškofije, F 37.

Drago Ocvirk

Znanstveno in organizacijsko delo dr. Lamberta Ehrlicha

Ob mučeniški smrti dr. Lamberta Ehrlicha (rojen 18. septembra 1878 v Žabnicah v Kanalski dolini, ubit 26. maja 1942 v Ljubljani) je Lado Lenček, njegov tesen sodelavec pri misijonskem delu, zapisal: »Gospod Ehrlich je bil človek neizmerno širokega srca in duha. Vsega se je žrtvoval za dvojno veliko nalogo današnjega katoliškega rodu: obnoviti razkristjanjeni krščanski svet in pokristjaniti še poganski svet. Dočim je bil pri delu za krščansko obnovo sveta in naroda eden prvih delavcev, je bil pri delu za pokristjanjenje še poganskega sveta dolgo časa med nami skoraj edini delavec, ves čas pa prvi.«¹

Oznanjati Kristusa, doma in v misijonih, je bila osnovna skrb in prizadevanje dr. Ehrlicha. Tudi njegovo zelo pestro znanstveno in organizacijsko delo lahko v celoti razumemo le v okviru te temeljne usmeritve.

Že bežen prelet njegovih spisov odkriva človeka širokih obzorij in obsežnega znanja. Za razliko od številnih tedanjih šolskih teologov je bil dr. Ehrlich pravi iskateljski in ustvarjalni duh. Ni se zadovoljeval s »šolsko znanostjo«, zavito v kopreno nadčasovnosti, ampak je svojo misel nenehno soočal in preverjal z duhom in potrebami svojega časa. Ni pisal za Večnost ali Znanost z veliko začetnico, temveč za človeka svojega časa in iskal odgovore na njegova zelo konkretna vprašanja. Njegova znanstvena prizadevanja so bila usklajena z njegovim neutrudnim zavzemanjem za človekovo duhovno in kulturno rast ter materialno blaginjo.

Ker ne moremo ločiti Ehrlichovega znanstvenega in organizacijskega dela od njegove globoke vere in predanosti Kristusa, bomo najprej predstavili njegovo znanstveno in organizacijsko delo, nato pa nekoliko osvetliti Ehrlicha kot vernika in pričevalca. Seveda bom utegnil v desetih minutah le skicirati Ehrlichovo delo in upam, da bo ta skica spodbuda za nadaljnje odkrivanje celovite podobe tega velikega človeka.

1. Znanstveno in organizacijsko delo

Znanstveno in organizacijsko delo dr. Ehrlicha lahko najbolj preprosto razdelimo na tri obdobja: koroško, inozemsko in slovensko. Njegovo delo je

namreč povezano s časom in prostorom, nanju se je odzival, obravnaval njune probleme in iskal rešitev zanje.

— *Koroško obdobje* (1903—1919)

Po sedmih letih pastoralnega dela je innsbruški doktor teologije začel akademsko kariero 1910. leta v celovškem bogoslovnem semenišču. Že v tem prvem obdobju njegovega ustvarjanja zaznamo široko paleto življenjskih in teoloških vprašanj, ki ga zanimajo.

Dr. Ehrlich je deloval v raznih organizacijah. Več let je bil odbornik celovške Družbe sv. Mohorja. Bil je vodilni duh katoliškega prosvetnega dela med koroškim ljudstvom. L. 1904 je dal pobudo za ustanavljanje delavskih in izobraževalnih društev. Sam je 1905 ustanovil Slovensko delavsko društvo v Podljubelju. Ustanovil je tudi duhovniško združenje Sodaliteta presvetega Srca Jezusovega.

Leta 1913 je v Celovcu izdal knjižico **Aus dem Wilajet Kärnten**, kjer prikazuje, kako se slovenski narod bori za naravno pravico do svojega obstoja. V nemščini je l. 1920 napisal v založbi Slovenske krščanske socialistične zveze na Koroškem knjižico o višarski Mariji, že leta 1912 pa **Dr. Aligner und Lourdes** in leta 1917 razpravo o načrtovanju rojstev **Ein angeblicher Kompromiss der katholischen Kirche mit dem Neomalthusianismus**. 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).

— *Inozemsko obdobje* (1919—1922)

Po koncu prve svetovne vojne se začenja za dr. Ehrlicha drugo obdobje njegovega ustvarjalnega dela. Kot izvedenec za koroške razmere je bil 1919 leta član jugoslovanske delegacije na mirovni konferenci v Parizu. Tam je objavil obsežno poročilo z naslovom **La Carinthie** (1919). V Parizu je začel študij etnologijo in primerjalno veroslovje, ki ga je dokončal v Oxfordu (1921—22). Študiral je predvsem plemenska verstva. 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).

— *Slovensko obdobje* (1922—1942)

Jesen 1922 leta se začne tretje in, žal, zadnje obdobje njegovega delovanja. Iz širnega sveta je namreč prišel v Ljubljano in začel na Teološki fakulteti, ki je bila tedaj med ustanoviteljicami Univerze v Ljubljani in njena članica, predavat primerjalno veroslovje.

Nemiren iskateljski duh in vedno nova spoznanja so mu narekovali, da je svoj predmet osvetljeval z novih vidikov in nenehno dopolnjeval, zato je svoja predavanja vsako leto drugače naslovil. Tako je leta 1925/26 predaval **apologetiko s posebnim ozirrom na primitivna verstva**, 1927/28 **krščanstvo v primerjavi z drugimi verstvi**, naslednje leto pa je to temo še razširil s

traktatom o **božjem poslanstvu Kristusovem**. Končno je preimenoval glavni predmet v **apologetiko** (1934/35) in ga v akademskem letu 1940/41 premestil iz filozofske skupine v dogmatično.² Ukvarjanje z verstvi ga je kmalu pripeljalo do spoznanja, da je treba posvetiti posebno teološko razmišljanje misijonski dejavnosti. Zato se je začel ustvarjalno ukvarjati z misijonsko misijo in je uvrstil misiologijo v teološki študij.

Njegova predavanja so se ohranila po zapiskih slušateljev v petih manjših zvezkih s sledečimi naslovi: 1. *Theologia fundamentalis* ali *apologetica* (45 + 32 + 18 strani). 2. *De inspiratione* (5 strani). 3. *Veroslovje — De religione in genere* (70 + 147 strani). 4. *Kozmologija* ali *metafizika sveta* (31 + 39 strani). 5. *Prazgodovinske in protohistorične kulturne dobe* (39 strani).

V Bogoslovnem vestniku je objavil šest razprav iz primerjalnega veroslovja, eno o Kristusu in eno o anglikanski Cerkvi. Tam najdemo tudi šest strokovnih ocen in poročilo o versko-etnološkem tečaju v Tilburgu.³ Objavljaj je v *Socialni misli* (**Državni šolski načrti v Jugoslaviji in šolska zakonodaja po drugih državah**, 1923), največ njegovih prispevkov pa najdemo 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 tem času je spisal dve knjigi: obširno delo **Katoliška Cerkev, kraljestvo božje na zemlji** (v treh zvezkih 1919, 1927, 1928) ter **Irska**. Obe sta izšli v Celovcu. Leta 1931 je v Gorici izšel njegov višarski molitvenik **Na sveti poti** (nepodpisan).⁴

— *Misijonska dejavnost in misel*

Posebej je treba omeniti njegovo misijonsko dejavnost. O njej mi je ljubeznivo posredoval daljši zapis g. Lado Lenček, urednik Katoliških misijonov, ki je od blizu spremljal Ehrlichovo delo na tem področju. Iz njegovega zapisa, ki bo objavljen v Misijonskih obzorjih, sem si sposodil nekaj podatkov.⁵

Delo za misijone v Sloveniji se je začelo leta 1923 ob pripravah na 5. katoliški shod v Ljubljani. Ustanovljen je bil pododbor za misijone, ki ga je vodil dr. Ehrlich, poleg tega pa je postal še tajnik Družbe za širjenje vere v ljubljanski škofiji. S svojimi tehtnimi prispevki je bogatil Katoliške misijone in Misijonski koledar. Organiziral je tridnevne misijonske tečaje za bogoslovce in podobne tečaje za akademsko mladino. Že spisek krajev, kjer so bili ti tečaji, kaže na velikopoteznost projekta: Ljubljana, Groblje, Celje, Zagreb, Sarajevo, Trsat, Bohinj, Plitvice, Krapina in drugi. Leta 1929 je ustanovil misijonsko pisarno v Ljubljani, leto kasneje pa še v Zagrebu. Leta 1930 je organiziral 6. mednarodni misijonski kongres v Ljubljani. Za misijonsko nedeljo je izdajal priložnostni list z imenom *Misijonska nedelja*. K nam je tudi presadil Družbo sv. apostola Petra za vzgojo domače duhovščine. Organiziral je tudi potujočo misijonsko razstavo in na njegovo pobudo je bila leta 1935 na ljubljanskem velesejmu *Misijonska etnografska razstava*. Dosegel je, da je bila na radiu vrsta oddaj z misijonsko tematiko. Vpeljal je misijonski dan bolnikov in v tujih časopisih poročal o misijonskem delu pri nas.

Pod Ehrlichovim vodstvom je začela misijonska pisarna izdajati poljudno zbirko **Tabu**, v kateri je izšlo do njegove smrti enaintrideset zvezkov, za katere je poskrbel v glavnem sam. Izdal je življenjepise nekaterih misijonarjev in misijonskih delavcev v zaledju, v rokopisu pa je ostal prevod pisem sv. Frančiška Ksaverija z Ehrlichovimi komentarji. Leta 1937 je začel izdajati list **Lux Mundi** za člane Unio Cleri. Ehrlichovo zadnje delo za misijone je bila priprava za tisk njegove **Mislologije in Misijonskih šmarnic**.

Vsega, kar je storil za misijone, nismo našteli, a je že to dovolj, da nas ne preseneti ugotovitev, ki jo je Lenček zapisal ob Ehrlichovem umoru. »Vsi slovenski misijonarji in misijonarke, raztreseni po vsem svetu, bodo zajokali, ko bodo zvedeli za vest o smrti tega moža, ki je največ pripomogel, da so prišli do velikega svojega življenjskega dela, misijonskega poklica, in da se je njih število pomnožilo od osem misijonarjev, ki smo jih imeli pred dobrimi desetimi leti, na današnjih sto.«⁶

2. Apologija vere

Koliko in kako se je posvečal mladim, da bi vera močnejše zaživela med našim ljudstvom, so povedali že drugi. Za konec bi rad le spomnil, da Ehrlichovega znanstvenega in organizacijskega dela ne moremo razumeti, ne da bi upoštevali njegovo vero in predanost Jezusu Kristusu.

Njegovo življenje, delovanje in misel razodevajo, da je bil apologet v najbolj polnem in zlahtnem pomenu te stare krščanske besede. Apologija ali obramba vere ima v Ehrlichovem primeru enako plemenit in vzvišen pomen, kot ga ima danes izraz obramba ali apologija človekovih pravic in dostojanstva. Zaradi zvestobe Jezusu se je zavzemal za vsakega človeka, najprej pa za malega in zatiranega. Zato se je ves čas boril za pravice in samostojnost slovenskega naroda. Od tod njegova misijonska vnema, saj je vedel, kako odločilen dejavnik za človekov vsestranski osebni in družbeni razvoj je vera. Ali se smemo še čuditi, če je svoje najdragocenejše trenutke posvečal ravno mladim, da bi jih usposobil za življenje in jim vcepil ljubezen do božjega, človeškega in slovenskega?

Dr. Ehrlich ni poznal dvojnosti med življenjem in vero: drug drugega sta oplajala, zato so mu ljudje tako radi prisluhnili. Nikakor ni sprejemal izrivanja vere iz javnega življenja na zapeček ali jalove svetobežnosti. Upravičeno je bil prepričan, da je njeno legitimno mesto v družbi in njena naloga, da družbo prekvaša in plemeniti. Mirko Javornik je zapisal o njem: »Bil je simbol: mož božje volje, njen spoznavalec. Ni svoje vere le oznanjal, temveč jo je živel, za nas, za vse, kar je bilo našega, nič manj kakor zase.«⁷

Njegova prizadevanja za človeka in narod v luči vere v Jezusa Kristusa je (komunistična) Partija ocenjevala s svojimi ekskluzivnimi interesi. In ker ni bil v službi njenih interesov, ampak v Jezusovi in zato v človekovi in narodovi službi, je moral umreti. Bil je eden prvih v grozljivo dolgi vrsti nedolžnih in pravičnih slovenskih izpovedovalcev, mučencev in mučenk. Obrambo ali apologijo človeka, njegovih pravic in dostojanstva v imenu Jezusa Kristusa je po zgledu velikega apologeta sv. Justina tudi sam potrdil s pričevanjem ali, kot bi rekli prvi kristjani, z martirijem. Justin je moral umreti, ker je »v imenu ljudi iz vsakega rodu, ki so po krivici osovraženi in preganjani«, naslovil na »vladarja Tita Elija Hadrijana Antonina Pija« tudi tele besede: »Razum zahteva, da tisti, ki so resnično bogaboječi in modri,

cenijo in ljubijo samo resnico in nočejo slediti starim nazorom, če so slabi. Ne le da zdrav razum narekuje, naj ne hodijo za tistimi, ki delajo ali učijo krivico, ampak se mora prijatelj resnice v vsakem primeru ravnati po pravici v svojih besedah in dejanjih, četudi ogroža svoje življenje in mu preti smrt.«⁸ V istem duhu je razmišljal in deloval dr. Ehrlich in je podobne besede naslovil na vse, od okupatorjev do komunistov, ki so se poskušali polastiti slovenskega naroda. Zato so ga komunisti zločinsko pobili. Kristjani prvih stoletij so imeli ljudi Justinovega kova, in takšen je tudi Ehrlich, za pristne Kristusove pričevalce. Za njihov pogum, pokončnost in zgled so jim bili hvaležni, so se jim priporočali in jih posnemali.

Upajmo, da je današnje obhajanje petdesetletnice mučeniške smrti dr. Lamberta Ehrlicha prvi, a odločen korak v to smer. Naj Bog, ki dela vse novo in ne pozablja svojih pravičnih, tudi tokrat postavi na laž tiste, ki kličejo: »Vae victis!«, da bi še enkrat zmagala logika devetega blagra: »Blagor vam, kadar vas bodo zaradi mene zasramovali, preganjali in vse grdo o vas lažnivo govorili. Veselite se in vriskajte, ker je vaše plačilo v nebesih veliko. Tako so namreč preganjali že preroke, ki so bili pred vami« (Mt 5,11–12).

Tudi s tem, da pride na dan vsa resnica o človeški in krščanski veličini dr. Lamberta Ehrlicha, nam bo ta še enkrat in, upam, za vedno pomagal na poti človeške in krščanske rasti ter narodove prihodnosti.

¹ L. Lenček, *Profesor dr. Lambert Ehrlich – mrtev*, v: *Katoliški misljoni*, 1942, junij – julij.

² Ugotovljeno po predmetniku teološke fakultete za tisto obdobje.

³ Ehrlichovi prispevki v Bogoslovnem vestniku so naštetni v: *Bogoslovni vestnik*, 1991/1.

⁴ Večina bibliografskih podatkov je zbrana v: *Primorski slovenski biografski leksikon IV*, Gorica, MD, 1977.

⁵ L. Lenček, *Misljionska obzorja*, 1992, 5.

⁶ L. Lenček, *Profesor dr. Lambert Ehrlich – mrtev*, prav tam.

⁷ Mirko Javornik, *Mož božje volje. Lik in vizija dr. Lamberta Ehrlicha*, v: *Kristjanova obzorja*, 24, 169.

⁸ Justin, *Apologia I.*, uvod.

Metod Benedik

Ob ponovni vključitvi Teološke fakultete v Univerzo v Ljubljani*

Spoštovani gospod nadškof in veliki kancler, spoštovani gospod nadškof beograjski, naš nekdanji profesor in dekan, spoštovani gospod rektor Univerze v Ljubljani, gospodje prorektorji, dragi kolegi profesorji, uslužbenci in predstavniki študentov.

Ustaljena in neizogibna zgodovinska zakonitost je, da strukture, ki spremljajo in usmerjajo človeško družbo ali celo postanejo del nje same, doživljajo nihanja, vzpone in nazadovanja, zvezdne in mračne trenutke, hodijo od mejnika do mejnika. Če upoštevamo, da je tradicija teološkega izobraževanja na Slovenskem, sicer v različnih oblikah ter intenzivnosti, stara praktično toliko kot krščanstvo v našem narodu, je razumljivo, da je tudi ta študij doživljal marsikaj in da je ob srečanju z nekaterimi mejniki samozavestneje in prodorneje zakoračil naprej, ob drugih pa se je tudi spotikal.

K današnji skromni slovesnosti nas je zbralo srečanje z mejnikom, ki sam po sebi pomeni potrditev doslej prehojene poti, obenem pa tudi ponuja priložnost za širšo uveljavitev teološkega študija v skupnih prizadevanjih za jasnejšo duhovno podobo našega naroda. Ob takem trenutku se človek nehote ozira nazaj in skuša ovrednotiti doseganje pot, obenem pa se tudi tipaje sprašuje po novih smereh, možnostih in nalogah. Vse to morda tem bolj, ker je v zadnjem času v naši javnosti ob ponavljajočem se vprašanju, kdaj bo Teološka fakulteta končno spet v Univerzi, pogosto bilo slišati vprašanja, ali je ponovna vključitev v skladu z načelom ločitve Cerkve od države, ali s tem ne bi dajali prednosti eni veroizpovedi pred drugimi, ali verske skupnosti niso dolžne same gmotno podpirati versko-izobraževalne dejavnosti, ali Teološka fakulteta uživa organizacijsko in znanstveno avtonomijo in nenazadnje, kakšno je njeno mesto v slovenskem narodu v dogajanjih našega, v resnici prelomnega časa.

Daleč, v sivi preteklosti, stoji eden prvih mejnikov, za marsikoga morda komaj še opazen, ko je namreč frankovska sinoda leta 789 — ta je segla tudi do naših krajev — določila, da morajo škofijske cerkve in opatije ustanoviti šole za znanstveno in duhovno vzgojo bodočih duhovnikov, scholae inte-

riores za menihe, scholae exteriores za škofijske duhovnike in tudi laike. Skozi dolga stoletja visokega in poznega srednjega veka so ta določila tudi na Slovenskem dobivala vse razločnejšo podobo v samostanskih in župnijskih šolah. Tridentinska navodila so zarisala nove mejnike in po njih je ljubljanski škof Janez Tavčar v Gornjem Gradu ustanovil kolegij, v katerem se je po njegovem poročilu leta 1589 šolalo 16 teologov pod vodstvom šestih duhovnikov. Sicer skopi podatki o delovanju kolegija kažejo na to, da so v programu imeli študij Svetega pisma, dogmatiko, še posebej nauk o zakramentih, vprašanja iz moralne teologije in nekaj snovi, ki bi jo danes uvrstili v pastoralno teologijo. Lahko pa trdimo, da gornjegrajski kolegij pomeni začetek organiziranega visokošolskega študija na Slovenskem. Delovanje kolegija je spopolnil škof Hren, ki mu je z rednimi škofijskimi sinodami dodal neke vrste permanentno izobraževanje duhovnikov.

Vzporedno so teološki študij gojile interne redovne šole, širše pa so posegli jezuiti; leta 1619 so uvedli predavanja iz kazuistike, po letu 1704 pa teološkemu študiju dodali še kanonsko pravo. Ob razpustitvi njihovega reda 1773 so študij teologije prenesli v semenišče v Ljubljani, Gorici in Celovcu; študijski program je zajemal Sveto pismo, dogmatiko, moralno in pastoralno teologijo, cerkveno zgodovino in cerkveno pravo.

Naslednji mejnik pa vsem tistim, ki so bili odgovorni za izobraževanje bodočih duhovnikov v krajevni Cerkvi, ni pripravil veselja: z namenom, da bi bili duhovniki čim bližje razsvetljenjskim idejam državnega cerkvenstva, je Jožef II. 1783 vse škofijske in redovne teološke šole zaprl — vsi teologi naj bi odslej študirali v njegovih »generalnih semeniščih«. Pa so kaj kmalu, oni še za krajši čas, pripravili spremembo Francozi. Od 1810 do 1813 so v Ljubljani delovale Centralne šole s pravico podeljevanja akademskih naslovov; imele so sedem »učnih tečajev«, fakultet, med njimi teološko. S tem je naša Teološka fakulteta in tudi Univerza v Ljubljani pravzaprav že imela svojo predhodnico.

Sredi prejšnjega stoletja, v času škofa Alojzija Wolfa, 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. Le nekaj let kasneje je nov, pomemben mejnik teološkemu študiju na Slovenskem postavil lavantinski škof Slomšek; ko je 1859 prenesel škofijski sedež v Maribor, je v tem mestu takoj ustanovil bogoslovno šolo, ki je že prvo leto imela 39 slušateljev. Profesorji te šole so 1898 začeli izdajati prvo slovensko teološko revijo »Voditelj v bogoslovnih vedah«. Ob njej so rasli Avguštin Stegenšek, Josip Hohnjec, Franc Kovačič, Franc Lukman, Ivan Križanič, Josip Zidanšek, Anton Jehart, Josip Jeraj in še drugi, ki so posegli že čisto v naš čas.

Pa spet nov mejnik in koraki v širši slovenski znanstveni prostor! Pripravljala se ustanovitev slovenske univerze. V komisiji za njeno ustanovitev je bil podpredsednik cerkveni zgodovinar Janez Zore, člani pa oba Ušeničnika, Janez Janežič in Josip Srebrnič. Leta 1919, ko zaživi ta najvišja znanstvena ustanova na Slovenskem, je med petimi njenimi fakultetami tudi Teološka fakulteta. Dvaindvajset medvojnih let je bilo dovolj, da se je Teološka fakulteta uveljavila v znanstvenem svetu doma in v tujini, nič manj pa kot vzgojiteljica vzgojiteljev za vero in kulturo. Imena profesorjev, kot so bili Aleš in Franc Ušeničnik, Franc Grivec, Josip Ujčič, Josip Srebrnič,

Matija Slavič, Lambert Ehrlich, Janez Fabijan, Janez Janžekovič, Anton Trstenjak in drugi, bodo tudi v prihodnosti ohranila svoj pomen. Že leta 1920 je 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 mednarodnih teoloških kongresih in simpozijih, zlasti na tako imenovanih Velehradskih kongresih, kjer je imel vodilno vlogo prof. Franc Grivec. Tudi v vrsti rektorjev ljubljanske Univerze najdemo teološke profesorje; to so bili Aleš Ušeničnik, Franc Ksaver Lukman ter dva mandata Matija Slavič.

Druga svetovna vojna je viharno udarila tudi Teološko fakulteto. Maja 1945 je velik del slušateljev in več profesorjev odšlo iz Ljubljane. Tako je v begunstvu delovala Teološka fakulteta za Slovence vse do leta 1959. Doma pa so bile razmere neprijazne, nato vse bolj krivične in celo sovražne. Profesorski kader je bil razpolovljen, študentska populacija prav tako, stik z znanstvenim in svobodnim svetom onemogočen in postopno se je pripravljala mejnik, ki je za dolgo časa marsikomu ostal v spotiko. Leta 1952 je bila fakulteta dokončno izločena iz Univerze in ukinjena kot državna ustanova.

Kljub težkim razmeram je nadaljevala svoje delo, ostala v stiku s potrebami naroda in Cerkve, pomlajevala svoj kader, ohranila svoj ponos ter kljub različnim pritiskom tudi svojo akademsko avtonomijo. Po dvajsetih letih zaprtosti so se razmere vendarle začele nekoliko sproščati; vzpostavljali so se stiki s tujino, nekateri slušatelji so lahko šli na podiplomski študij na tuje univerze, fakulteta se je znašla v vrtincu novih teoloških iskanj po II. vaticanskem koncilu. Po letu 1960 je prišlo do tesnejših povezav s teološko fakulteto v Zagrebu in pravoslavno teološko fakulteto v Beogradu, ki so dobile poseben izraz v sodelovanju na skupnih ekumenskih simpozijih. Koristno znanstveno sodelovanje je spodbudila leta 1980 podpisana pogodba z Univerzo v Regensburgu, ki se ji je kasneje pridružila še podobna pogodba z graško Univerzo.

Kakor so bili stiki s tujino potrebni in koristni, pa ni bilo nič manj potrebno vzpostavljati povezave s tistimi znanstvenimi ustanovami doma, s katerimi je fakulteta tesno sodelovala že od ustanovitve Univerze. Tudi tu je šlo postopno: najprej osebni stiki, potem vse več sodelovanja na različnih znanstvenih srečanjih in ob tem je tiho klila tudi misel, da Teološka fakulteta vendar spada v Univerzo. Podpis protokola med Filozofsko in Teološko fakulteto 1989 je vlival upanje, da se bo to vprašanje kmalu rešilo. Junija 1990 je Teološka fakulteta poslala vlogo za ponovno vključitev v Univerzo, vendar je stvar resnično stekla šele pod sedanjim vodstvom Univerze. Pogovori med pooblaščenima komisijama Univerze in Teološke fakultete so odstranili pravne ovire in druge pomisleke glede ponovne vključitve. Tako je znanstveno-pedagoški svet Univerze 25. septembra 1992 dal predlog za pozitivno rešitev tega vprašanja, kar je bilo sprejeto na seji univerzitetnega sveta 18. novembra 1992. In tako smo pri najnovejšem mejniku: Teološka fakulteta je po 40 letih spet v Univerzi, ki jo je pred 73 leti tudi sama pomagala ustanavljati!

In kakšno pot nam kaže ta najnovejši mejnik za naprej? Nedvomno nas vodi k nadaljevanju iste smeri, kot jo je Teološka fakulteta hodila doslej. Obetati si smemo, da bo fakulteta odslej imela v slovenski javnosti spet tisto mesto, ki ji glede na njeno delo pripada; da bo lažje kot doslej oprav-

ljala svoje duhovno in znanstveno poslanstvo; da bodo njeni profesorji skupaj s profesorji z drugih fakultet svobodneje raziskovali in sooblikovali duhovni prostor, v katerem bo slovenski človek mogel zoreti v spoznanjih in skupnih vrednotah; da bodo študentom zagotovljene njihove pravice in bodo mogli odgovorneje delati za človeka in družbo; da bodo enakovredni državljani in sooblikovalci naše zgodovine. Ob vsem tem pa bodo še naprej ostajale stare naloge, ki pa so vedno tudi nove!

Med temi nalogami med prve spada znanstveno raziskovanje naše verske in cerkvene preteklosti; ne moremo poznati sebe, če ne poznamo svoje preteklosti. Druga velika naloga je presajati bogastvo svetovne teologije na naša tla, pri tem pa v okolju slovenske kulture in misli na podlagi življenja Cerkve na Slovenskem oblikovati teološko misel, ki bi jo smeli imenovati slovenska teologija; čeprav smo majhen narod, imamo bogato kulturno tradicijo in na svoj način sprejemamo in izražamo razodeto božjo besedo. Nemajhna naloga je tudi pomoč drugim vejam antropoloških znanosti, kar zadeva boljše razumevanje zgodovine, umetnosti, človeka in družbe. S tem služi Teološka fakulteta hkrati Cerkvi in svojem narodu. Naj nam za to široko in odgovorno poslanstvo da novih spodbud prav srečanje z najnovejšim mejnikom v življenju Teološke fakultete.

*Govor dekana TF ob slovesnosti 15. decembra 1992.

Janez Juhant

Teološka fakulteta v akademskem letu 1990/91

S sveto mašo v stolnici 1. oktobra 1990 se je začelo novo akademsko leto 1990/91.

Profesorji so že med počitnicami sodelovali na raznih simpozijih doma in v tujini: ločeno o Vebru in o Korošču v Mariboru, na simpoziju o Jegliču v Rimu, na ekumenskem simpoziju v Beogradu in na evropskem simpoziju biblicistov na Dunaju.

Vodstvo TF je vodilo intenzivne pogovore z Ministrstvom za šolstvo in predstavniki Univerze za priznanje oz. vključitev TF v Univerzo. Priznanje fakultete bi bilo povezano tudi z zagotovitvijo sredstev za vzdrževanje ustanove in preživljanje profesorjev. Sredstva za plače so se s povišanjem mašnega štipendija sicer povečala, vendar ne zadostujejo za preživljanje predavateljev.

Na prvi seji Rednega fakultetnega sveta 4. oktobra 1990 se je novi dekan dr. Metod Benedik zahvalil dr. Rafku Valenčiču za njegovo vestno štiriletno dekansko delo in skrbno ureditev jubilejnega Bogoslovnega vestnika ob sedemdesetletnici TF. 18. oktobra je obhajal 80-letnico dr. Janez Oražem, zaslužni profesor pastoralnega bogoslovja in homiletike, ki je v 'trdih časih' veliko prispeval za ohranitev in nemoteno delovanje fakultete in bogoslovja. Akademik dr. Anton Trstenjak je 18. 9. postal častni doktor univerze v MB. J. Juhant je bil z absolutno večino na predlog recenzentov V. Grmiča in A. Stresa na omenjeni seji izvoljen in 29. oktobra imenovan od velikega kanclerja za izrednega profesorja.

TF ni podpisala izjave o avtonomiji univerze, ker »se ji zdi ta sama po sebi umevna«. Oba instituta (IZC in FI) sta poslala na Raziskovalno skupnost svoja raziskovalna načrta.

Vodstvo fakultete je opravilo pogovore s študenti za preureditev predmetnika in utrditev sodelovanja študentov pri delu TF. V isti namen so se 10. oktobra sestali mentorji in predstavniki vseh letnikov, kot sledi: 1. Benedik, Obadič, 2. Juhant, Ušaj, 3. Rozman, Žnidaršič, 4. Dolenc, Avsenik, 5. Košir, Černe, 6. Snoj, Lembreht. Prodekan je v ta namen poslal vsem predstojnikom kateder tudi vprašalnik, po katerem naj predstavijo predmete in nakažejo možne preureditve.

24. oktobra je v Ljubljani, 25. pa v Mariboru predaval prof. dr. Karl Hausberger iz Regensburga o *Teologiji in cerkvenem učiteljstvu v navzkrižju*. Osveutil je zgodovinska ozadja spora med modernim časom in Cerkvijo, v kateri

je šele z II. vatikanskim cerkvenim zborom zmagalo »upanje v aggiornamento, v podanašnje. To upanje in zaupanje, da se novost vedno uveljavlja in da prihodnost pripada mladim, daje poguma tudi nam.«

5. oktobra je TF obiskal kardinal Macharski iz Krakova in se s profesorji pogovarjal o simpoziju *Cerkev kot pričevalka pod komunistično oblastjo*, ki naj bi ga pripravile Cerkev nekdanjih komunističnih dežel. V Pragi se je potem pripravljalnega posvetovanja udeležil D. Ocvirk. Na evropskem simpoziju *Cerkev in družba v 19. st. ob 100 letnici delavske okrožnice Rerum novarum*, ki je bil od 16. do 20. oktobra 1991 v Rimu, pa je J. Juhant predstavil razvoj krščansko-socialnega nauka od omenjene okrožnice do danes na Slovenskem.

Tudi TF se je ob 70-letnici rojstva 14. novembra spomnila svojega velikega kanclerja dr. Alojzija Šuštarja.

19. novembra je bila zadušnica za pokojne profesorje in uslužbence TF.

Profesor dogmatike iz Regensburga dr. Wolfgang Beinert je 27. novembra predaval v Ljubljani in potem v Mariboru. Od 3. do 5. januarja 1991 je imel prof. dr. Ernst C. Suttner z Dunaja seminar: *Ekzeziologija Vzhodne Cerkve*. 22. februarja nas je obiskal dekan TF iz Freiburga. Pogovarjali smo se o statusu teološke fakultete na nemških univerzah.

11. januarja 1991 je umrla dolgoletna profesorica italijanščine na TF dr. Silva Trdina. Februarja pa smo se poslovili od našega staroste, upokojenega profesorja umetnostne zgodovine p. dr. Romana Tominca. Dekan M. Benedik se jima je ob pogrebu v imenu TF zahvalil za njuno plodno delo.

Razgovori o vključitvi TF v Univerzo so pokazali različna stališča do tega vprašanja. Dekanu Benediku in prodekanu Juhantu je rektor Univerze dr. Sket (skupaj s prorektorjem B. M. Zupančičem) na sestanku 22. novembra pojasnil, da ga moti, da je TF cerkvena ustanova, kar »krni njeno avtonomnost«. Na seji Znanstvenega zbora Univerze 2. decembra pa je minister za raziskovanje prof. dr. Peter Tancig poudaril, da je duhovna razsežnost znanstvene dejavnosti zelo pomembna in še kako »pragmatična«. Poudaril je, da TF lahko vzamemo za zgled, saj »so med njenimi člani ugledni znanstveniki«. Pogovori o ureditvi statusa TF z ministrstvom za šolstvo se nadaljujejo. V komisiji sodelujeta poleg vodstva TF še R. Valenčič in B. Košir. Valenčič kot predstavnik TF v Društvu in dekan Benedik sta govorila o statusu TF tudi na seji Društva visokošolskih profesorjev.

Na seji 17. 1. 1991 je fakultetni svet sprejel pravilnik za diplomski izpit, ki začne veljati ob koncu tega leta, kakor je bilo sklenjeno na seji Plenarnega sveta 27. junija 1988. Zaključni izpit naj omogoči, da bodo lahko diplomirani teologi pokazali sintetično znanje iz vsaj dveh temeljnih teoloških disciplin, ki poleg diplomske naloge veljata za polovico diplomske ocene, drugo polovico pa tvori povprečna ocena posameznih predmetov.

Fakulteta je poslala dopis uredništvu Enciklopedije Slovenije (ES), Mladinski knjigi in Sekretariatu za kulturo, kjer člani TF izražajo svoje nestrinjanje z uredniško politiko ES.

Sodelovanje z Univerzo odpira možnosti za kombinirani študij teologije s kakim drugim predmetom. Seja Rednega fakultetnega sveta 20. februarja 1991 je bila posvečena pripravi programa za t. i. B-študij. Komisija v sestavi Ojnik (Potočnik), Juhant, Sorč in Valenčič dograjuje program in se dogovarja s Filozofsko fakulteto v Ljubljani ter Pedagoško fakulteto v Mariboru za sklenitev sporazuma, po katerem bi ta študij stekel predvidoma leta

1993/94. Institut za filozofijo se preimenuje v Institut za filozofijo in družbeni nauk.

Fakulteta je 20. 2. 1991 poslala dopis prof. dr. Petru Venclju, ministru za šolstvo, kjer opozarja na krivico, ki še vedno ni popravljena. Izključitev TF iz Univerze in njeno »izrinjenje v privatno sfero« so po drugih deželah nekdanjega komunizma že odpravili, pri nas pa še ne. Prav tako pošlje TF pismo vodstvu Univerze, kjer poudarja, da je bil akt izključitve TF iz Univerze in administrativna ukinitve TF kot državne fakultete nezakonito dejanje. Od takrat je TF delovala pod okriljem Cerkve in tako ohranila tudi dalje svoj avtonomni znanstveni status. Poroštvo tega statusa so bili priznani teološki znanstveniki in tudi veliki kancler, navadno ljubljanski (nad)škof. TF hoče nadaljevati znanstveno izročilo Srednje Evrope in kot taka ustanova zopet dobiva mesto v novi podobi Evrope. Pismo naj bi služilo kot podlaga za nadaljnje pogovore med TF in Univerzo. To avtonomijo hoče TF ohraniti tudi ob združitvi z Univerzo. Na odposlano pismo so odgovorile Medicinska fakulteta, Akademija za glasbo in Zveza študentov. Stiki z Ministrstvom za šolstvo zaradi državnopravnega priznanja in z vodstvom Univerze za ponovno vključitev se nadaljujejo.

Proslava sv. Tomaža Akvinskega 7. marca se je začela z bogoslužjem v stolnici, ki ga je skupaj s slovenskimi škofi in profesorji vodil metropolit dr. Alojzij Šuštar. Akademijo je pripravil docent dr. Ciril Sorč in imel slavnostno predavanje z naslovom: *Trinitarična razsežnost človeškega življenja*. Sodelovali so oktet bogoslovcev pod vodstvom Aleša Rupnika in recitatorji. Diplomsko po uspešno opravljenem študiju je prejelo 16 slušateljev TF.

Tomaževo nagrado za uspešno diplomsko nalogo Človek med bitjo in Bogom v filozofiji Martina Heideggerja je prejel Robert Petkovšek. Dekan je čestital velikemu kanclerju dr. A. Šuštarju ob minuli sedemdestletnici in mu izročil njemu posvečeno jubilejno številko Bogoslovnega vestnika.

Teološki tečaj po veliki noči je pripravila svetopisemska katedra: J. Krašovec, Svetopisemski in filozofsko-teološki temelji za odpuščanje in spravo; M. Peklaj, Krščanska razlaga Stare zaveze; S. Večko, Pojem zvestobe v Stari zavezi; Božo Lujčić, Bistvo pojma zaveze v Stari zavezi, F. Rozman, Novozavezna etika in deklaracija o človekovih pravicah. Obisk je bil dober / skupaj okoli 300 udeležencev oba dneva v Ljubljani, nekoliko manj v Mariboru/. Nekateri predavatelji TF /Benedik, Juhant, Smolik/ pa so obogatili tudi simpozij Jezuiti na Slovenskem 9./10. aprila 1991.

25. aprila so se v Mariboru sestali profesorji oddelka v MB. Posvetovali so se o B-študiju in njegovi uveljavitvi v dogovoru s Pedagoško fakulteto. Izrazili so začudenje nad stališči za ukinitve oddelka in poudarili, da bo oddelek pridobil na pomenu ob uveljavitvi B-študija. Študentka oddelka Alenka Šverc je seznanila navzoče z ustanovitvijo Študentskega informacijskega centra.

16. maja 1991 je bil pogovor predavateljev s slovenskimi škofi. Prodekan Juhant je pripravil poročilo o programu B-študija in o vprašanju laikov na TF ter možnosti njihovega zaposlovanja v Cerkvi in družbi. Pogovor je stekel tudi o dosedanjih prizadevanjih za priznanje TF in njeno vključitev v Univerzo. Škofje so izrazili zadovoljstvo z delovanjem profesorjev TF in poudarili njihovo vlogo pri spremembah v naši družbi. Uradni list je 22. maja 1991 objavil zakon, ki ga je sprejela skupščina, po katerem so ukinjeni oz. spremenjeni dosedanja zakoni o pravnem položaju verskih skupnosti v

RS. Pomemben je dodatek k členu 22 (22.a): *Spričevala Srednje verske šole v Vipavi in Srednje verske šole v Želimljem ter diplome Teološke fakultete v Ljubljani z oddelkom v Mariboru se štejejo od uveljavitve tega zakona za javne listine.* Veljati je začel 30. maja 1991 in odslej je Teološka fakulteta spet javnopravna ustanova. Za uskladitev stališč, da je lahko prišlo do tega akta, so veliko prispevali kolegi R. Valenčič, B. Košir in S. Ojnik. Slovenska škofovska konferenca je 19. aprila imenovala tudi posebno komisijo za šolstvo, ki naj bi Konferenco zastopala pri oblasteh. Člani komisije so S. Ojnik, M. Benedik, B. Košir in A. S. Snoj.

Prof. Jože Krašovec je 30. maja postal dopisni član SAZU. Redni fakultetni svet je z večino glasov izvolil V. Potočnika in M. Peklaja za docenta, Snežna Večko pa je imenovana za asistentko pri biblični katedri. Prof. V. Grmič je odšel v pokoj, njegova predavanja prevzema dr. Marjan Turnšek. Predavanja umetnostne zgodovine prevzame za akad. dr. Emilijanom Cevcem višji predavatelj Andrej Kropelj.

Celoletno študijsko izpopolnjevanje v Jeruzalemu je imel J. Bizjak, D. Ocvirk in A. S. Snoj sta bila na študijskem dopustu v letnem semestru, A. Štrukelj pa je v letnem semestru predaval na TF v Fribourgu v Švici. Večina profesorjev je sodelovala na različnih nivojih s predavnji, članki po časopisih in revijah, nastopi na radiu in televiziji in v raznih komisijah pri graditvi demokratičnejše družbe pri nas. Prispevali so tudi svoj delež za prvi celovit prikaz Zgodovine Cerkve na Slovenskem, ki je izšla ob koncu tega akademskega leta.

8. junija je bilo srečanje profesorjev TF z graškimi profesorji v Tinjah na Koroškem, povezano z ogledom rastave pri Sv. Pavlu v Labotski dolini.

Število vpisanih slušateljev v akad. letu 1990/1991 je bilo po letnikih: I. 56, II. 36, III. 26, IV. 22, V. 27 in VI. 18; skupaj 185 slušateljev. Povprečne ocene na koncu leta po letnikih (od prvega navzgor) so bile: 7,98; 7,73; 8,18; 8,4; 8,23; 8, 53. Povprečna skupna ocena vseh letnikov 8,16. Diplomске izpite je letošnje akademsko leto prvič po novo oblikovanem pravilniku opravilo 20 kandidatov iz ljubljanskega in pet iz mariborskega oddelka. Povprečna ocena diplomskega izpita je 8,5. Slušatelji to leto ob koncu na plenarni seji v Mariboru niso imeli tehtnejših pripomb k delu profesorjev. To pomeni, da so predavatelji svojo najpomembnejšo nalogo, ki jo v tem prehodu skozi akademsko leto nismo izrecno poudarjali, dobro opravljali.

Marijan Smolík

Izbrani eseji, razprave in članki Franceta Dolinarja

Kako bi si dvanajstletni fantič, ki sem srečaval prefekta Franceta Dolinarja na hodnikih šentviških Škofovih zavodov v letu, ko se je začenjala vojska tudi za Slovence, mogel predstavljati, s kakšnim veseljem in občudovanjem bom pol stoletja pozneje prebiral knjigo njegovih izbranih spisov! Ker je njegova knjiga Slovenska katoliška obzorja izšla 1990 v Argentini kot 142. izdanje Slovenske kulturne akcije, je potrebovala kar nekaj časa, preden sem jo lahko imel v rokah. Njenih 715 strani pa se ne prebere kar mimogrede, zlasti če si je treba ta in oni podatek zapisati, ker je predragocen, da bi se smel izgubiti iz spomina.

Verjetno bi bilo v naši domovini marsikaj drugače, če bi Dolinarjeve spise mogli (smeli) brati takrat, ko so bili napisani, oziroma daleč od nas tiskani. Kakor ob izidu Pibernikove knjige »pozabljenih« pesnikov in pisateljev Jutro pozabljenih (Celje 1991) se tudi ob Dolinarjevi knjigi pokaže zlobnost sistema, ki je kulturno tako pomembna besedila držal pod ključem, če so sploh prišla čez mejo SFRJ. Razlika med onimi literarnimi ustvarjalci in Dolinarjem je seveda velika najprej zato, ker so oni morali umreti, Dolinar pa je živahno pisal, nato pa zato, ker je svoje spise mogel neovirano objavljati. Zato so jih mogli brati in upoštevati vsaj zunaj naših mej, a tudi marsikdo doma je ta ali oni drobec že lahko kje dobil v roke. To pa je bilo premalo, da bi avtor mogel res vplivati na naše življenje in potek naše zgodovine, kar je tako goreče želel, a ni dočakal, saj je umrl že leta 1983.

Iz knjige spoznavamo neverjetno razgledanost po strokovni literaturi v številnih jezikih, ki mu je bila na voljo v Rimu, kjer je živel, študiral in pisal. Tudi sam si je zbral bogato knjižnico, ki jo je ob smrti zapustil ljubljanskemu Bogoslovnemu semenišču. Ob tem mi spomin spet uhaja na vojno leto 1941, ko sem nekaj dni, preden so nas nemški gestapovci spodili iz zavoda, pomagal prenašati Dolinarjeve knjige iz kleti, kamor jih je prenesel pred nemškim napadom, spet v njegovo sobo. Večina teh knjig je najbrž potem le prišla v Ljubljano, sodeč vsaj po podpisanih, ki so zdaj v knjižnici teološke fakultete. Tja so prišle morda iz zbirke knjig, ki so jih 1945 v Ljubljani zaplenili in so nekatere pozneje izročili naši fakulteti, ali pa so se v Ljub-

ljano vrnilo s šentviškimi knjigami, ki jih je iz nemškega zbirnega centra v Kranju prepeljal profesor Jakob Šolar. Knjige, ki jih je zbral v Rimu, pa so po Dolinarjevi smrti nekaj let čakale v Sloveniku, da bi jih kdaj le prepeljali v Ljubljano. Slovenske knjige je rektor msgr. dr. Jezernik zadržal kar v slovenskem zavodu, knjige v drugih jezikih pa so zapakirane nekaj let čakale v kleti pri šolskih sestrah v Gorici. Šele poleti 1991 jih je uspel prepeljati v Ljubljano ameriški profesor dr. Arnež, nekatere še pred junijsko vojsko, večino pa potem. Tu bodo po desetletjih mogle biti koristne za naše bralce, ko bodo urejene.

Ta dolgi uvod se mi je zdel potreben, preden si ogledamo vsebino Dolinarjeve knjige, ki jo je uredil Alojzij Geržinič. Iz njegove kratke biografije na začetku knjige povzemam nekaj življenjskih podatkov: France Dolinar se je rodil 28. aprila 1915 v Ljubljani peku Francu pred stolnico. Cesta se je takrat imenovala Pred škofijo. Po klasični gimnaziji (1925-1933), teološki fakulteti (1933-1939) in mašniškem posvečenju 3. julija 1938 je bil najprej vzgojni prefekt v škofovih zavodih (1938-1939). Nato se je vpisal na fakulteto za cerkveno zgodovino papeške univerze Gregoriana (1939-1943), bil vmes (1940-1941) spet v Šentvidu in nato doma v Ljubljani, ki jo je maja 1945 nehote dokončno zapustil. V Rimu je nadaljeval študij, ki ga pa ni dokončal z doktoratom, ker je vmes študiral in pisal preveč drugih reči, da za disertacijo o zgodovini srbskih unij ni imel dovolj časa in ne koncentracije, saj v svoji tankovestni natančnosti z že izdelanimi nikoli ni bil povsem zadovoljen. Zdaj lahko rečemo, da je tudi to imelo svoje dobre posledice, saj sicer ne bi zapustil tako obsežnega opusa, ki je hkrati skrajno natančen in zelo raznovrsten, kot bomo še videli, snov disertacije pa bi bila za slovensko zgodovino precej odmaknjena. Leta 1970 je dobil službo v vatikanskem tajnem arhivu, kar mu je olajšalo življenje, dostop do novih virov pa ga je spet speljal v nova področja cerkvene zgodovine. Želja, da bi postal profesor, se mu ni izpolnila, bolezen ga je začela hromiti in 25. oktobra 1983 je v Rimu umrl star dobrih 68 let. Naslednje leto so ga prekopali in zdaj počiva v slovenski zemlji v Sovodnjah pri Gorici. (Od 1993 počiva v Ljubljani.)

Urednik Geržinič ga je označil, da je bil »samosvoja izredna osebnost..., silno občutljiv, duševno in telesno. Mučilo ga je sožitje silne umske bistrine pa čustvene vznemirljivosti«. Zaradi domotožja je zelo trpel, zlasti ker je bil »pokončna osebnost«. »Nam in zanamcem ostanejo v last kot velik božji dar... plodovi njegovega duhovniškega, znanstvenega in publicističnega dela, njegov boj za zmago čistih katoliških idej in slovenske državnosti,« je Geržinič sklenil Dolinarjev življenjepis (str. 17, 18).

Na straneh 19-29 je v knjigi kronološko urejena podrobna bibliografija, ki sega od 1936 do 1981. Ker je veliko člankov nepodpisanih, je urednik pri številnih naslovih dodal vprašaj, opozoril pa je, da je lahko še kak nenaveden članek Dolinarjev. V knjigi je ponatisnjenih 45 krajših in daljših besedil, razvrščenih v pet poglavij: Vera in Cerkev, Slovenstvo, Jugoslovanstvo, Komunistični svet, Biografije, Kritike. Članki niso razvrščeni kronološko, zato je branje včasih varljivo, ker je prej na vrsti poznejši prispevek, kot tisti, ki ga je spodbudil dogodek prejšnjega časa. Pozoren bralec si seveda lahko ob bibliografiji sam pripiše letnico prve objave. Dodatek na koncu knjige je napisal Dolinarjev prijatelj Janez Grum: Dolinarjeva trojna zavzetost, namreč spominjati rojake na pomen katoliškega gibanja od 1892 naprej, prepričevati emigracijo o nujni potrebi slovenske države in pomagati emigra-

ciji, da ostane idejna in politična opozicija komunističnemu režimu v domovini. Grum je objavil še tri Dolinarjeve krajše rokopise oziroma načrte, kako je nameraval pisati o teh svojih nalogah.

V Dolinarjevih spisih je veliko osebnih spominov na znamenite osebnosti naše preteklosti, vendar se ni ustavljal pri spominih, ampak je v članke o njih natresel vrsto nam neznanih ocen in sodb o teh osebah ter podatkov o njihovih spisih in delih. Zaradi omenjene avtorjeve tankovestnosti se lahko zanesemo, da navedeni podatki »držijo« (razen kadar gre za tiskovne napake, ki pa jih je v knjigi sorazmerno malo).

Dragocene spominske razprave so posvečene škofom Slomšku (Oče slovenske Cerkve, 120-149), Missiu (473-503, ki je ni uspel dokončati) in Rožmanu (106-112, 354-357, 580-584), njegovo zanimanje pa ni v biografskem gradivu, ampak ob pomembnih vprašanjih slovenske zgodovine tistege časa. Podobno velja za orise delovanja ljubljanskih teoloških profesorjev Franca Ksaverja Grivca (100-106, 509-552) in Aleša Ušeničnika (503-508). Čudno se mi zdi, da le kratko omeni prof. Lukmana (str. 37) in zgodovinarja Turka (str. 608), ko sošolci (npr. Janez Oražem) vedo povedati, da je bil bogoslovec Dolinar Turkov pomočnik v fakultetni knjižnici. Hudomušneži so rekli, da morda zato, ker je bil dolge, visoke postave. Opisal pa je delo zgodovinarja Josipa Mala (552-557), generalne prednice šolskih sester m. Terezije Hanželič (557-567) in primorskega politika dr. Janka Kralja (567-580). V različnih zvezah je seveda še veliko zelo dragocenih podatkov o različnih osebah, iz bibliografije pa vidimo, da je napisal še nekaj biografskih prispevkov, ki v izboru niso ponatisnjeni, npr. o vplivnem jezuitu p. Antonu Prešernu (leta 1958 in 1965).

V več prispevkih je obravnaval slovensko znanost, posebno vprašanje katoliških znanstvenih ustanov, ki so po vojni prisilno utihnile, zato toliko večjo nalogo namenja znanstvenikom v emigraciji. Ko danes beremo, kar je napisal kmalu po vojski (1946-1948), a takrat niti ni bilo v celoti objavljeno, so nam Dolinarjeve spodbude v uresničeni slovenski državi, njegovem velikem cilju in upanju, lahko koristne (prim. ponatis razprave Slovensko katoliško znanstveno delo v tej številki BV).

Dolinar je ob študijskem poglobljanju v zgodovino balkanskih narodov, kar je bilo predmet njegovega doktorskega dela, zelo dobro poznal polpreteklo slovensko zgodovino. Še v Ljubljani je 1941 objavil svojo seminarsko nalogo Jeranova narodnostna miselnost (v tej knjigi ni ponatisnjena). Zelo poučni so sestavki o kulturnem boju v Sloveniji in s tem v zvezi o nastanku dnevnika Slovenec (str. 185-214), o nastanku Doma in sveta (214-218). Podrobno in večkrat je pisal o nastajanju slovenske narodne zavesti in o njenem poznejšem vtapljanju v jugoslovanstvo, kar se je dogajalo že v avstrijski državi, v stari Jugoslaviji in v partijski vladavini (str. 225-354, 379-387, 412-420). Članki, ki obravnavajo povojne dogodke, razodevajo avtorjevo stalno branje dokumentov in časopisja iz Jugoslavije.

Dolinar je zrastlez iz mladčevskega gibanja, kot mlad duhovnik je pisal v revijo Mi mladi borci in v Revijo Katoliške akcije, zato je tudi v Rimu ostal zvest in zavzet nasprotnik komunistične miselnosti. Na dogodke v domovini, ki je seveda ni mogel več obiskati, je sproti reagiral v kratkih sestavkih v zdovski publicistiki. Nekaj jih je urednik sprejel v svoj izbor. Posebej dragoceno se mi zdi, da je novo zgodovino znal vedno povezati s

prejšnjo, kjer je odkrival korenine sodobnih dogodkov, prav tako razgledanost po svetovni ustrezni literaturi, ki mu je bila v Rimu na voljo.

Dolinar seveda ni sprejemal družbene ureditve, ki je Slovenijo zajela po maju 1945. Zato tudi v poznejšem življenju Slovencev doma in v zdomstvu ni odobral in ne sprejemal kakršnega koli popuščanja s strani cerkvenih voditeljev. Videti je, da mu je bila diplomacija popolnoma tuja, v varnem zavetju svobodnega sveta nikakor ni mogel razumeti pastoralne »taktike«, ki je marsikateremu škofu doma naročala drugačno ravnanje kot zgolj načelno premočrtno. Še bolj je odklanjal vse poskuse teologov ali študentov teologije (na več mestih polemizira s p. Truhlarjem, bogoslovcem Lebarjem, nasveti p. Alta in ravnanje R. Vodeba mu niso pogodu), ki so tako ali drugače iskali mostov do marksistov ali popuščali pod pritiski. Razšel se je celo s svojimi »sozdomci«, ki so prej skupaj delovali v Slovenski kulturni akciji, ker so l. 1969 črtali iz pravil njeno protikomunistično naravnost. Svoje prispevke je odtlej pošiljal samo v novo glasilo Sij slovenske svobode.

Zelo kritično se je odzival tudi na tiskane spise, ki jih je dobival iz Slovenije. Truhlarjevo knjigo Katolicizem v poglobitvenem procesu, ki jo je l. 1970 izdala celjska Mohorjeva družba v množični nakladi, je takoj 1971 analiziral in zavrnil v članku Truhlar v procesu razkrinkavanja (str. 93-100), v daljšem prispevku pa je ugotavljal tudi vzroke tega procesa: Katolicizem v »procesu« razkrinkavanja (42-93).

Silno strogo je sodil o slovenskem Priročnem leksikonu, ki je v Ljubljani izšel 1955. Na 27 straneh je nanizal gesla, ki so tam napačno napisana, ki so izpuščena, ki so v nepravilnem sorazmerju do drugih gesel in podobno (str. 633-690). Za uvod svoje kritike je napisal kar teoretično poglavje o leksikografiji, za zgled leksikonovih hib pa je iz črk L, R in V izpisal splošna gesla, ki bi jih ideološko neobremenjen leksikon moral imeti, pa jih je v tem pogrešil. Preštel je vrstice gesel, ki so po njegovem mnenju za splošni leksikon preobsežna. Natančno je ugotovil besede, ki so iz srbskohrvatskega izvirnika napačno prevedene zašle v slovensko izdajo. Seveda ga je motila marksistična usmeritev leksikona, kar je ob izidu povzročilo celo doma nekaj kritike, saj je bila zamolčana vrsta dejstev in osebnosti iz svetovne in domače zgodovine.

Za nas je posebno dragocen Dolinarjev kritični pregled tiskov, ki so jih izdali zdomski Slovenci. Poučne so ocene treh zvezkov znanstvenega zbornika Vrednote II, III in IV, ki so v Argentini izšli v letih 1955 do 1958. (Mimogrede se spomnimo, da takrat v Sloveniji ni mogel izhajati Bogoslovni vestnik, v reviji Nova pot pa so bile neoporečne razprave »pomešane« med izrazito nesprejemljive, a se Dolinar nanje, kolikor je mogoče videti iz bibliografije, sploh ni oziral. Zvedel pa je, da teološki profesorji pišejo razprave, ki so dostopne samo v nekaj izvodih tipkanega Zbornika razprav teološke fakultete: (str. 535.) Ob vsaki razpravi, pa naj je segala na to ali ono področje, je napisal kar cel koreferat, v katerem je dodal marsikaj, kar je bilo avtorju neznano, a bi po Dolinarjevem mnenju moral upoštevati. Pri ocenjevanju ni bil popustljiv, motile so ga že jezikovne svojeglavosti ali neobgljenosti, zahteval je, da se morajo tudi pisci zunaj Slovenije ravnati po znanstvenih in jezikovnih pravilih, ki veljajo doma. (Za zgled: »V slovenski bibliografiji velja pravilo, da se kratice za časopise in drugi periodični tisk ravnajo po značkah, ki jih uporablja Slovenski biografski leksikon. Tega

se moramo držati tudi v zamejskem tisku« (str. 622). In še: »Tako suvereno opuščanje navedb in navedkov, kot si ga privoščič Mikolič, bi si mogel dovoliti samo kak daleč znan emeritus ob koncu svoje znanstvene kariere...Skoro ni odstavka, ki ne bi potreboval popravkov, bistvenih dopolnil in razločevanj... Sociologiji in psihologiji slovtva je domač pojem jezikovnega divjaštva. Za to disciplino nudi vse preveč gradiva Mikoličev sestavek« (str. 630-631.)

Pri drugih ga je zelo motilo, če njihov spis, zlasti če je bil namenjen tujcem, po njegovi sodbi ni bil na zadostni strokovni višini (tako je npr. dopolnjeval Arnežovo angleško knjigo o Slovencih v evropskem življenju: str. 635-662). Podobno strog je bil ob oceni prvega zvezka Herderjevega Leksikona sodobne svetovne literature (1960), ko je ugotovil, da so avtorji obdelali Slovence le kot del jugoslovanske kulture. Zanimivo je, da je posebej poudaril vrednost pesnika Kocbeka v primerjavi z Borom: temu je leksikon posvetil posebno geslo, Kocbek ni niti omenjen. Dolinar je zapisal: »Kocbekova 'Zemlja' je dogodek v razvoju slovenske lirike, Borova 'Previharimo viharje' poetično kvečjemu pripetljaj«. 'Strah in pogum' bi evropsko razgledanemu bravcu neprimerno več povedal kot vladno subvencionirani prevodi Miška Kranjca in Antona Ingoliča s svojim zapoznelim socialističnim realizmom« (str. 696).

Opozoriti je treba še na eno značilnost Dolinarjevega pisanja: njegov jezik je jasen, misli so logično povezane, da bralec takoj ve, kaj hoče povedati. Posamezni izrazi, ki jih je prevzel morda iz Pleteršnika ali jih je ustvaril sam, so nam v Sloveniji zdaj tuji, čeprav jim ni mogoče odrekati duhovitosti. Če bi objavljajl doma, bi verjetno ta ali oni izraz sam opustil, marsikaterega pa bi lahko tudi splošno sprejeli.

Letos (1992), ob desetletnici avtorjeve smrti, objavlja BV en Dolinarjev prispevek, 1993, za tridesetletnico Grivčeve smrti, pa morda še daljši spis o njegovem delu, ki je po krivici pri nas že precej pozabljeno.

France Dolinar (1915-1983)

Slovensko katoliško znanstveno delo*

I. Pomen katoliške znanosti v naši narodni zgodovini

Nezadostnemu razumevanju pomena političnih form in socialnih struktur za duhovno življenje, ki je bojda lastno slovanski mišljavi, je doslej slovenska kulturna zgodovina redno plačevala svojo danj. Tako niso našli prave obrazložitve kulturni nastopki dokončne izgube politične svobode leta 819.

In vendar je bil tedaj odstranjen sociološki pogoj za nastanek visoke slovenske narodne kulture v srednjem veku. Edini stan, ki bi v srednjeveški družbi mogel zagotoviti narodni značaj visoke kulture slovenskega ozemlja, slovensko narodno plemstvo, je bil po tem porazu v uporuh Ljudevita Posavskega obsojen na smrt. Z njim je padla tudi možnost priti v kratkem do lastne cerkvene organizacije v deželi in tako do svojerodnega višjega klera. Kulturno zgodovino slovenskega ozemlja odtlej za dolga stoletja oznamuje dualizem visoke kulture, lastne tuji prišleški gospodstveni plasti, in ljudske samorašče kulture širokih plasti domačega prebivavstva.

Ko se slovenski narod narodnostno zave in si začne graditi znova lastno socialno strukturo, gre v zavedno narodno življenje brez dediščine s krščanstvom prežetih vrednot lastne visoke kulture, ki bi bile objektivno osnova za močno katoliško kulturno tradicijo. Čim bolj si sinovi ljudstva osvajajo tudi pomembnejše in vodstvene položaje v socialni strukturi svoje dežele, čim bolj se tako dogaja socialna organizacija naroda, tembolj se uresničujejo pogoji za življenje narodne visoke kulture. Ta proces se je pri nas začel vršiti že v poznem srednjem veku, napredoval za protestantske reformacije in katoliške reforme, posebej še v času prosvetljenstva, in se vsaj v slovenski osrednji pokrajini končno odločil v 70 letih 19. stoletja.

Usodno za duha nastajajoče slovenske visoke kulture je bilo, da se je njen nosivec, tako imenovana inteligenca, oblikoval v času laizacije evropskega kulturnega kroga. Slovenski inteligent je hlastajoče sprejemal vase kulturne stvaritve, inspirirane od naturalističnega nekatoliškega duha časa, »tujo učenost«, kakor jim je dejal eden izmed njegovih tipičnih predstavnikov Ivan Cankar. Narodnostni dualizem kulturnega ozemlja je sedaj zamenil

duhovni dualizem narodne kulturne skupnosti, ki tragično trga ne samo celotni duhovni organizem naroda, ampak tudi duše njegovih besednikov, ki jih je »uka žeja« izpeljala iz tople spravljenosti domačega duhovnega izročila. Ti besedniki tolikokrat govore samo v slovenskem jeziku, tolikokrat pa ne iz slovenskega duha; »apokalipsa slovenske duše« v slovenski literaturi ne poočituje celotne podobe celokupnega narodnega organizma, ampak je tolikokrat le izraz njegove tragično razklane inteligenčne plasti. Vendar slovenski književnik v najvišjih trenutkih svojega poslanstva, ko izpregovori kot avtentični besednik svojega naroda, vedno daje pričevanje Bogomilini sreči in tisti zadnji modrosti, ki je »mati, domovina, Bog«.

Če objektivne kulturne tvorbe slovenske inteligence niso adekvatno javljanje resničnega narodnega duha, so pa vendar trajna in trajava kulturna sila prvega reda. Moderna sociologija je bistro spoznala vlogo literarnega jezika, pomen narodne literature in slavnih mož narodne kulturne zgodovine v tvorbi modernih narodov. Toliko večji pomen pa so imeli ti faktorji pri nastajanju tistih narodov, ki so narod postali na razvalinah svojega državnega ustroja in socialne strukture, skoraj izključno iz moči lastnega kulturnega dela, in med te narode spadamo Slovenci. Med tem ko so se drugi narodi organizirali kot usodna življenjska skupnost v območju predvsem političnih zgodovinskih faktorjev in so bili preje politična kot kulturna enota, gre naš narodni razvoj po uničenju narodne države v nasprotni smeri. Zato so bili možje peresa in kulturni tvorci sploh pri Slovencih v mnogo odličnejšem smislu »vodniki in preroki« kot pri narodih z narodno politično kontinuiteto; njih stvaritve pa so stalna hipoteka preteklosti na našem narodnem življenju.

Tudi je še sodobni pomen inteligence same pri nas neprimerno večji kot pri drugih narodih z bolj organično rastlo narodno socialno strukturo. Ta pojav je tipičen mladim, predvsem slovanskim kulturam evropske srede, vzhoda in jugovzhoda. Vse drugače kot na zapadu, ki pozna lastninsko pogojeno in tradicionalno »stanovsko« plemstvo in meščanstvo, je v mladih slovanskih kulturah inteligenca edina prava socialna elita svojih dežel.

Socialna uveljavitev inteligence je pravzaprav šele dokončno udejstvila »znanost« kot posebno, od drugih razločeno »zgodovinsko potenco« (Jakob Burckhard) ali »življenjsko moč« (W. Dilthey). Po zaslugi inteligence je znanost, ki je sicer s publicistično polemiko že od 14. stoletja dalje posegala vedno bolj v socialne boje in politično aktualnost, po ustanovitvi »zgodovinske filozofije« (osemnajsto stoletje) in »sociologije« (devetnajsto stoletje) postala meščanstvu in proletariatu pravi »instrumentum regni«. Novi znanosti sta konstruirali vrsto ideologij, ki jim je sodobna racionalistična mehanistična filozofija tvorila metafizično osnovo. Nekritični inteligent je sprotno sprejemal kot zadnjo besedo znanosti njih mitologeme in jih v svoji reformistični patetiki skušal čim preje ostvariti.

Med slovenskimi katoličani je prvi prepoznal pomen znanosti in inteligence za duhovno in socialno življenje naš prvi kulturni filozof Anton Mahnič. Spoznanje mu je bilo olajšano zaradi izrazitega intelektualizma njegove zgodovinske filozofije. Vedoč, da »ideje oblikujejo vekovom lice«, je sklenil katolicizmu ohraniti njih vir — znanost in njih nosivca — inteligenco. To je skušal doseči s tem, da je pobudil prvo organizacijo katoliškega inteligenčnega naraščaja (leta 1893 je bila ustanovljena Danica), še preje pa je

v Gorici leta 1888. izšla prva slovenska zgolj znanstvena revija Rimski katolik, ki je kmalu prinesla Mahničev poziv k ustanovitvi katoliške znanstvene organizacije, kateri je predlagal ime Leonova družba. Leonova družba je v kratkem potegnila nase organizacijo znanstvenega dela med Slovenci. Opravljala je celo funkcije akademije. Že samo z izdajanjem Kosovega gradiva za zgodovino Slovencev si je za vselej zagotovila ime v slovenski kulturni zgodovini. Slovenska Matica, katera je po prvotni zamisli imela podoben namen, se je izgubila v beletrijo in literarno zgodovino.

Leonova družba je izdajala obe reviji, ki sta nastopili dediščino Mahničevega Katolika, Katoliški obzornik in Čas. V njih smo po zaslugi urednika Aleša Ušeničnika, ki je znal čudovito združevati tradicijo in modernost, imeli moderno znanstveno revijo z vztrajno kontinuiteto, katere druge miselne skupine niso mogle nikdar vzdržati.

V isto obdobje kot ustanovitev Leonove družbe spada tudi ustanovitev filozofskih kateder na bogoslovnih učiliščih v Ljubljani in Mariboru. Škofa Misja in Napotnik sta se sistematično prizadevala za akademsko vršino svojih bogoslovij. Prvi profesor filozofije v Ljubljani dr. Janez Evangelist Krek je takoj vpeljal predavanja iz socialne vede. Veledebnost škofa Napotnika je ustvarila slovenski bogoslovni znanosti njen prvi organ Voditelj v bogoslovnih vedah. Dejstvo, da so bile edine visokošolske ustanove na slovenskem nepotujenem teritoriju bogoslovna učilišča, je močno utrdilo položaj katoličanov v znanosti.

Popolnoma upravičeno moremo za čas pred prvo svetovno vojsko govoriti o znanstvenem prvenstvu katoličanov. Prve slovenske filozofske knjige so v zvezi z neosholastično obnovo. Kdor bo pisal zgodovino slovenske filozofske terminologije, bo moral iskati nje nastanek in razvoj v prvih filozofskih knjigah, pisanih v slovenščini, Lampetovem Modroslovju in Dušeslovju, pa še v Kovačičevi Ontologiji in celo v Aleš Ušeničnik-Žigonovi terminološki pravdi ob prvi Kovačičevi knjigi. Do svetovne vojske je zgodovina slovenske filozofije identična z zgodovino neosholastike pri Slovincih.

Tudi v socialnih vedah smo katoličani imeli ne samo časovni, ampak tudi vrednostni primat, še več, skoraj monopol, in ga obdržali vse do tridesetih let našega stoletja. Prve slovenske sociološke razprave so izpod peresa duhovnika Belca. Prva široko zajeta anketa o določenem socialnem vprašanju pri nas so Krekove Črne bukve. Njegov Socializem je še danes najboljše slovensko delo o tem gibanju. Ušeničnikova »Sociologija« (1908) je bila ob svojem izidu najnaprednejše katoliško delo v resnici evropske vršine.

Mogočen je delež katoličanov v slovenski zgodovinski znanosti. Avtor Gradiva Franc Kos je bil dolgo časa podpredsednik Leonove družbe. Njen dolgoletni predsednik Josip Gruden je dal Slovincem prvo obsežnejšo zgodovino. Mirno lahko rečemo, da je slovenski narod kot celota iz Grudnove Zgodovine Slovenskega naroda, ki je kot Mohorjeva knjiga šla v zadnjo slovensko hišo, črpal znanje o svoji preteklosti. Član Leonove družbe Franc Kovačič je v najtežjih razmerah ustanovil slovensko Zgodovinsko društvo v tedaj skoraj nemškem Mariboru in začel izdajati revijo Časopis za zgodovino in narodopisje. Poleg teh velikih imen je dolga vrsta skromnejših delavcev zlasti pri Zgodovinskem zborniku in v zbirki Zgodovina fara opravljala nad vse koristno delo.

Za popolno spoznanje pomena katoličanov v slovenski znanosti se moramo spomniti še na pomembno slavistično delo Škrabca, Štreklja in Breznika; na živahno humanistično in naravoznansko delo prvih šentviških profesorjev, ki so bistveno sodelovali tudi pri ustvaritvi slovenske srednješolske učne knjige; na pomembni leksikografski deli Doklerjev grški in Wiesthalerjev latinski besednjak — zlasti zadnji z znanstvenimi pretenzijami —, ki ju je omogočilo mecenstvo škofa Jegliča.

Ves ta veliki znanstveni zagon so budno spremljali in pospeševali slovenski katoliški shodi. Samo na tej osnovi nam je razumljiv veliki razmah slovenskega katoliškega gibanja v njega zlati dobi, ki še danes napolnuje z domotožjem, pa tudi s ponosom vsakega, ki res raste iz zgodovinske skupnosti slovenskega katoliškega gibanja.

Pomaljšajoči se delež slovenskih katoličanov v znanstvenem delu je našel priznanje tudi svetovnonazorskih nasprotnikov. Na tretjem katoliškem shodu je tedanji referent za znanost dr. Karel Capuder z zadoščanjem mogel navajati tole sodbo v Gorici izhajajoče svobodomiselnih revije Veda (uredniki Kramer, Rostohar, Prijatelj): »Moderna znanost je prišla med Slovence skozi katoliško prizmo.«

Ako pravično vokvirimo storitve slovenske katoliške znanosti v celotni narodni razvoj, jih moramo šteti med bistvena dejanja slovenske kulturne osamosvojitve in jim priznati njih ustvarjalni pomen v formaciji slovenskega naroda, ne glede na konkretne narodno prebujne pobude, ki jih je dalo delo katoliških znanstvenikov. Ob prvih zvezkih Kosovih regist je Janez Krek dejal Finžgarju: »Povej ljudem, da nismo bilil vedno hlapci«, in tako pobudil roman »Pod svobodnim soncem«. Katoliški znanosti gre zasluga, da se je uveljavila znanost kot posebna kulturna sila slovenskega življenja, ko mu je grozilo, da se zgubi v leposlovje.

Prizadevno znanstveno delo katoličanov je tudi preprečilo, da se znanost ni mogla zlorabljeti zoper vero; tako so bistveno sodelovali pri ohranitvi narodne duhovne edinosti; tudi njim gre odlična zasluga, da so Slovenci kot celota vstopili v samotvorno zgodovinsko življenje kot katoliški narod.

Neposreden politični pomen pa je slovenska katoliška znanost dobila v času razpada Avstrije. Bili smo znanstveno toliko dorastli, da smo o svojih problemih mogli misliti z lastno glavo. Razpravam Aleša Ušeničnika in profesorja Jenežiča gre zasluženje, da je vodilna slovenska politična skupnost imela znanstveno samostojno sodbo o pravicah svojega naroda.

Čudno je, da ta doba širokih pogledov in smelih dejanj ni prišla do sistematične akcije za rešitev slovenskega univerznega problema. Zahteva po lastni narodni univerzi je že ena izmed glavnih točk narodnega programa iz leta 1848, bila je v vrsti stalnih terjatev našega parlamentarnega zastopstva na Dunaju. Krepko akcijo katoličanov je sprva hromila misel na avstrijsko katoliško univerzo v Salzburgu, kjer so Slovencem zagotavljali nekaj kateder (primeri referat dr. Lesarja na prvem katoliškem shodu in zadevno resolucijo), vendar moramo za mrtvico katoličanov v pripravi na slovensko univerzo iskati v času po prvem katoliškem shodu razlogov drugod. Priznati moramo, da so se liberalni krogi živahneje pripravljali na samostojno slovensko univerzo. Pojav nekega humorja, lastnega vsej človeški zgodovini, je dejstvo, da je bil z ozirom na najvišji slovenski znanstveni zavod neprimer- no bolj prizadeven sicer nadarjeni avtodidakt Ivan Hribar kot pa nedvomno

superiornejše in tudi bolj šolane glave slovenskega katoliškega gibanja. Zdi se mi, da je pravi razlog za manjšo udeležbo katoličanov v pripravah na lastno visoko šolstvo iskati predvsem v patosu Krekovega pojmovanja inteligentovih nalog v ljudstvu. Generaciji, ki jo je duhovno vodil on, je bil pred očmi mnogo bolj vzor katoliškega ljudskega tribuna in socialnega organizatorja kot pa znanstvenega raziskovalca in akademskega učitelja. Krekova vzgoja je sicer rešila slovensko inteligenco v njenem najboljšem delu odtujenosti od ljudstva in jo tesno navezala na sožitje z njim, ni pa dovolj upoštevala socialnemu položaju svojiskih, objektivno danih funkcij v organizaciji celotne narodne kulture. Vpoštevati moramo tudi, da je deželna samouprava na Kranjskem, ki je bila v rokah katoliške stranke, in pa razvito organizacijsko življenje nujno zasegalo vse katoliške diplomirance takoj po koncu njih študija. Osebnih poizkusi nekaterih pripraviti se na docenturo, niso naleteli na potrebno razumevanje. Daničarska akcija, ki jo je vodil Francè Stelè, za habilitacije na krakovski univerzi je prinesla žal le malo sadu, prišla je prepozno.

II. Izobrazbena situacija po ustanovitvi ljubljanske Univerze

Pri samem ustanovnem dejanju ljubljanske univerze so slovenski katoličani odločilno sodelovali, njena ustanovna listina nosi podpis njihovega političnega predstavnika. Doživeli pa so tudi prvo zadrego, ko niso mogli predlagati katoliško zavednih znanstvenikov za zasedbo docentur. Zamujena je bila žal tako edinita prilika ustvariti mladi univerzi katoliško duhovno tradicijo. Z ganljivo rodoljubnostjo so Slovenci na novi univerzi zbirali vse, kar je v znanstvenem svetu slovenskega delovalo. Tako se je sicer telesno, ne pa žal tudi duhovno vrnila v domovino vrsta ljudi, izkoreninjenih iz tal domačega duhovnega izročila.

Slovenski katoliški narod je bil tako postavljen pred problem: »neutralna« država, zaradi usmerjenosti večine docentov dejansko katolicizmu nenaklonjena, ako ne nasprotna univerza v katoliškem narodu, kjer je 70 procentov večine dobivala »katoliška stranka«. Razni razlogi so povzročili, da prvih 20 let ostrina problema ni bila tako občutena. Prvi dve desetletji sta bili doba organiziranja inštitutov, seminarjev in knjižnic. Že sama skrb za organizacijo in razvoj univerze je družil svetovnonazorsko nasprotni docente, zlasti pa jih je zbliževal boj za obstanek univerze, ki jo je od proračuna do proračuna grozil ukiniti belgrajski centralizem. Predvsem je ta boj povzročil, da so nekatoliški profesorji zvečine brzdali svoje kulturnobojne instinkte spričo spoznanja, da je bila SLS edina politična sila, ki se je borila za univerzo. V teh letih je France Kidrič prispeval v Bogoslovni Vestnik, najbolj zgovorno pa kaže tedanje vzdušje dejstvo, da je Zadruga gospodarska banka (bančni zavod slovenskih katoliških zadrug), ki je založila Slovenski biografski leksikon, dala urejevati to pomembno edicijo poleg Izidorja Cankarja še Francetu Kidriču in Janku Šlebingerju.

Vendar zunanji modus vivendi ni vplival na duha univerze, ki je bil nujen izraz pozitivistične znanstvene in liberalne življenjske usmerjenosti njenih docentov. Ta duh je oblikoval sam po sebi, mimo tega pa mnogi profesorji niso znali hraniti zase svojih svetovnonazorskih domislic.

Prva generacija profesorjev slovenske univerze je dobila svojo znanstveno in duhovno formacijo na avstrijskih in nemških univerzah, ki so

dobro desetletje doživljale to, kar je izkušala Francija »v žalostnih letih osemdesetih« (Claudel), namreč diktaturo pozitivizma in scientizma. Javno mnenje univerz v času študijev naše prve profesorske generacije je bilo tole: »Znanost« nam daje nevarljivo podobo sveta; ker se pa ta znanost, ki so jo istovetili s fiziko, priznava materialističnemu mehanizmu, zato je ta edini filozofsko sprejemljivi svetovni nazor. Žal so premnogi docenti vztrajali na duhovnih postojankah svojih zadnjih izpitov tudi potem, ko so vrhovi evropskega duhovnega življenja že preboleli pozitivistično bolezen. Pojav zamudništva, ki je po Kidričevem tako značilen za slovensko zgodovino, pa tudi zanj in njegove.

Okrog leta 1900 se v evropskem duhovnem življenju začne globoka sprememba situacije, ki jo oznamuje vrsta gibanj, usmerjenih zoper materialistični mehanizem, pa tudi zoper subjektivizem, sploh zoper »moderno« filozofijo, ki ji je bila miselni temelj ali problem Newtonova podoba sveta. Sodobna fizika (Planck, Eddington, Jeans, de Broglie, Weizsäcker, Schrödinger, Millikan) je odkrila tako strukturo fizikalne realnosti, ki nujno izključuje mehanistični materializem, še preje pa je epistemološka kritika (Boutroux, Duhem, Henri Poincaré, Meyerson, empiriokritičisti) porušila vero v nezmotnost naravoznanskih ved. Nič manj ni velika sprememba v biologiji, ki se je povrnila k vitalističnemu pojmovanju bioloških pojavov (Driesch, Uexküll, Dacque, Buytendijk, Lecomte du Noüy, Carrel, Remy Collin, Arthur Thomson). Ko ni mogla fizika več veljati za znanost kateksohen, so zgodovinske vede lažje uveljavile svojo duhovno-znanstveno metodiko in se rešile apriornih shem, vsiljenih jim od materialističnega »znanstvenega« svetovnega nazora (primeri za etnologijo delo »kulturno-zgodovinske šole«, zlasti W. Schmidt). Celó sociologija, ki jo je njen utemeljitelj Comte zasnoval kot pravo pravcato physique sociale, se je po prvi svetovni vojski zavedela svoje predmetno dane lastne metodike (zlasti pod vplivom Maksa Webra, Ernesta Troeltscha, Maksa Schelerja, Pitirima Sorokina). Najgloblja pa je bila sprememba v filozofiji, kjer je Peter Wust mogel v dvajsetih letih dvajsetega stoletja upravičeno govoriti o »vstajenju metafizike«.

Namesto da bi se mlada univerza včlenila v vrhni razvoj sodobnega evropskega duha in tako položila v zarodke svoje duhovne tradicije kali antipozitivizma, metafizičnega realizma, ontičnega pluralizma in personalizma, s čimer bi se obenem zasidrala v duhovno izročilo svojega naroda, njen docentski zbor v skladu s svojo pozitivistično dedno obremenjenostjo ni niti čutil potrebe po kaki enotni filozofski osnovi vsega znanstvenega dela. Tako je slovenska univerza postala ponovitev duhovno razbitih evropskih modernih univerz ob prelomu stoletja. Šla je na pot specialistovstva, ki se ne ozira na organizem ved; vsaka strokovna znanost, ako je le imela dovolj podvzetnega docenta, je naredila poizkus s svojimi principi, pojmi in miselnimi sredstvi pojmovati vesoljnost bitja. Tako prenašanje zakonitosti enega področja na drugo je ena najhujših logičnih in metodičnih napak in izhodišče za vrsto psevdofilozofij monistične observance.

Dejansko se strokovna filozofija ni nikdar dvignila do duhovnega arbitra univerze. Po izidu Vebrove Filozofije in Knjige o Bogu, ki po svoji duhovnozgodovinski strani pomenja držanja koraka s sodobnim evropskim duhovnim dogajanjem, so pozitivisti imeli še manj razloga, da bi iskali usmerjanja

pri strokovni filozofiji. Resne filozofske poizkuse, kakor Pitamičevo priznanje k naravnemu pravu, je znala naša publicistika spretno pozabiti.

Ko je po prizadevanju dr. Korošca prišlo do ustanovitve akademije (1939), se je slavistični vpliv v znanosti in javnem življenju pomnožil, saj so tvorili slavisti relativno večino njenih članov. Gospodarsko in politično zgodovino je na progresistične postojanke pripeljal Zwitter, ki je sprejel duhovno zgodovinski koncept Prijatelja in Kidriča.

Zaradi framasonskih zvez je Kidrič dobil odločilni vpliv tudi pri namestitvah novih docentov, ki so spadale v izključno kompetenco od framasonov obvladanega belgrajskega prosvetnega ministrstva, ki je rado storilo vse, kar je slabilo slovenski »klerikalizem«. Število »progresistov« na filozofski fakulteti se je množilo. Oni so tudi edini fakulteti dajali barvo, drugi docentje so ostajali v nevtralnosti in skepsi. Diskriminacije v škodo katoličanov so se začele že pri delitvi štipendij. Tisti, ki so se potegovali za Turnerjeve ali francoske štipendije, so skoraj morali predložiti člansko izkaznico nekatoliških organizacij.

Vpliv profesorjev je potenciral še pojav duhovnega »zaplankanja« študentov, ki so zaradi neznanja svetovnih jezikov in brez stika z velikimi kulturnimi centri ostali brez obilice pobud za duhovno samostojnost. Navsezani na zgolj jugoslovanske univerze so mnogi zapadli duhovni balkanizaciji.

Prihodnjega raziskovalca slovenske zgodovine med obema svetovnima vojskama bo osupnilo dejstvo, kako majhen vpliv na socialno politično življenje so imele politične in socialne vede pravne fakultete in kako se je v teh odsekih razširil diletantizem in prestopanje kompetenc. Kriva je temu stanju po eni strani diktatura literature, tipična za naše še nedozorelo kulturno življenje, še bolj pa odtujenost slovenske pravne znanosti konkretni narodni problematiki. Dvorno-svetniška osebna drža in pozitivistična pravna usmerjenost so preprečile našim pravnim znanstvenikom stik z narodno realnostjo. Ker so molčali poklicani, so toliko lažje vpili ljudje brez kompetence.

Vodilno so usmerjali univerzo slavisti. V nasprotju z drugimi inštituti je slavistični bil že takoj v začetku najbolj kompaktna enota. Slovenska slavistika ima že sekularno tradicijo, ki so jo predstavljali Kopitar, Miklošič in Murko, in je znala svojo mednarodno priznano znanstveno ceno ohraniti tudi v Ljubljani, ki je postala eden najpomembnejših centrov slavistične vede. Ugotovitve ljubljanske slavistične šole predstavljajo največji znanstveni doprinos ljubljanske univerze. Pomen slavistov pa so povečale tudi aktualne naloge, ki jih je slovenski narod pričakoval, da jim lastna univerza najpreje zadosti, to je znanstvenemu preučevanju slovenske preteklosti. Vedeti moramo, da do druge svetovne vojske v Ljubljani ni bilo katedre za slovensko zgodovino.

Slavisti so imeli večino v Društvu za humanistične vede, ki se je smatralo za predhodnika filozofskega razreda zelene slovenske akademije. Slavistikino in pa filozofsko fakulteto sploh je obvladal France Kidrič. Iz njegovega kroga so prišle pobude tudi za splošno organizacijo znanstvenega dela, njegov učenec Mirko Rupel je pri Blazniku, ki je postal uradna univerzitetna tiskarna, začel izdajati znanstvena izvestja, ki pa so morala kmalu prenehati. Edini, ki je imel z ljubljansko univerzo točne namene in

načrt za organizacijo znanstvenega dela, je bil France Kidrič, njegovo delo pa je inspiriral katolištvu nasproten duh.

Kakor Kidrič v znanosti, tako je v literaturi imel svoj načrt Jože Vidmar. Oba sta s pomočjo kulturnega dela hotela spremeniti slovenskega človeka. Zavedno ali nezavedno se je Vidmar ravnal po metodi kitajskega kulturnika Liang K'i Čao, ki je v začetku stoletja dejal: »Za prenovitev ljudstva je najprej treba imeti nov roman.« Izpričevalo Vidmarjeve volje je močni opis lastnega srečanja z njim, ki ga je priobčil Mirko Javornik v zbirki »Pero in čas«.

V slovensko politično aktualnost je slavistika stopila v 30 letih. Unitaristično jugoslovenstvo je povzročilo, da je mladina takrat začutila vso pe-rečnost slovenskega narodnega problema. Edina znanstvena stroka, ki je pokazala razumevanje za znanstveno obravnavo slovenskega vprašanja, je bila slavistika. Samo tisti, kdor je čutil sam pekočo žejo tedanje mladine po obrazložitvi smisla slovenske zgodovine, more prav razumeti, koliko nevarnosti je hranilo v sebi dejstvo, da je edino ljubljanska slavistična šola formulirala kot odgovor na vprašanje. Prijatelj-Kidričeva šola je skonstruirala idejno in metodično enostransko »progresistično« pojmovanje slovenske zgodovine, kjer je skupni imenovalec progresivno v resnici nekatolištvo in protikatolištvo. S tem pa je slavistična šola postala duhovni center »sloveno-borstva« in vsenarodno pomembna. Prijatelj-Kidričev koncept slovenske zgodovine je sprejela obnovljena slovenska komunistična partija. Kardelj jo je vključil v Stalinov koncept nacionalnega vprašanja. Slovenski komunizem se je oklical za zadnjo progresivno silo slovenske zgodovine. Liberalna slavistična šola je ta oklic brez ugovora sprejela. Zbližanje je poleg antiklerikalne kvintesence slovenskega psevdoliberalizma pospeševal še spomin na študij pri ruskih progresistih in stare socialistične simpatije naših slavistov.

III. Kriza slovenske katoliške znanstvene organizacije

Po ustanovitvi univerze v Ljubljani je še naprej ostala najvišja katoliška znanstvena organizacija Leonova družba v Ljubljani. Vzroki sociološkega in duhovno-zgodovinskega značaja pa so povzročili njeno krizo.

Ustanovitev univerze je bistveno spremenila izobrazbeno-sociološko situacijo. Univerza je nujno, že zaradi spremenjenih socioloških pogojev samih, postala narodov intelektualni center, funkcija, ki jo je dotlej opravljala Leonova družba. Brez temeljite revizije strukture Leonova družba ni bila več zmožna uveljaviti katoliške vrednote v slovenski znanstveni in celotni kulturi.

Neki zgodovinski analogon moremo za ta pojav najti v situaciji, ki je nastala v Nemčiji po sekularizaciji leta 1803. Prenehale so škofijske univerze, na njih mesto so stopile državne, katoličani so šli v kulturni geto.

Mimo objektivnih vzrokov so delovali še subjektivni vzroki krize: med mnogimi katoličani se je pojavil dvom o samem obstoju katoliške kulture, dvom nad katolicizmom kot kulturnim principom. Kakor neka utrujenost se je polastila slovenskih katoliških kulturnikov, brez živega prepričanja, da je Cerkev življenjsko počelo družbe.

Vpliv nekatoliških docentov je omogočila pri širokem delu katoliške mladine antiintelektualistična usmerjenost mladinskega gibanja. Duhovni

razvoj premnogih njegovih predstavnikov je prava intelektualna tragedija, najbolj moderno reformatorstvo je odpovedalo pred zastarelimi teorijami zaradi preziranja teorije.

Na prvo spoznanje nemoči na univerzi je Leonova družba reagirala tako, da se je ustanovil Mahničev sklad za študij prihodnjih docentov. Nekaj časa je Čas prinašal mile darove v ta namen, polagoma pa se je pozabilo tudi na to. Do sistematične vzgoje docentov se pa Leonina ni povzpela nikoli.

Kriza Leonove družbe je imela toliko usodnejše nastopke, ker se je odigravala v času slovenskega kulturnega osamosvojevanja. Vedno bolj se je uveljavljala tendenca po neodvisnosti od tujih miselnih središč. Slovenski inteligent je pričakoval od slovenskih mislecev znanstvenih odgovorov na življenjska vprašanja. Pojav tega osamosvajanja je nastajajoča slovenska znanstvena literatura. Na katoliški strani sta izhajali dve znanstveni zbirki, Znanstvena knjižnica pri Mohorjevi družbi in Kozmos pri Jugoslovanski knjigarni. Prva in druga pa sta bili urejevani brez sodelovanja znanstvene organizacije. Tako je bila sprejeta v prvo Pirjevčeva knjiga o knjižnicah, ki je vsebovala napade na vse dotedanje katoliško izobraževalno delo pri nas — pravi primer napačne tolerance. Pri načrtnem delu bi vprašanje Naravoslovje in svetovni nazor moglo najti bolj filozofsko izšolanega obravnavca, kot je bil Miroslav Adlešič. Brez knjižnega načrta so bili založniki odvisni od naključnih ponudb. Tudi naslednica Kozmosa, zbirka Svet, ki je še bolj poudarila poljudno znanstvo, je bila urejevana od ljudi izven znanosti. Ob resnejši znanstveni organizaciji bi mogla religijsko-zgodovinska mesta pri Sovretovih Starih Grkih najti sedanjemu znanstvenemu položaju bolj adekvatno stališče.

Stik z aktualno slovensko stvarnostjo je izgubila katoliška sociologija. Vse preveč je šla v politično publicistiko in eksegezo cerkvenih doktrinalnih izjav s skoraj zgolj didaktičnimi cilji. Tudi ni več držala koraka z velikimi napredki solidaristične sociologije izza Peschejevega fundamentalnega dela in premalo vpoštevala mene družbene stvarnosti. Socialno-doktrinalni spori po petem katoliškem shodu (tipični pojav srednje-evropskega katolicizma je bila do Quadragesimo anno borba za enotno katoliško-socialno črto) so skoraj izključno zajeli duhove in tako postali ovira za sistematično sociološko kontrolo tekočega konkretnega dogajanja. Tako smo izgubili nekdanj čisto našo znanstveno postojanko. Posebno tako imenovano »konkretno sociologijo« so si osvojili skoraj popolnoma svetovnonazorski nasprotniki (prim. avktorji banovinskih anket.). Predvsem naloga sociologije bi bila pogumno preučevati znanstvene osnove slovenskega nacionalnega vprašanja; žal se temu prvemu ukazu časa katoliška družbena veda ni odzvala.

Celo v dotlej izključni domeni katoliške znanosti, v filozofiji, so se pojavile razpoke. Z ustanovitvijo Filozofskega društva v Ljubljani je postalo očitno pojačeno zajetje slovenske inteligence po filozofiji. Polagoma je slovenska kultura prehajala iz zgolj beletrističnih interesov. Slovenska Matica je pod uredništvom Antona Sovreta in Borisa Furlana začela izdajati vrsto filozofskih klasikov, ki bi postala del domačih knjižnic naših inteligentov. Vpliv katoliških filozofov na to podjetje se je omejeval na izbor Avguštinovih in Tomaževih del. Pri zadostni podjetnosti katoliške strani bi mogla podobna zbirka v uvodih in dostavkih prinesiti imanentno kritiko v duhu sholastične metafizike, kar bi silno pripomoglo k filozofski jasnosti.

IV. Ideja slovenskega katoliškega inštituta

Cilj vsakega zgodovinsko-dejavnega občestva je izboljšati »svoj položaj«, to se pravi priti v bolj popolno in bolj gotovo posest dobrin, ki jih potrebuje ali ki si jih želi. Človeško družabno življenje je nenehen dialog z najpomembnejšimi pogoji za uresničevanje in preoddajanje kulturnih vrednot v prostoru in času, v čemer vprav obstaja bistvo socialnega življenja. Zato je za zgodovinsko potenco bistvena moč najti v lastni subjektivni polnosti nov pristen kvalitativen odgovor na vsako novo situacijo, moč pristnega odgovarjanja na vabila in možnosti, na potrebe in naloge, na »ukaze časa«, ki se ponavzročujejo z menom zgodovinskih situacij. Ker človek in njegove združbe morejo — v nasprotju z živaljo — stopiti nasproti dogodkom v razmerje subjekt-objekt in se vzdigniti nad svoj zgodovinski prostor, zato je v družbi živeči človek pravo zgodovinsko bitje. (Mimogrede: politično »delo«, ki utone v danotah dogajanja, zasluži v popolnem znanstvenem pomenu vzdevek »živalske politike«).

Umsko dojetje »položaja« in njegova ocena z merili objektivnih ciljev socialnega življenja je tako prvo in bistveno dejanje v oblikovanju zgodovinskega dogajanja. Pred vsako terapijo gre diagnoza.

Ozir na konkretni položaj poroštva je tudi izvornost zgodovinskih dejanj in jamči za njih resnično zgodovinsko vzročnost. Na ta način je preprečeno, da bi narejene mere bile zgolj posnemanje ali ponavljanje ukrepov, uresničenih v drugačni zgodovinski razsežnosti in trajnosti.

Namen znanstvene organizacije slovenskega katolicizma je vitalna navzočnost katoliških izobrazbenih vrednot v slovenskem kulturnem življenju. Analiza bližnje polpreteklosti nam poočituje tele »potrebe« slovenskega katolicizma v oziru njegove znanstvene in splošno kulturne tvornosti:

1) Najpreje je treba organizirati sistematično vzgojo katoliških univerzitetnih docentov. Vzgojiti je treba znanstvenike, ki doživljajo duhovno zgodovinsko situacijo svoje znanosti, ki so v razmerju do svoje stroke ne le vnanji cenzorji, temveč imanentni kritiki, ki izhajajo iz aporij svoje znanosti. Treba je vzgojiti znanstvenike z resničnim poklicnim patosom in metodično izvedenostjo.

2) Potrebno je dalje ustvariti dopolnilo univerzi, ki bi tudi po svoji socialni strukturi moglo preprečevati slabe vplive laicistične univerze.

Poleg inteligenčnega naraščaja je inteligenca sama tisti krog, ki ga najbolj naravnost obdeluje znanstvena organizacija. Popolnoma krivi psihologiji bi se vdal, kdor bi mislil, da se izobraževalni proces človeka konča z zadnjimi izpiti. Tedaj se odpre morda najbolj kritična doba njegove izobrazbe. Brez nadaljnjega kontroliranega osebnega napora mora namreč spričo modernih propagandnih sredstev zlahka zapasti intelektualni otopelosti. Druga nevarnost pa obstoji v tem, da bi znanstvenik, ki je izšel iz katoliških akademskih organizacij, izgubil stik s katoliško mislijo.

Večini potreb, ki smo jih označili, se da zadostiti s tradicionalno znanstveno organizacijo. Zadoščevala bi intenzifikacija skupnosti med znanstveniki, ki žele solidarno ostvariti katoliške znanstvene vrednote; zadoščevala bi ustanovitev organizirane suprastrukture, ki utelesuje zmožnost kolektivne akcije in iz nje tvori organizirano in trajno enoto. Zadoščeval bi tudi razvoj moralnega reda v prostem sodelovanju med člani skupine z ene strani in organizirano suprastrukturno z druge strani. Obstajajo pa tudi pri-

meri, ko bi potrebam zadoščevala edino institucionalna rešitev. Tedaj gre predvsem za nalogo dopolniti izobrazbo, ki jo katoliški študentje dobe na »nevtralni« univerzi. Gre predvsem, ako naobrremo na naše vprašanje Kantovo razločevanje teoretičnega, tehničnega in organizatoričnega uma, za teoretične znanosti. Te namreč nujno obravnavajo mejna vprašanja med pozitivnimi znanostmi in filozofijo in se tako dotikajo tako imenovanih *praeambula fidei*. Te znanosti bi bile na tehniki teoretična fizika, na medicini biologija, na jusu pravna filozofija, na filozofski fakulteti epistemologija kulturnih ved. Zagotoviti v pouku teh ved katoliške principe se da v dani sociološki situaciji samo tako, da se ustvarijo odgovarjajoče katedre izven ali v sklopu univerze. Naivno bi bilo misliti, da bi kak privatni znanstvenik s še tako prizadevno pridnostjo mogel uspešno konkurirati institucionalno zagotovljenemu delu univerznih docentov. Tudi naključno prirejeni tečajji ne bi rešili naloge. Nasproti šoli je treba postaviti v popolnem didaktičnem pomenu resnično šolo. V sodelovanju s katoliškimi visokoškolskimi organizacijami bi se mogel zagotoviti stalni dotok slušateljev. Ozir na finančne možnosti ne bi smel delati težav. Saj gre za vire izobrazbe, ki imajo usodne nastopke na celotno narodno kulturo. Dobrodelnost slovenskih širokih plasti, ki je edina omogočila zidavo naših ljudsko-izobrazbenih ustanov, bo ob primerni obrazložitvi odgovorila na prošnje, ki se nanašajo na potrebe naše visokošolske izobrazbe.

Slovenski katoliški inštitut je treba pojmovati v funkciji slovenske univerze. Na ustanovitev katoliške univerze še dolgo časa ne moremo misliti. Tudi bi mogli proti konfesionalnemu šolstvu, kakor ga zamišlja kodeks v dejanskih razmerah slovenskega katolicizma, navajati razloge narodne duhovne edinosti. V danih razmerah more uvedba konfesionalnega šolstva, ki naj zamenja državno šolstvo z obveznim veroukom, pomeniti duhovno razdvajanje naroda. Na supoziciji, da se ohrani dosežani šolski sistem z nevtralno univerzo na vrhu, je pa vendar treba vprašanje reševati institucionalno. Ne kot kaka protiuniverza, ampak kot dopolnilo in korektiv univerze naj bi se ustanovil SKI kot sestav kateder, ki bi pravno mogle stati v različnem razmerju do univerze. V nekaterih modernih konkordatih (bavarskem in badenskem) je bilo zagotovljeno, da morajo nosivci nekaterih kateder imeti misijo od ordinarija univerzitetnega mesta, lahko pa se katedre ustanove kot nekaka svobodna filozofska fakulteta z upravno in finančno avtonomijo. Poudarek je v vseh primerih na institucionalni zagotovitvi nekih funkcij, ki jih v svojem današnjem razvoju kulturno izživljanje slovenskega katolicizma objektivno terja.

Človeka vredna izobrazba je samo celotna izobrazba, izobrazba, ki zajme najvišje smotre in zadnja počela vesolja. Tako prave človeške izobrazbe ni brez filozofije v eonu, ko je Bog sam govoril v razodetju, ne brez teologije. K celotnemu izobraževanju katoliškega človeka spadajo tudi vsaj elementi filozofije in teologije. Tudi te vede se morejo didaktično zadovoljivo podajati le v šoli. V letih, ko uživa mladi inteligent »vino« svetne izobrazbe, bi bilo proti vsem pravilom dietetike, dajati mu še vedno le »mleka« duhovne in religiozne izobrazbe.

Izobraževanje kot oblikovanje umskega življenja traja, dokler človek živi. Po diplomi sicer redno izostane do tedaj pglavitni faktor izobrazbe: šola, bolj kot dotlej pa začno delovati drugi faktorji, med temi predvsem kulturno osredje kot sojem objektivnih kulturnih tvorb. Zato je prva izobra-

zbeno naloga katoliške znanstvene organizacije biti tvorno počelo objektivne kulture naroda. Konkretno se to pravi zagotoviti navzočnost katoliškega duha v knjigi, sistematično organiziranih študijskih tečajih in tednih, kjer v sredi praktičnega življenja stoječ katoliški intelektualec prihaja v stik z razumskim življenjem časa.

Organizacija nadaljnjega izobraževanja inteligence mora iti predvsem za tem:

1. Dopolnjevati nje religiozno in filozofsko izobrazbo.

2. Ohranjati ji pravi poklicni etos in omogočiti študij poklicne problematike v luči katoliških principov.

3. V dobi, ko je socialno vprašanje prvo vprašanje časa, poskrbeti za sistematično dopolnjevalno šolanje. Za prvi dve nalogi bi nam mogle biti za zgled po nemškem Verbandu der katholischen Akademikervereine na salzburški univerzi prirejane Salzburger Hochschulwochen, za tretjo nalogo bi se mogli zgledovati po francoskih Semaines Sociales, tej pravi potujoči katoliški socialni fakulteti. S takimi prireditvami bi dali tudi akademskemu starešinstvu novega življenja in po vseh slovenskih središčih pobudili študijske krožke katoliških inteligentov. Tako bi se tudi zvišala vršina naše politične diskusije nad govoričenjem kavarniških in gostilniških omizij in bi se rešili vpliva nenačelnosti srbskega političnega življenja.

Zagotoviti je treba navzočnost katolicizma v objektivni kulturi s sistematično organizirano knjižno produkcijo. Kdor pogleda v knjižne omare, te prave shrambe duha naše inteligence, zastonj išče med slovenskimi knjigami kritično izdano izbrano delo A. M. Slomška, izbrane spise Mahničeve, zbrane članke in govore J. E. Kreka, da omenimo samo glavne tvorce slovenskega katoliškega gibanja in slovenske narodne zgodovine v sedanosti. Da teh del v naših knjižnih omarah ni, ni samo krivda inteligentov, ampak tudi nenačrtnosti naših tiskarskih podjetij. Ako vzamemo primer K.T.D., se moramo začuditi, s kakšno nenačrtnostjo se je za Pečjakovega vodstva obravnaval problem slovenske katoliške knjige. Jasno pa je da ni knjig tam, kjer ni piscev. Ob tem opravičilu, ki bi ga moralo odgovorno vodstvo tiskarskih podjetij navajati, zadenemo na problem slovenske katoliške znanstvene organizacije.

Ta nenačrtnost se ne nanaša samo na klasike slovenskega katoliškega gibanja, ki predstavljajo njega duhovno tradicijo, ampak tudi na sodobno knjižno tvorbo. Sistema vnaprej naročenih knjižnih zbirk nismo znali izrabiti za to, da bi v teku let dali v predale družinskih knjižnic naše inteligence sistematično urejeno zbirko filozofskega in teološkega značaja, obsegajočo v modernem jeziku in duhu vse klasične traktate krščanske filozofije in teologije. Opravičilo knjigarja je spet obtožba naše znanstvene organizacije.

Posredno — preko inteligence — spada v oblikovalne področne znanstvene organizacije tudi ljudska izobrazba. Je pa ljudska izobrazba tudi neposredno področje popularizacije znanosti, ako imamo na umu, da je prava poljudna znanost samo v načinu podajanja in prikazovanja in prav nič drugače različna od tako imenovane čiste znanosti.

Slovenija izgublja vedno bolj svoj agrarni značaj, industrializacija in urbanizacija terjata nove metode našega ljudsko izobraževalnega, ali kakor smo se z grdo neslovensko besedo navadili reči, ljudsko prosvetnega dela. Ugotovitev stvarne situacije in določitev metod pa spet ne sme biti delo kakšnega diletantskega poskušanja, ampak pravo metodično izgrajeno

znanstveno prizadevanje inštituta za sodobno ljudsko izobrazbo. Ta inštitut bi dajal duha našim izobraževalnim organizacijam, skrbel za metodično šolanje slovenskega ljudstva tudi potem, ko odraste mladinskim organizacijam, oživotvoril staro Krekovo misel — z moderno besedo — ljudskega humanizma, tako da bi slovenski narod ne bil samo največ beroč narod, ampak kar je več: pameten in moder narod.

Pri vseh narodih z razvitim katoliškim organizacijskim življenjem opazujemo enako potrebo po sistematičnem idejnem šolanju kot pri nas. Osnove slovenskega sistematičnega šolanja segajo v čas orlovskih tekem. Eden glavnih njegovih pospeševalcev pri nas je bil prof. Tomec.

Že dolgo tožimo, da slovensko katoliško gibanje nima več intelektualnega središča. Nekateri vedno poudarjajo, da nam manjka možganskega trusta. Z domotožjem se ozirajo na desetletja po prvem katoliškem shodu, ko je Leonova družba izvrševala vlogo idejnega usmerjevalca slovenskega katolicizma, predvsem s Časom in urednikom Alešom Ušeničnikom. So tudi, ki se vdajajo zgodovinsko nemogočim mislim in si želijo kakor neko reinkarnacijo A. Ušeničnika. Stvarna sociološka analiza bi pokazala, da smo imeli v zadnjih desetletjih Slovenci res sila raznih duhovnih vodnikov, da pa po čudnem individualizmu ni prišlo med njimi do tistega srečnega dopolnjevanja in sodelovanja, kot ga moremo ugotoviti med tako različnimi intelektualnimi temperamenti zlate dobe slovenskega katoliškega gibanja. Krivo je tega v nemajhni meri tudi neupoštevanje organizacije za znanstveno delo.

Daleč od misli in brez najmanjše želje po kakih pismouških républiques des camarades drži ugotovitev, da manjka našemu sedanjemu katoliškemu gibanju intelektualnega centra. Razbitost delavcev in pomanjkanje strokovnjakov je toliko, da danes ne moremo sklicati slovenske tradicije in nalog časa dostojnega katoliškega shoda. V veliki meri ima svoje vzroke za odtujenost duhovnih struj med slovenskimi katoličani v dejstvu, da ni foruma, kjer bi se udejavilo intelektualno sodelovanje.

Sodelovanje znanosti pri slov. katoliškem gibanju se ne nanaša samo na ugotovitev konkretnih programov, temveč tudi na njega tehnično vprašanje. Naklonjena sreča je hotela, da smo katoličani imeli moža, ki je v našem narodnem osredju prvi doumel pomen moderne organizacijske vede, prof. Tomca. Uspeh svetovnonazorskih gibanj je danes močno odvisen od vrste tehničnih pogojev. Zato študij organizacijske in propagandne tehnike spada nujno med naloge katoliške znanstvene organizacije. Veliko škodo bi prizadejali naši katoliški skupnosti, ako ne bi dopolnjevali in izpopolnjevali dela, ki ga je začel prof. Tomec.

Vsak narod ima svojega duha, svojega genija; v izoblikovanju in realizaciji lastnih individualnih znakov obstaja njegovo poslanstvo v družini narodov. Človeštvo namreč uveljavlja in razvija svojo človečnost edino v uklenjenosti v neko narodno vršenje, v prilikovanju nekim narodnim značilnostim in v njihovem poizraževanju. Proces narodnega osamozavedenja v najvišji stopnji pomeni ozavedenje svojega posebnega poslanstva v zgodovini človeške kulture. To poslanstvo je zgodovinski ideal vsakega naroda, dano od Gospodarja zgodovine vsakemu, tudi najmanjšemu narodu.

Pred 6. stol. smo prišli v novo domovino kot najbolj na zapad pomaknjena slovanska predhodnica, doživeli svojo karantansko svobodo in kul-

turno zarjo Kocljeve Panonije, pa potem kakor izginili v zapadnem svetu, da smo kot noben drugi slovanski narod osvojili vrednote te univerzalne kulture, si jih prilikovali in prisvojili, tako da so del naše žive narodne podstati. Ko so evropski narodi dovrševali laizacijo svojega socialnega življenja, je mladi prebujeni slovanski narod stopil v krog svobodnih narodov kot zavedno katoliški narod brez obremenjenosti, ki bi mogla izvirati iz starih socialnih tradicij, se je mladi narod v duhu krščansko-demokratskega gibanja — nikjer niso njegovi principi tako prešli v duhovno zavest naroda, kot pri nas — organiziral in dograjeval svojo družnostno strukturo. Čemu nismo utonili na tem ozkem predelu med germanskim in romanskim morjem, zakaj smo ostali? Da izvršimo svojo nalogo, da živimo zgled krščansko-demokratskega občestva pred svojimi krvnimi brati, ki danes stopajo v svetovno zgodovino in jim izpričamo rodovitnost sinteze med univerzalno zapadno kulturo in slovanstvom, da velikim množicam slovanstva, ki v krvi in solzah išče najboljšo obliko svojemu družnemu sožitju, živimo zgled slovanske krščanske kulture in države. Ohranjevati poslanstvo naroda v narodovi živi zavesti v vseh menah zgodovinskega hoda človeštva je naloga tistih mož, ki z najvišjih razgledišč motrijo konstelacijo svetovne zgodovine. Morda so najnatančnejša spoznanja res intuicije, gotovo pa so intuicije v sistematični in celotni izobrazbi izostrenih umskih oči.

V. Priprave v zdomstvu

Prihod komunističnega totalitarizma na oblast je prinesel razpust vseh katoliških znanstvenih ustanov in izročil domovino najhujšemu duhovnemu ustrahovanju. Stojimo pred popolnoma spremenjeno situacijo, pred nami so naloge obnove in ne samo prenove. Nova situacija pa nalaga slovanski znanosti v svobodnem svetu nove naloge. Na ramah slovenskih znanstvenikov, ki se nahajajo izven železnega zastora, leži velika odgovornost. Usoda slovanske znanosti prehaja vedno bolj v njihove roke.

Iz vseh znanstvenih in izobraževalnih ustanov Slovenije si kompartija prizadeva ustvariti prižnice dialektičnega materializma. Prvi prosvetni minister Ferdo Kozak, nekdanji Masarykovec, se je moral umakniti partijsko izšolanemu »idejno zgrajenemu« Jožetu Potrču, ki danes skrbi za ortodoksnno linijo izobrazbene politike v Sloveniji. Vkljub temu, da je sedanja vladajoča manjšina še vedno primorana uporabljati v šolstvu stare kadre, vendar nedvomno drži, da bo v nekaj letih zmogla zasesti s svojimi ljudmi vsa učiteljska mesta. Ustanovitev inštituta za socialne vede pod vodstvom publicista Borisa Ziherla kaže, da stremi jugoslovanski komunizem za popolno uslužitvijo znanosti svojim namenom.

Slovenska akademija znanosti in umetnosti je to dejanje infevdacije že izvršila; ob sprejemu Tita med njene člane je 16. 9. 1948. predsednik France Kidrič dal tole helotsko izjavo: »Zavestno preurejamo akademijo starega zapadnega tipa v novega, ki mora v skladu s potrebami socialistične države in ljudstva veliko bolj kakor prej poudarjati ozir na realistične vede, a pri tem ne zanemarjati humanističnih, ki raziskujejo na temelju novih progresivnih znanstvenih metod. Jasno nam je, da mora najvišji znanstveni zavod v socialistični državi usmerjati svoje delo tako, da bo služilo graditvi socializma.«

Delo slovenskih znanstvenikov v zdomstvu se nanaša na sedanost in na bodočnost.

Prva naloga svobodne znanosti v zamejstvu je bramba duha zoper dogmatiko dialektičnega materializma in zoper nasilje totalitarne države nad svobodnimi človeškimi umovi. Domovina pričakuje od umskih delavcev v zdomstvu, da ji povedo svoja znanstvena dognanja v svobodni besedi, ki je doma ubita. Bramba duha je istovetna z bojem za duhovno obličje slovenske zemlje, katerega bistvena poteza je pripadnost zapadni kulturi. Današnji oblastniki hočejo izolacijo slovenskega duhovnega življenja od Zapada, naloga svobodne slovenske znanosti je, da ta za slovenstvo življenjsko važni stik ohranja in posreduje vrednote zapadne kulture svojemu narodu. S temi dejanji se včlenja v aktivno duhovno rezistenco slovenskega naroda zoper vsiljeni ateistični totalitarizem. Odpor v domovini potrebuje svoje filozofije, svoje mistike. Velika dolžnost svobodne slovenske znanosti je, da mu to filozofijo odpora in boja za svobodo ustvari. Posebej jo veže k temu naporu dolžnost nasproti mladini, jutrišnji Sloveniji.

Drugi del nalog se nanaša na bodočnost. V velikem naporu za duhovno obnovo bo imela znanost bistveno vlogo. Pripraviti je treba kadre kvalificiranih znanstvenih delavcev, ki bodo mogli nadomestiti vse partijske vsiljence na naših znanstvenih ustanovah. To delo priprave bo najmanj vidno, je pa morda najbolj pomembno. Vsebuje tudi priprave na ustanovitve slovenskega katoliškega inštituta.

Malenkostna sredstva, s katerimi razpolaga slovenska emigracija, zaenkrat še ne dopuščajo organizacije katoliškega inštituta v emigraciji. Omejiti se moramo na organizacijo strnjene in živahne delovne občestva za slovenski katoliški inštitut, akcijski skupnosti katoliških znanstvenikov in znanstvenih kandidatov, ki vodi priprave za reorganizacijo in intenzifikacijo slovenskega katoliškega znanstvenega dela po osvoboditvi in obenem skuša ustreči nalogam sedanosti v duhovnem boju zoper totalitarno tiranstvo. Predvsem velja skrb vzgoji znanstvenega naraščaja.

Zapadni katoliški svet nima še pravega razumevanja za intelektualne potrebe narodov v sovjetskem območju. V večji meri kot je to delal doslej, je dolžan pomagati kulturnim prizadevanjem emigracij. Tudi emigracije še niso storile vsega, da bi zapadnemu svetu dovolj jasno prikazale pomen inteligence, kulturnega dela in znanosti v naporu ohraniti katolištvo v prostoru sovjetskega vpliva. Omogočiti to spoznanje je ena izmed najbolj aktualnih nalog delovnega občestva za slovenski katoliški inštitut.

Živimo v dekadah, ki tehtajo za stoletja, zato je toliko pomembnejše ali smo dejavni ali ne. Če kdaj, je v emigraciji popolnoma zgrešeno nerodovito pričakovanje pravega trenutka, čakanje na neke posebno ugodne konstelacije, ki brez našega napora uresničijo cilje naših želja. Emigracija mora predvsem in vedno delati. V živem stiku z narodno stvarnostjo in svetovnim dogajanjem morejo nje dejave samo uspeti.

* (Op. urednika Geržiniča) Na posebnem listu se je našlo tole pojasnilo: »Množ vprašan je v pričujoči študiji, ki predstavlja predelavo dveh v študentovski reviji »Nova Doba« v letih 1946 in 1947 izšlih člankov, načeta le per summa capita.

Obravnave imajo značaj spomenice vsem tistim katoliškim Slovencem, ki bi jim Nikolaj Berdjajev priznal »metafizično starost« (20 let) in kateri imajo malodušnost, strah pred odgovornostjo in pomanjkanje moralnega poguma za svojo osebno in narodovo žalitev.«

Študija naj bi izšla kot brošura in ji je namenil to posvetilo: »Knjižica bodi posvečena spominu Marjana Kremžarja in Jaroslava Kiklja, s katerima smo delili mladeniško smelega načrta o intelektualnem apostolatu. Ni jima bilo dano dajati pričevanje resnici z umom, dala sta ga s krvjo za brate. In to je ‚večja ljubezen‘.«

Opomba uredništva BV: Pred 45 leti se je Dolinar ukvarjal z načrtovanjem za znanstveno delo. Ker je bil zgodovinar, je analiziral stanje v preteklosti, kar je tudi za današnjega bralca pri nas koristno branje, ker mlajši marsičesa ne vedo. Sedanje ideološke težave pri ponovnem vključevanju teološke fakultete v ljubljansko univerzo imajo korenine v preteklosti. Ena ali druga misel, kako naj bi bilo v prihodnosti, bo morda koristna. Zato Dolinarjevo besedilo ponatiskujemo. Iz pietete do avtorja puščamo njegove jezikovne in besedne oblike, čeprav so nam zdaj nedomače.

Dolarjev spis je bil po tipkopisu iz let 1947/48 prvič objavljen v knjigi Slovenska katoliška obzorja, Buenos Aires 1990, 357-378.

Marijan Smolik

Kako je Baraga poznal Indijance

Ob letošnjem Slovenskem misijonskem kongresu je priložnost, da opozorim na staro knjigo o Indijancih Severne Amerike, ki je v Semeniški knjižnici v Ljubljani že skoraj dvesto let in jo je utegnil brati tudi bogoslovec Baraga.

Prof. dr. Vilko Novak je 1970 napisal uvodne besede k prevodu knjige Friderika Baraga: **Zgodovina, značaj, nravi in šege severnoameriških Indijancev** (Mohorjeva družba, Celje 1970). Našega misijonarja je pohvalil, »da vsaj na splošno priznava svoje vire«. Novak omenja nekaj možnih avtorjev, ki so že pred Baragom opisovali Indijance, vendar je mnenja, »da bo pri nas težko dognati«, katere je pisec v resnici uporabljal. Baraga da se »sklicuje nekajkrat le na ‚nekega Angleža‘, ‚nekega popotnika‘, ‚učenega Angleža‘«. V. Novak med možnimi pisci tistega časa navaja Carverja, ki je v Londonu 1778 izdal knjigo **Travels through the Interior Parts of North America, in the years 1766-1768**.

Nimam namena posegati v etnografska raziskovanja, morebiti pa bo zanimivo vedeti, da je Baraga mogel dobiti v roke Carverjevo knjigo v skrajšanem nemškem povzetku že v svojih ljubljanskih bogoslovskih letih. Ob slučajnem pospravljanju v stari Semeniški knjižnici so mi aprila 1991 oči obstale na potopisih, lepo vezanih v 12 zvezkih, ki jih je J. H. Campe pred 200 leti izdajal v Reutlingenu: **Sammlung interessanter und durchgängig zweckmässig abgefasster Reisebeschreibungen für die Jugend**. V 4. zvezku, ki je izšel l. 1790, je večina strani povzetih iz Carverjevih opisov potovanj po notranjosti Severne Amerike. Prirejevalec Campe je zapisal v uvodu, da je besedilo povzel in svojemu namenu ustrezno skrajšal po nemški izdaji iz Hamburga 1780: **Ehelingische Sammlung von Reisebeschreibungen**, naveljal pa je ta oddelek: *Das Interessanteste aus Johann Carvers Reisen, durch die inneren Gegenden von Nordamerika*. Na straneh 35-115 so kronološki opisi potovanj po različnih deželah tja do Velikih jezer, od str. 115-287 pa opis Indijancev in njihovega življenja.

Po katalogu seveda Carverjeve knjige ne bi mogli najti, saj je le del večje zbirke, zanimiva pa je ugotovitev, da je bila knjiga v Semeniški knjižnici že v času Baragovega študija. Pri zadnji ureditvi knjižnice 1840 je knjiga dobila signaturo X I 7 (rdeče), na knjigi pa je ohranjena še tudi stara

oznaka, pod katero jo je mogoče najti v dodatku starejšega kataloga iz leta 1770. Dodatek (Appendix) je bil sestavljen 1813, vsebuje pa knjige, ki jih je knjižnica pridobila po letu 1803. To so bili zlasti darovi nadškofa Brigida, svibenskega dekana Matija Poehma, iz knjižnice grofov Lanthierjev iz Gorice »in od drugod«. V knjigi potopisov žal ni nobene sledi prvotnega lastnika. Nobenega dvoma pa ni, da je bila v knjižnici že leta 1821, ko je Baraga začel študirati teologijo. Iz tako zgodnje dobe žal niso ohranjeni izposojilni zapiski, nekaj desetletij pozneje pa so to že pisali in tudi shranjevali. Tako ostaja lahko le domneva o tem, da se je Baraga z Indijanci in njihovo kulturo »srečal« že v bogoslovskih letih. Rahlo potrditev za to domnevo nam daje tudi kronologija Baragovega sklepa, da hoče oditi v misijone, in to prav v Severno Ameriko. Kot kaplanu mu je 21. junija 1829 prišla v roke knjižica Leopoldinine ustanove na Dunaju, v kateri je bral opis potrebe po duhovnikih, ki bi odšli v Ameriko med Indijance in evropske priseljence. V prošnji škofu Wolfu, naj mu da potrebno dovoljenje za odhod iz ljubljanske škofije, je zapisal, da je že več let gojil misel, iti v misijone. Ali je predrzno sklepati, da je prav iz opisane knjižice že vedel za Indijance ob Velikih jezerih in poznal njihove navade, še preden jih je osebno srečal?

Baraga je svojo knjigo o Indijancih izvirno napisal v nemščini in je izšla v Ljubljani ob njegovem prvem obisku domovine l. 1837: **Geschichte, Character, Sitten und Gebräuche der nord-amerikanischen Indier**. Carverjev opis v Semeniški knjižnici je tudi nemški. Raziskovalcem se ponuja podrobna primerjava obeh spisov, ki bo morda odkrila podobnosti v opisovanju ali morda celo dobesedno prevzete opise. Za spodbudo objavljam naslove iz obeh knjig, kaj več pa ni knjižničarjeva naloga.

Carver/Campe, 1790:

Str. 115: 8. Beschreibung der Indianer, nach ihrer äusserlichen Gestalt, Kleidungen und Puz. Auch von ihren Wohnungen und Hausrath.

Str. 125: 9. Von den Sitten und Gemüthseigenschaften der Indianer.

Str. 141: 10. Von der Zeitrechnung der Indianer.

Str. 146: 11. Von der Regierungsform der Indianer.

Str. 153: 12. Von den Gastmalen der Indianer.

Str. 156: 13. Von den Tänzen der Indianer.

Str. 168: 14. Von den Jagden der Indianer.

Str. 176: 15. Von der Art der Indianer, Krieg zu führen.

Str. 190: 16. Ein Beispiel von indianischer Grausamkeit.

Str. 199: 17. Fortsetzung von der Art der Indianer Krieg zu führen.

Str. 215: 18. Von der Art der Indianer, Frieden zu schliessen.

Str. 221: 19. Von den Spielen der Indianer.

Str. 224: 20. Von den Heirathsceremonien der Indianer.

Str. 231: 21. Von der Religion der Indianer.

Str. 251: 22. Von den Krankheiten der Indianer.

Str. 256: 23. Von der Art der Indianer, ihre Todten zu behandeln.

Str. 263: 24. Von der Sprache und den Hieroglyphen der Indianer.

Str. 267: 25. Von einigen merkwürdigen Thierarten, die in den inneren Theilen von Nordamerika gefunden werden.

Baraga 1837: (Na začetku kratka zgodovina.)

Str. 39: Erstes Hauptstück. Körperliche Beschaffenheit und Character der nord=amerikanischen Indier.

Str. 57: Zweites Hauptstück. Tracht der nord = amerikanischen Indier.

Str. 64: Drittes Hauptstück. Wohnung und Nahrung der nord = amerikanischen Indier.

Str. 80: Viertes Hauptstück. Kunsterzeugnisse der nord = amerikanischen Indier.

Str. 87: Fünftes Hauptstück. Jagd der nord = amerikanischen Indier.

Str. 93: Sechstes Hauptstück. Fortsetzung von der Jagd.

Str. 105: Siebentes Hauptstück. Fischerei der nord = amerikanischen Indier.

Str. 109: Achtes Hauptstück. Ehen und Kindererziehung der nord = amerikanischen Indier.

Str. 119: Neuntes Hauptstück. Religion der nord = amerikanischen Indier.

Str. 156: Zehntes Hauptstück. Fortsetzung von der Religion.

Str. 147: Eilftes (!) Hauptstück. Kriegführung der nord = amerikanischen Indier.

Str. 164: Zwölftes Hauptstück. Regierungsform der nord = amerikanischen Indier.

Str. 176: Dreizehntes Hauptstück. Krankheiten und Heilkunde der nord = amerikanischen Indier.

Str. 185: Vierzehntes Hauptstück. Gebräuche der nord = amerikanischen Indier bei der Beerdigung ihrer Todten. (Do str. 195).

Ciril Sorč

Jürgen Moltmann o Svetem Duhu kot Duhu življenja*

Čeprav je Moltmann že veliko govoril in pisal o Svetem Duhu¹, smo po knjigah »Trinität und Reich Gottes«² in »Der Weg Jesu Christi«³ pričakovali še sistematično delo o Svetem Duhu. V podnaslovu knjige avtor napoveduje celostni prikaz pnevmatologije, vendar če pričakujemo klasično razvrstitev in pristop k temu traktatu, potem bomo razočarani. Ko poimenuje svoje delo »celostni« prikaz pnevmatologije, hoče pač povedati, da bo spregovoril o delovanju Svetega Duha na vseh področjih odrešenjske zgodovine in o raznovrstnih izkustvih njegovega delovanja. Njemu značilen trinitarično-teološki pogled, ki je drugačen od Barthovega in Rahnerjevega, pogled, ki vidi v Bogu nekakšno socialno, demokratično občestvo, pride do izraza sicer šele v enajstem in dvanajstem poglavju, je pa osnova za celotno njegovo razmišljanje. Že na začetku smemo reči, da je velika vrednost pričujočega dela predvsem v bogastvu različnih vidikov delovanja Svetega Duha v življenju posameznika in družbe, katerih v drugih delih ne najdemo ali pa se nam je zdelo, da v razprave o Svetem Duhu ne spadajo. Avtor pravi, da se imenuje božji Duh »Sveti Duh« zato, ker oživlja prav to naše življenje, in ne zato, ker bi mu bilo to življenje tuje. Duh postavlja to življenje v navzočnost živega Boga in v območje večne ljubezni. Da bi opozoril na prepletanje izkustva Boga in življenjskega izkustva, govori avtor o »Duhu življenja« in vabi bralca, naj se tudi on odpre za »oživljajočega Duha« in naj bo pozoren na njegovo delovanje v lastnem življenju.

Še pred kakšnimi dvajsetimi leti je bil Sveti Duh »pozabljen« v zahodni teologiji, toda tej pozabi je sledila kar nekakšna »obsedenost« s Svetim Duhom, kar pa še ne pomeni, da smo dobili tudi nov vzorec ali pristop k pnevmatologiji (prim. 13). V Uvodu avtor opozori na nekatere enostranske in zato nepopolne vidike raznih teoloških pristopov k našemu vprašanju. Sveti Duh ni zgolj subjektivna stran samorazodetja Boga in vera ni le odmev božje besede v človeškem srcu. Sveti Duh je predvsem moč obuditve od mrtvih in novega stvarjenja vseh stvari; in vera je prerodenje človeka za novo življenje. To pa pomeni, da Sveti Duh ni samo vprašanje razodetja, temveč tudi, in predvsem, vprašanje življenja. »Sveti Duh se imenuje 'sveti' zato, ker posvečuje življenje in prenavlja obličje zemlje« (20). Prav tako je napačno zoževati področje delovanja Svetega Duha predvsem na odrešenje,

ki se odvija v Cerкви in ga prepoznamo kot svetost duše. To seveda pomeni omejevanje delovanja in občestva Svetega Duha in tako zanemarjanje njegovega delovanja v telesu in naravi. Danes moramo govoriti tudi o politiki in ekologiji Svetega Duha. Ker pa odrešenje pomeni vstajenje mesa in prenovljenje vsega stvarstva, ni Kristusov odrešenijski Duh nihče drug, kot stvariteljski ruah Jahve: Spiritus sanctificans je tudi spiritus vivificans. Povezati ta dva vidika ni zgolj lepotni popravek, ampak bistvena naloga pnevmatologije. »Izkustvo vstajenijske moči in doživljanje te božje moči ne vodi k nekakšni nečutni, navznoter obrnjeni, do telesa in sveta sovražni duhovnosti, ampak k novi življenjskosti (vitalnosti - Vitalität), k ljubezni do življenja« (22). Izkustvo občestva Svetega Duha nujno vodi krščanska občestva ven iz lastne zaprtosti v večje občestvo vsega božjega stvarstva. Tudi stvarjenjsko občestvo, v katerem vse stvari bivajo skupaj, ena za drugo ter ena v drugi, je občestvo Svetega Duha. Moltmann se že v Uvodu sprašuje po Svetem Duhu kot osebi. Nastavke vidi že v starozaveznem ruah, ki pomeni božjo bližino (šekinah). V tem »prebivanju« Boga med svojim ljudstvom moremo odkriti ne samo način njegove navzočnosti, ampak tudi nekakšno nasprotje, drugačnost v Bogu. Avtor tudi prikaže kot nezadostno Berkhofsovo modalistično pnevmatologijo in Mühlenovo pojmovanje Svetega Duha kot osebe. Sam pa se odloči razviti na temelju izkustva in teologije Svetega Duha **trinitarično pnevmatologijo (28)**.

Delo je Moltmann razdelil na tri dele: prvi nosi naslov »Izkustva Duha«, drugi »Življenje v Duhu« in tretji »Občestvo in oseba Duha«.

V prvem delu avtor najprej spregovori o življenjskih izkustvih kot izkustvih Boga. Z »izkustvom Duha mislim na zaznavanje Boga sredi življenjskih izkustev, ki nam zagotavljajo božjo bližino, prijateljstvo in ljubezen« (31). Ko Moltmann prikaže razsežnosti izkustva, predvsem sedanje poudarjanje subjektivnosti izkustva, predlaga, da odkrijemo transcendenco v vsakem izkustvu in ne le v izkustvu samega sebe; primeren izraz za to presežnost pa je imanentna transcendenca. »Izkustvo božjega Duha ni omejeno na samoizkustvo človeškega subjekta, temveč je bistveni in sestavni element tudi izkustva ti-ja (drugega), občestva in narave« (48). To, da moremo Boga prepoznati v vseh stvareh ter vse stvari v Bogu, izhaja iz razumevanja božjega Duha kot stvarjenjske moči in vira življenja. Izkusiti Boga v vseh stvareh predpostavlja v njih navzočo transcendenco, v končnih stvareh moremo prepoznati prvine neskončnega. Če je to, kar mi imenujemo »narava« v resnici »božje stvarstvo«, potem moramo priznati pravico stvarnika do svojih stvari, ter da jih na njemu lasten način izkuša - na način večne ljubezni. Prepoznati stvari v Bogu, pomeni v resnici videti jih v vseobsegajočem območju Boga samega. Izkustvo sveta je privzeto v izkustvo Boga. Čutimo namreč, da nas Bog čaka v vseh stvareh, ne da bi zašli v panteizem. Moltmann poudarja, da nauk o Bogu, ki vodi k cepitvi, ne more biti nauk o Bogu Stvarniku in zoževanje izkustva zgolj na samozavedanje, ni izkustvo Boga kot »ljubitelja življenja«. Zato se odloči za celostni nauk o Bogu Svetem Duhu, celostni z dveh vidikov: glede na celovitost človeka kot bitja iz duše in telesa, zavesti in podzavesti, kot osebe in družbenega bitja; ter glede na celovitost stvarjenjske povezanosti človeka z naravo in vsem ustvarjenim (prim. 51).

V drugem poglavju se Moltmann ukvarja z zgodovinskim izkustvom Duha. To je izkustvo Boga, do katerega pride človek na podlagi zgodovin-

skih dogodkov. Takšno izkustvo ima Izrael. Zato avtor najprej odkriva posebna izkustva božjega Duha v zgodovini božjega ljudstva. Če pa hočemo razumeti starozavezno besedo **ruah** in njega, ki ga ta beseda poimenuje, pravi Moltmann, da moramo pozabiti na besedo »duh«, ki jo uporabljamo na Zahodu. »Grška beseda pneuma, latinska beseda spiritus in germanska beseda Geist pomenijo vedno nasprotje snovi in telesa, ter izražajo nekaj nesnovnega« (53). Če govorimo v teh in njim sorodnih jezikih, potem mislimo izraziti z besedami »božji Duh« nekaj breztelesnega, nadčutnega in nadsvetnega. Če pa govorimo hebrejsko o ruah Jahve, potem povemo: Bog je vihar, moč v telesu in duši, v človeštvu in naravi: Duh je božja življenjska moč. Tako moremo ruah Jahve razumeti kot dejavno božjo navzočnost; ta transcendentalni ruah pa je kot življenjska moč imanenten vsemu živemu. Vendar pa ruah kot osebna navzočnost Boga in ruah kot imanentna življenjska moč v vsem živem še ne izčrpata vse vsebine besede ruah. Moremo jo razumeti tudi kot prostor in sicer prostor svobode, v katerem se more vse, kar je živo, v polnosti razviti.

Navzočnost Jahveta po svojem Duhu sredi izvoljenega ljudstva zavzema različne oblike. Vedno je ruah Jahve delujoči in resnični subjekt v zgodovini Izraela. V času nastajanja Izraela deluje božji Duh v karizmatičnih voditeljih, nato v kraljih, končno v prerokih, predvsem prvih, katerih se božji Duh dejansko polasti. Poleg tega korporativnega daru Duha Izraelu, ki deluje v njegovih predstavnikih, obstaja po izražanju psalmov tudi individualno, notranje izkustvo Duha (značilen primer je Ps 51).

Najbolj je čutilo starozavezno ljudstvo božjo bližino v **šehina**, v prebivanju Boga v njihovi sredi. In prav Duh je darovalec kot dar. On podarja samega sebe. Tako šehina izrazi prav tisto, kar je ruah Jahve: prihod in prebivanje Boga v prostoru in času, na določenem mestu in v določenem času. Šehina ni nobena božja lastnost, temveč navzočnost Boga samega. Toda ta navzočnost se razlikuje od božje večnosti. Če je šehina zemeljska, časovna in prostorska navzočnost Boga, potem je z Bogom istovetna in različna hkrati. Tako se zgodi »samorazlikovanje Boga«. Na temelju svojega »samorazlikovanja« se more Bog ponižati, biti s svojim ljudstvom ter se z njegovo usodo poistovetiti. »Eksil Izraela je tudi eksil Boga; trpljenje Izraela je tudi trpljenje Boga« (62). Šehina najbolje opredeli božje sočutje in »trpljenje« s svojim izvoljenim ljudstvom. Nauk o šehina veliko prispeva k globljemu pojmovanju osebnega značaja božjega Duha: Duh je več kot božja lastnost in več kot božji dar stvarem. Duh je navzočnost Boga v osebi, je božja **empatija**. Šehina govori o **občutljivosti** Boga: Duh prebiva sredi ljudstva, z njim sotrpi, se žalosti in se veseli skupaj z ljudstvom, Duh je v svojem prebivanju sredi tavajočega in trpečega stvarstva eno samo hrepenenje in gonilna sila k zedinjenju z Bogom in zdihuje po umiritvi v novem in popolnem stvarstvu. Šehina nam predstavlja tudi kenozo Duha. **Teopatija** Duha ni nikakršen antropomorfizem, ampak jo omogoča prav njegovo prebivanje sredi svojega stvarstva (prim. 64).

Z božjim Duhom so povezana tudi mesijanska pričakovanja. Nastanek mesijanskega upanja Izraela moremo razložiti z razočaranjem nad porušenjem svetega mesta Jeruzalema in božjega templja na Sionu. Razočaran je lahko samo nekdo, ki je upal: de-speratio predpostavlja speratio. Toda izkustvo Boga zgodovine vsebuje tudi pričakovanje za potomstvo in prihodnost; pričakovanje in upanje, ki se bo v mesijanskih časih

zagotovo izpolnilo. Vera Izraela je bila od začetka sem **vera na Bogu utemeljenega pričakovanja** (prim. 66). V teh pričakovanjih Boga moremo prepoznati temelj različnih obzorij mesijanskih in duhovnih (pnevmatoloških) upanj. Vsa upanja in pričakovanja so bila usmerjena v Mesija, ki bo poln božjega Duha, bo maziljen z Duhom, na njem bo Duh »počival« (prim. Iz 4,4; Zah 13,1; Iz 9; 11,2; 42,1; 61,1). Zato bo mogel Mesija vzpostaviti pravičnost in mir. V eksilski in poeksilski dobi so vsa božja dela pripisana delovanju Duha. Ruah Jahve ne prebiva več samo v templju, ampak sredi ljudstva in v njegovi zgodovini. Ezekiel in Jeremija poudarjata korporativno upanje na ponovno rojstvo Izraela iz božjega Duha. To na pretresljiv in nazoren način opiše Ezekiel v svojem videnju o mrtvaških kosteh (Ez 37). Ne samo posamezni predstavniki, temveč celotno ljudstvo bo oživljeno po Duhu in bo samo postalo nosilec Duha. Tako bo ljudstvo samo postalo v svojem zgodovinskem in vsakdanjem življenju »tempelj« božjega Duha in šehina (prebivališče) najvišjega. Ta prenos tempeljske teologije na ljudstvo ima za posledico dejstvo, da Bog prejme svoje »počivališče« in »prebiva« tam, kjer se izvršuje njegova volja in kjer so ljudje poslušni njegovi postavi (tora). To je povezano z »novim srcem« (Ezekiel) in »postavo, ki je zapisana v srcih« (Jeremija). Božji Duh »v nas« predstavlja šehina, navzočnost Duha, katero moremo izkusiti kot polnokrvno življenjskost, ki se upira okostenelosti, ki jo povzroča greh, njen polni izraz pa je smrt. Jeremija, predvsem pa Joel, pričakujeta mesijanske čase kot čase, ko ne bo božji Duh zaupan samo posebnim pooblaščenecem in predstavnikom ljudstva in po njihovem posredovanju izvoljenemu ljudstvu, ampak bo neposredno izlit na vse ljudstvo, kar lepo izrazi Joel 3,1. Izlitje božjega Duha bo imelo za posledico ponovno ožvitev vsega. Tako bo spoznanje Boga, ki ga bo uresničil Duh v mesijanski prihodnosti, **univerzalno**, saj ga bo deležno »vse meso« v širnem stvarstvu; bo **popolno**, prodrlo bo v globine srca; bo trajno, kar ponazarjata izraza »počivati« in »prebivati«; in **neposredno**, nič več posredovano zgolj preko razodetja in izročila, ampak v gledanju Boga in njegovega veličastva (prim. 70).

V tretjem poglavju spregovori Moltmann o trinitaričnem izkustvu Duha, kar pomeni, da se avtor »preseli« na novozavezno področje izkustva Duha, ki je v tesni povezavi z izkustvom Jezusa Kristusa. Novozavezna pričevanja pripovedujejo in oznanjajo življenje Jezusa iz Nazareta kot božjega Mesija. Pripovedujejo Kristusovo zgodovino kot zgodovino Duha v Kristusovem življenju, in oznanjajo to zgodovino kot zgodovino Kristusa v podarjanju Duha. Sinoptični evangeliji začenjajo s **pnevmatološko kristologijo** (Geist-Christologie); Pavel in Janez to predpostavljata, izpostavita pa **kristološko pnevmatologijo** (christologische Geistlehre) (71). Avtor poudarja, da življenje Jezusa iz Nazareta predpostavlja, tako časovno, kakor tudi teološko, delovanje božjega Duha. Duh je pravi subjekt, ki posreduje v odnosu Boga do Jezusa in v odnosu Jezusa do Boga. Duh napravi Jezusa za »božje kraljestvo v osebi«, saj v **moči** Duha izganja Jezus hudobne duhove in ozdravlja bolne; v moči Duha sprejema grešnike in prinaša ubogim božje kraljestvo. Božja življenjska moč torej ni bila posredovana Jezusu za lastno uveljavitev, ampak da jo posreduje bolnim, ubogim, grešnikom in umirajočim. Pomembno je tudi poročilo o Jezusovih skušnjavah, v katerih je bilo Jezusovo mesijansko kraljestvo postavljeno na preizkušnjo, hkrati pa natančno opredeljeno. To mesijansko kraljestvo ne pomeni obilje kruha za

lačne množice, ali osvoboditev Jeruzalema, niti vladanja z močjo. Torej ni nekakšna ekonomska, politična ali religiozna veličina, in v tem je pravzaprav že začrtana Jezusova pot v trpljenje. kajti nasprotno sile more samo pretrpeti (erleiden). Toda to je pot, po kateri ga Duh »vodi«. Na tej poti se Jezus tudi »uči« svojega mesijanskega poslanstva, kakor mu ga božji Duh določa. Sploh je iz sinoptikov razvidno, da se Duh združuje po šekinah z Jezusovo usodo, vendar pa ostaja drugi. Trpljenje mesijanskega božjega Sina je tudi trpljenje božjega Duha, vendar Duh ne »trpi« na enak način, kajti on je moč, v kateri more Jezus trpeti (Leidenskraft), hkrati pa tisto »neuničljivo življenje«, v moči katerega se Jezus daruje »za mnoge«. Če postane Duh Boga dokončno tudi Duh Jezusa Kristusa, potem je tudi Duh trpljenja in Duh Križanega. Torej smemo govoriti o »pneumatologiji križa«, **pneumatologia crucis**. »Resnično dejavni v Kristusovem trpljenju in smrti niso bili Rimljani, pa tudi ne smrt, temveč Kristus sam v moči božjega Duha, ki v njem deluje. V 'teologiji izročitve' postane Kristus po božjem Duhu subjekt lastnega trpljenja in lastne smrti« (76). Tako moremo v sotrpeljenju Duha z Jezusom v njegovem trpljenju prepoznati tudi Jezusovo prihodnost onkraj smrti, kajti Jezusovo trpljenje in vstajenje postaneta v pnevmatoloških metaforah porodne bolečine in rojstno veselje.

Jezus, ki se izroča vodstvu Svetega Duha, postane po vstajenju nosilec in darovalec Duha. Božji Duh torej ni samo tisti, ki Jezusa vodi k izročitvi v smrti na križu, temveč še bolj tisti, ki Jezusa izpelje iz smrti. Po 1 Kor 15,45 je Kristus, novi človek, postal »oživljajoči Duh«. Tako je nakazana najtesnejša povezanost med vstalim Jezusom in Svetim Duhom. Vstali Kristus živi iz večnega Duha in v njem, božji Duh življenja pa v njem in po njem deluje. To medsebojno prešinjaje (perihoreza) povzroča, da postane Kristus »oživljajoči Duh« in Duh postane »Duh Jezusa Kristusa«. »Ker je večni Duh 'auctor resurrectionis' Jezusa Kristusa, kakor pravilno poudarja Calvin, smemo pričakovati od njega tudi dar večnega življenja, obuditev mrtvih, prerodenje vsega živega in preustvarjenje vseh stvari, kakor v tretjem členu večine krščanskih veroizpovedi zgoščeno naštevamo« (80). Ker Duh spremlja Kristusa vse do njegovega konca, more tudi iz tega konca ustvariti nov začetek. Večni božji Duh postane na ta način »Kristusov Duh (Rim 8,9), »Duh Sina« (Gal 4,6) in »Duh vere« (2 Kor 4,13), tako da postane Kristus subjekt Duha: on pošilja Duha (Jn 16,7), on dahne Duha (Jn 20,22). Duh, katerega izkušajo učenci in občestvo prvih vernikov, je Duh Jezusa Kristusa. Je pa tudi Duh Očeta. Zato bomo njegovo mesto in poslanstvo mogli v polnosti odkriti šele v trinitaričnem izkustvu Boga.

Kakor v Izraelu, tako prebuja tudi v krščanstvu izkustvo božjega Duha nova, neslutena življenjska pričakovanja. Bolj ko okušamo v srcu in v občestvu navzočnost Duha, toliko bolj trdno postaja upanje na njegov vesoljni in dokončni prihod. Predvsem Pavel je razumel navzočnost Duha v eshatološkem smislu. Sedanje izkustvo Duha je »začetek« (aparhé) in »ara« (arrabbon) prihajajočega kraljestva slave (Rim 8,23; 2 Kor 1,22; 5,5; Ef 1,14). Ta napredujoča in prihodnja življenjska moč, s katero Duh prešinja vse stvarstvo, pa prebuja v nas nezadovoljstvo s sedanjim stanjem usužnjenosti in utesnjenosti: »Ko se približuje svoboda, povzročajo verige bolečino« (88). Moltmann pravi, da se na začetku vsakega izkustva božjega odrešenja dviga iz globočine krik: tako poznamo krik zatiranega izraelskega ljudstva v Egiptu (2 Mz 3,7); predvsem pa smrtni krik na križu na Golgoti (Mr

15,34). In Bog sliši krik globoke stiske, saj je Duh sam, ki vzdihuje v nas (prim. Rim 8,26). »Epikleza (klicanje) Svetega Duha se v krščanstvu nanaša na ta krik Duha v globini in ga mora sprejeti, kajti to je isti Duh, ki prešinja globine stvarstva in božje globine« (90). Drugače povedano: Duh v nas in stvarih vzdihuje po Duhu, ki prihaja od Boga.

Drugi del knjige nosi naslov »Življenje v Duhu« (Das Leben im Geist). V tem delu knjige, ki je razdeljen na sedem poglavij, obravnava Moltmann tisto, kar je bilo v stari protestantski dogmatiki imenovano »ordo salutis« ali tudi »odrešenjska pot«. In to tisto odrešenjsko dejavnost, ki je bila obdelana pod naslovom: »De gratia Spiritus Sancti applicatrice«. V četrtem poglavju, ki nosi naslov »Duh življenja« (Der Geist des Lebens), avtor opozarja, da delo Duha ni poduhovljenje, ampak oživljenje. Mi smo pa na žalost premaknili poudarek s stvariteljskega življenja, ki izvira iz Boga (Vitalität) na nekakšno poduhovljeno življenje v Bogu (Spiritualität). Moltmann poudarja, da je vsekakor bolj svetopisemski prvi pomen, saj je v stari zavezi božji Duh življenjska moč stvarstva in življenjski prostor, v katerem se to življenje more razviti, v novi zavezi pa je Sveti Duh življenjska moč vstajenja in je od velikonočnega dogodka dalje »bil razlit na vse človeštvo (meso)«, da bi ga oživil za večnost (96). Izraz življenjskost (Vitalität), katerega avtor predlaga kot bolj ustreznega za opis tega, kar Duh povzroča v človeku in stvarstvu, razume tudi kot ljubezen do življenja, in sicer na vseh področjih, tudi do še tako ogroženega. Taka ljubezen do življenja je v najvišji meri humana in nima nič opraviti s poznomeščanskimi idoli zdravja in s kultom človeka, ki prekipeva od telesne moči, in ga goji k uspehu usmerjena družba.

Avtor se nadalje sprašuje, kakšen pomen imata pri Pavlu »Duh« in »meso« (prim. 98-101). Najprej poudari, da je Pavel v svoji antropologiji apokaliptik in v svoji apokaliptiki antropolog. Izhaja namreč iz univerzalnega konflikta med prihajajočim časom (eonom) življenja in pravičnosti ter med minevajočim časom (eonom) greha in smrti, predstavi pa ga predvsem kot antropološki konflikt med »Duhom« in »mesom«. To pomeni, da »človek, ki zgreši Boga, izgubi izvir svojega življenja, dela proti zapovedi življenja in tako namesto življenja najde smrt« (99). Greh je porušeno zaupanje v Boga in to zaupanje se obrne k nečemu, kar ni Bog ter to napravi za božanstvo. Za Pavla pomeni »meso« (sarx) področje ustvarjenega sveta, vse, kar je končnega, krhkega in minljivega; pomeni območje minljivega časa: življenje v »mesu« je v nasprotju z življenjem v »duhu«. Življenje v mesu je zgrešeno življenje, medtem ko je življenje v duhu resnično življenje, življenje iz božjega življenjskega vira, ki vodi k vstajenju. In slednjič: ko govori Pavel o »mesu«, misli s tem na območje greha, krivice in smrti. Boj med »Duhom« in »mesom« v človeku ni nič drugega kot antropološki vrh univerzalne apokaliptike, po kateri bo ta »svet prešel«, ker je prenovitev vseh stvari že začela s Kristusovim vstajenjem od mrtvih. »Zato ne bo človeštvo rešeno iz sveta, ampak s svetom. Krščansko izkustvo Duha nas ne odtrga svetu. Bolj ko upamo za svet, tem globlja bo naša solidarnost z njegovim življenjem in vzdihovanjem« (101). Kolikor pa se je krščanstvo izneverilo svojim judovskim koreninam in privzelo helenistične in rimske izrazne oblike, je izgubilo svoje eshatološko upanje. Na mesto božje prihodnosti nastopi božja večnost, na mesto prihajajočega božjega kraljestva nebesa, na mesto Duha kot »vira življenja« Duh, ki rešuje dušo ječe telesa,

na mesto vstajenja mesa nesmrtnost duše, na mesto prenovitve tega sveta hrepenenje po drugem svetu. Ta dualizem: telo - duša je še dandanes navzoč in zapostavlja ali pa celo odstranjuje resnični konflikt med nagibom smrti in življenjskim nagibom. Avtor vidi to še posebej izraženo v zahodni duhovnosti in mistiki (predvsem srednjeveški), katere teološke in antropološke temelje vidi pri Avguštinu. »Osredotočenje njegove teologije na 'Boga in dušo' je privedlo do zavračanja telesa in narave, in dajanja prednosti notranjemu, neposrednemu samoizkustvu kot izkustvu Boga in k zanemarjanju čutnih, socialnih in naravnih izkustev« (103). Človek najde transcendentnost v lastni duši!

Avtor predlaga »novo« duhovnost, ki bo prežeta z vitalnostjo (življenjskostjo), ki bo življenje zoper smrt. »Od telesa odtrgana in od skupnosti osamljena duša posameznika se mora najprej utelesiti in socializirati, če hoče tako spoznati Boga, kakor Bog njo spoznava. Ne obstaja mistika duše brez mistike občestva. Šele duhovnost telesa in duhovnost občestva uresničuje tisto, kar so cerkveni očetje z močnim poudarkom in vedno znova skušali izraziti proti platonizmu izobraženih in gnosticizmu ljudstva: Pričakovanje 'vstajenja mesa'« (106). Duh Očeta in Sina je božja življenjska moč novega stvarjenja vseh stvari in prerojenja vsega živega. Duh torej ne trga duše proč od telesa, ampak zemeljskega in telesnega človeka usposablja in pripravlja za novo življenje. Ko avtor išče temelje takšne duhovnosti, jo odkrije (in v delu se vedno znova nanjo sklicuje) v judovski **soboti**. Tako sobota, kakor tudi sobotno leto sta biblična temelja za **duhovnost telesa** in za **duhovnost zemlje** (prim. 108-109). Končno poudarja Moltmann, da je življenje v božjem Duhu življenje proti smrti in ne proti telesu. Za telo pomeni osvoboditev in poveličanje.

Peto poglavje, ki nosi naslov »**Die Befreiung zum Leben**«, se ukvarja prav z osvobajajočo vlogo Svetega Duha. Prvo izkustvo, ki ga ima človeštvo z Bogom, je po pričevanju Svetega pisma, izkustvo neizmerne osvoboditve za življenje. Tako sta za Izrael izkustvo Boga in izkustvo osvoboditve dve strani enega in istega dogodka. Bog, ki je Gospod, je hkrati osvoboditelj in njegovo gospostvo je osvobajajoče. Prav tako velja za Novo zavezo, da izkuša Boga, ki se razodeva v Jezusu, kot tistega, ki osvobaja od bolezni in obsedenosti od hudega duha, od socialnega zapostavljanja in ponižanja, od brezbožnih sil tega sveta in kakor pravi apostol Pavel: osvobaja od greha in moči smrti (prim. Rim 7 in 8). Največje dejanje božje osvobajajoče moči pa se je zgodilo na Kristusu samem, ko Bog obudi Jezusa od mrtvih (prim. Rim 10,9-10). Kristusova zgodovina in zgodovina Duha sta torej nadaljevanje zgodovine Jahveja v Izraelu. »Bog Abrahama, Izaka in Jakoba« je istoveten z »Očetom Jezusa Kristusa« in njegova moč se razodeva v obuditvi Jezusa od mrtvih. Kot »božji Duh« »odpira« Sveti Duh vrata tam, kjer so bila prej zaprta; kot »Kristusov Duh« deluje po besedi evangelija v nas in prebuja nove moči. To je torej eden in isti Duh, ki osvobaja človeka za neslutene možnosti. Moderni človek pa postavlja čudno alternativo: Bog ali svoboda. Moltmann se na straneh 117 do 121 sooči s takšnimi pogledi »svobode brez Boga«. Tu opozori predvsem na revolucionarni princip svobode, kjer vrednost osebe ne izhaja iz rojstva, ampak iz storilnosti ali dela. Na str. 121-126 pa predstavi južnoameriško teologijo osvoboditve kot prvi prepričljivi osnutek biblično zasnovane vere v Boga in želje po svobodi. Nato avtor spomni na tri razsežnosti krščanskega izkustva božjega Duha kot

tistega, ki osvobaja za življenje: te razsežnosti so osvobajajoča vera, osvobajajoča ljubezen in osvobajajoče upanje. Tako, da more na koncu skleniti z ugotovitvijo, da je izkustvo svobode izkustvo Boga (prim. 133). Prav po veri se odprejo v človeku božje neustvarjene stvariteljske moči. »Verovati zato pomeni: z Bogom in v njegovem Duhu postati ustvarjalni« (128). Po veri pravzaprav postajamo subjekt in nosilci lastne svobode. Svobode pa ne moremo živeti brez drugih ali proti njim. Torej ne svoboda pred drugimi, ampak svoboda skupaj z drugimi. To pa nam omogoča samo ljubezen, ki vzpostavlja »svobodo kot skupnost« ali »komunikativno svobodo« (131). Svoboda kot gospodovanje uničuje življenje, svoboda kot ljubeče občestvo pa ga vzpostavlja. Svoboda, ki jo opredeljuje vera, pa vodi še preko svobode kot občestva, saj smo opredelili verovanje kristjanov kot upanje, ki je po svojem bistvu vstajenjsko. »Svoboda v luči tega upanja je stvarjenjsko prizadevanje, sla po tem, kar je možno« (132). In tako zatrjuje Moltmann, da je svoboden tisti, ki presega sedanost v smeri prihodnosti. Prihodnost je nekakšen odprt prostor (Freiraum) za ustvarjalno svobodo. Tako moremo izkušati svobodo kot suverenost, kot občestvo (medsebojno naravnost) in kot stvariteljsko pričakovanje. Te tri razsežnosti svobode odpirajo prav vera, ljubezen in upanje. Po njih postajamo v naših odnosih podobni Bogu, ki osvobaja, združuje in prihaja.

Šesto poglavje nosi naslov »Opravičenje življenja« (Die Rechtfertigung des Lebens) in pomeni soočenje z naukom reformatorjev o opravičenju ter nekakšno dopolnitev. Moltmann namreč ugotavlja, da »si nauk o opravičenju grešnikov in današnja teologija osvoboditve zatiranih nista nujno nasprotna, temveč se moreta medsebojno popravljati in oplajati« (142). Bog pa ne le da opravičuje človeka, ampak ga tudi napravlja pravičnega tako, da se daruje zanj. To pride najbolj do izraza v Kristusovi nadomestni daritvi za grešnike. Na ta način postane Bog solidaren z vsem človeštvom. »Kristusovo trpljenje na križu je v spravno božje trpljenje spremenjen greh ljudi« (149). V tej božji spravi za greh se razodeva božja bolečina, katero smemo razumeti samo v božji zvestobi do svojih stvari in kot razkritje njegove neuničljive ljubezni. Bog sam se daje za nas v spravo za naše grehe. Moltmann zatrjuje, da »se v Kristusovem namestništvu razodeva nič manj kot nadomestništvo Boga. V trpljenju in smrti Kristusa 'za nas' postane jasno, da je 'Bog za nas'« (150; prim. Rim 8,31-39). Toda moč božjega namestništva je moč ljubezni, s katero Oče, Sin in Sveti Duh bivajo »drug za drugega«. Toda ostali bi na pol poti, če bi ostali samo pri Kristusovem nadomestnem trpljenju in smrti; Kristus »nas zastopa« tudi kot vstali in povišani. Toda o tej razsežnosti spregovori Moltmann nekako mimogrede (prim. 151).

Kaj pa pomeni božja pravičnost za opravičenje struktur, katere imenuje avtor v delu »Der gekreuzigte Gott« »hudičeve kroge« (Teufelskreise)? Te strukture ustvarja človek, s tem pa je povezana tudi resničnost, da strukture pogojujejo človeka. Bog opravičenja zato vzpostavlja tiste strukture, v katerih je mogoč skupni mir, ki hkrati pomeni resnično življenje. Ta mir se imenuje šalom (prim. 155). Pravičnost, ki iz tega izhaja, ni zgolj pravica do dobrih (suum cuique) in do osebnega priznanja ter dostojanstva, ampak predvsem - in v tem je najvišja oblika pravičnosti - pravica do usmiljenja, s katerim se brezpravnim vrne pravica, pravica, ki jo izvršuje Bog do ubogih in vdov, ter prav tako odločno zahteva njeno izvrševanje od nas. Tukaj pride

najbolj do izraza »prednostna odločitev za uboge«. Temelj vsakega trdnega človeškega prav(ič)nega reda ni samo priznanje človeškega dostojanstva, ampak tudi vzpostavljanje in varovanje pravic ubogih, nemočnih in bolnih.

Moltmann pripisuje Svetemu Duhu pri tem deju opravičenja dvojno vlogo: V negativnem smislu je Sveti Duh pravičnosti, ki je navzoč v bolečini brezpravnih in v vzbujanju slabe vesti pri tistih, ki povzročajo krivico, je torej tisti, ki v nekem smislu »destabilizira« človeške krivične sisteme ter povzroča njihov propad. V pozitivnem smislu pa je božji Duh Kristusova navzočnost v žrtvah nasilja, je pravna moč Kristusovega nadomestništva za krivce. Občestvo Svetega Duha je božja ljubezen, ki vzdržuje človeško skupnost ter je hkrati pravo nasprotje te skupnosti. To poglavje sklene avtor z ugotovitvijo, da je »Sveti Duh božja pravičnost, ki ustvarja pravico, opravičuje in pravico vzpostavlja« (157). V njem postane življenje zopet vredno življenja in ga ljudje na novo vzljubijo.

Sedmo poglavje je bistvena dopolnitev prejšnjemu, kolikor pomeni pozitivno stran opravičenja in njegov učinek, ki je prerojenje. Naslov poglavja »**Die Wiedergeburt zum Leben**« (Prerojenje za življenje) to tudi napoveduje, saj prerojenje **dopolni** opravičenje. Avtor sam tudi pravi, da želi v tem poglavju odkrivati izkustva Duha, ki jih moremo označiti kot »prerojenje«, ter odkrivati samoizkustvo človeka v tem izkustvu Duha in božja izkustva Duha v tem človekovem samoizkustvu (158). Prerojenje nas namreč usmerja v prihodnost in ne ostaja v preteklosti, kar bi mogli razumeti pod izrazom »odpuščanje grehov« ali »opravičenje brezpravnih«. Odpuščanje grehov je torej dej, ki je obrnjen v preteklost, prerojenje pa je v prihodnost usmerjen dej, je ponovno rojstvo življenja, je prebujenje ljubezni, je prebuditev živega upanja. Da bi evangeličanski nauk o opravičenju bolje upošteval tudi vidik prerojenja, predlaga Moltmann poglobitev nekaterih vidikov: bolje mora izraziti odrešenjski pomen Kristusove smrti **in vstajenja**; bolj upoštevati tudi pnevmatološko razsežnost kot **izkustvo Duha**; usmerjena mora biti predvsem **eshatološko** (prim. 163). Prerojenje namreč ponavzočuje Kristusovo vstajenje in odpira novo življenje. V tej luči je mesto pnevmatologije med kristologijo, ki jo predpostavlja, in med eshatologijo, na katero je naravnana ali usmerjena. Če Kristusov odrešenjski dogodek imenujemo opravičenje, potem ga opišemo kot Kristusovo delovanje; če ga imenujemo prerojenje, potem smo ga opisali kot delovanje Svetega Duha. Za polno razumevanje dogodka sta potrebna oba vidika. »Biti v Kristusu« in »živeti iz Duha« pomeni isto, vendar gledano iz dveh različnih smeri (prim. 167).

Človek izkuša v tem prerojenju prekipevajoče **veselje in mlr**. Sicer ni potrebno naštevati vseh učinkov Svetega Duha v prerojenem človeku, dovolj je, da se spomnimo samo tistih, ki jih našteva Pavel v Gal 5,22. Izkustva Svetega Duha v prerojenju so izkustva neizmerne globine, saj je v njej Bog sam navzoč. V notranjosti naših src moremo torej odkriti transcendentno globino. To je torej novo izkustvo, ki ga ima človek s svojim življenjem. V prerojenju pa moremo izkušati Duha kot »Mater življenja«. »Če novo življenje **v Duhu** izkušamo in živimo, potem Duh ni predmet izkustva, temveč njegov posrednik in prostor« (171). Da Moltmann opraviči in razvije to materinsko vlogo Svetega Duha, poseže nazaj v čas prvega krščanstva, in sicer v Sirijo, kjer je bila ta podoba Svetega Duha kot Matere domača. Podobi ponovnega ali novega rojstva je blizu podoba rojevajočega Boga.

Tukaj namreč ne govorimo o Bogu kot »osvobajajočem Gospodu«, ampak kot »viru življenja«. Ta materinski vidik je potreben tudi zato, pravi Moltmann, da »razbremenimo« Boga njegove patriarhalne podobe in tako omogočimo tudi Cerkvi, da se znebi njene patriarhalne in hierarhične prevlade (prim. 174).

Sveti Duh pa ni samo tisti, ki posreduje življenje, ampak ga tudi ozdravlja in posvečuje. Božji Duh je dejavno in oživljajoče polje življenja, je naše življenjsko okolje. To misel skuša Moltmann razviti v osmem poglavju, ki nosi naslov »**Die Heiligung des Lebens**« (Posveče/va/nje življenja). Kaj to pomeni za nas? Pomeni ponovno odkritje svetosti življenja in skrivnosti stvarstva, ki sta sad božje svetosti in skrivnosti; hkrati pa obrambo pred napačnim odnosom do življenja, pred razvrednotenjem narave in uničenjem sveta. »Ker življenje prihaja od Boga in Bogu pripada, mora biti posvečeno po tistih, ki v Boga verujejo. Ker zemlja ni 'narava brez gospodarja', temveč stvarstvo, ki od Boga prihaja in ga Bog ljubi, ga moramo kot takšnega sprejeti in z njim spoštljivo ravnati. 'Posvečenje danes' pomeni same sebe zopet integrirati v mrežo življenja, iz katere je moderna družba iztrgala človeka in ga vedno znova trga« (186). Posvečenje pa ima samo en izvor, in to je sveti Bog. Ljudje ga torej moremo sprejeti kot božji dar, ki pa postane s tem trenutkom tudi naša naloga. Kajti kar je Bog enkrat za vselej proglasil za sveto, to mora človek kot sveto spoštovati in ohranjati (npr. sabat, ljudstvo, stvarstvo).

In kakšno je sveto življenje? Moltmann pravi: »Sveto življenje je tisto, ki je ponovno postalo celovito, nepoškodovano in zdravo« (190). Če je to, kar Bog ustvarja in ljubi sveto, potem je že življenje samo sveto, in ko ga z ljubeznijo in radostjo živimo, ga že posvečujemo. Sveti Duh je »vir življenja« (Jn 4,14; Ps 36,10), kjer prebiva Duh, tam »teče« voda življenja, Sveti Duh je luč, ki prinaša stvarstvu življenjsko svetlobo. Izvir, voda, luč so samo nekatere podobe, ki govorijo o Svetem Duhu kot življenjski moči in življenjskem območju. Duh se imenuje »Sveti Duh« zato, ker življenje posvečuje. V preteklosti so to izkustvo delili, in sicer tako, da so izkustvo Duha na naravni ravni življenja opisali kot **spiritus vivificans**; v nadnaravnih izkustvih vere pa kot **spiritus sanctificans** (prim. 192). Kolikor je ta delitev do neke mere upravičena, pa je lahko tudi dvorezna in nevarna. Tudi duhovnost je v celostnem smislu nova življenjskost (Vitalität); ne nekakšna religiozno-moralna omejitev življenja, ampak novo veselje do življenja v božjem prijateljstvu.

»Življenje je vedno konkretno in nikoli splošno... Življenje je povsod obdarjeno. Ne obstaja življenje, ki ne bi bilo obdarjeno« zato je tudi vsak kristjan »karizmatik«, pa čeprav mnogi teh karizem ne udeležijo (194). O teh konkretnih in darovanih življenjskih silah, ki jih imenujemo karizme, govori poglavje »**Die charismatischen Kräfte des Lebens**« (Karizmatične sile življenja). Avtor se ustavi predvsem pri Pavlovem pojmovanju karizem (1 Kor 7 in 1 Kor 12). Ne zgolj posebni verski pojavi, temveč celotno telesno in družbeno življenje postane za vernika karizmatično izkustvo. Karizmatično je celotno življenje in vsako življenje v veri, kajti Duh je izlit na »vse človeštvo (meso)«, da bi mu podelil življenje. Moltmann na temelju Pavlovega učenja govori o vsakdanjih ali preprostih karizmah in o posebnih karizmah. Te zadnje so predvsem darovi in naloge v službi graditve krščanskega občestva. Za Pavla je namreč občestvo kraj razodetja Duha.

Te karizme avtor zbere v tri skupine: kerigmatične, diakonske in vodstvene, katere imenuje »kibernetične« (prim. 197). Za krščansko občestvo velja po Pavlovem nauku o karizmah edinost samo v množtvu, in ne v poenotenju. Samo množstvo omogoči živo edinost. Samo edinost v različnosti napravlja občestvo za »vabečo Cerkev« v tej uniformirani družbi. Avtor spregovori še o daru govornega jezika (198-200), o ozdravljanju bolnikov (202-205), sveža pa je njegova predstavitev karizme prizadetega življenja (205- 207). Navajeni smo govoriti o karizmah kot moči in uspehu, vendar je že Pavel izkusil »božjo moč« tudi v svoji slabosti (prim. 2 Kor 12,9). To »Kristusovo trpljenje«, katerega je Pavel izkusil na lastni koži, sprejema kot potrditev njegovega apostolata in posebne karizme (2 Kor 13,4). Moltmann tako sklepa: »Vsaka prizadetost (Behinderung) je tudi obdaritev« (206). Zato vsako občestvo ali družba, ki zavrača prizadete in jih ne zna sprejemati kot enakopravne člane družbe ali občestva, je sama prizadeta: »Družba brez prizadetih je sama pohabljen in pohabljača družba« (207). Krščansko občestvo je vseskozi diakonsko občestvo, kjer svojo diakonsko službo izvršujejo tako zdravi kot tudi bolni.

Vir energije, ki se udejanja v karizmah in po njih, je Sveti Duh. V karizmah izkušamo namreč božjega Duha kot oživljajočo ali dinamično moč. To so že od nekdaj opisovali kot »pritekanje«, »izlivanje« in »prežarjanje«. Torej je Sveti Duh »vir življenja«, »izvir« moči in »vir luči«. Darovi Duha niso nikakršni »proizvodi« Duha, saj se po njih on sam podarja. Po Duhu, ki je »razlit« na vse človeštvo, postane vse meso duhovno; po božji ljubezni, ki je po Svetem Duhu »izlita« v naša srca, je Bog sam v nas in mi v Bogu. V Svetem Duhu postane večni Bog deležen našega minljivega življenja in mi prejmemo delež pri večnem božjem življenju. »V Duhu« izkusimo ljubezen, ki nas povezuje, in svobodo, ki nas pooseblja, torej podružbljajočo in poosebljajočo moč (prim. 209). Tako začne življenje, ki je prežarjeno z darovi Svetega Duha, samo izžarevati (kaj drugega so hotele izraziti avreole na glavah svetnikov kot prav to moč?!).

Poglavje, ki nosi naslov »**Theologie der mystischen Erfahrung**« (Teologija mističnega izkustva) poda drugačen pristop k vprašanju Svetega Duha. Mistična teologija je namreč »modrost izkustva« in ne »modrost nauka« (Luter). Zato govori mistična teologija vedno o poti, o potovanju, o prehodu v neizrekljivo izkustvo Boga, katerega ne moremo posredovati drugim. Zato je tudi tisto, kar mistiki opisujejo, v resnici ljubezenska zgodba, ki se odvija med človekom in Bogom. Moltmann v tem poglavju spregovori o odnosu med dejavnostjo in meditacijo (212-215), med meditacijo in kontemplacijo (215- 218), med kontemplacijo in mistiko (219-221). Nekakšen povzetek vseh teh vidikov poda na str. 221: »**Akcija** nas je pripeljala do **meditacije**. **Meditacija** Kristusove zgodovine za nas, nas je privedla h **kontemplaciji** njegove navzočnosti v Duhu v nas samih in k prenovi naše lastne bogopodobnosti. Pot od kontemplacije do **mističnega trenutka** pripelje, kot je pri Eckhartu razvidno, k odpravi bogopodobnosti zaradi Boga in končno do odprave Boga zaradi Boga samega: končno je duša doma, je ljubezen povečana, se konča sla v neizmerni radosti, končno nastopi neizrekljivo pobožanstvenje, katero je prva Cerkev imenovala **theosis**«. Seveda moramo izraziti in trditve, kot: »ločenost od Boga«, »zapustiti Boga zaradi njega samega«, »mistični ateizem« in podobne, razumeti in sprejeti v njihovem kontekstu mistične govornice. Nato spregovori še o odnosu med mistiko in

mučeništvom (martirium) (221-225). To je pot, po kateri vodi Sveti Duh človeka v vse večje božje globline.

Glede odnosa med mistiko in mučeništvom pravi Moltmann, da je »kraj mističnega izkustva dejansko celica - jetniška celica (Gefängniszelle)« (222) in mistiki izkušajo svoje združenje s Kristusom kot **conformitas crucis**. V »ječi« najde duša mistično zedinjenje (unio mystica). Zato nadaljuje Moltmann, da mistika in hoja za Kristusom spadata skupaj in sta za Cerkev življenjskega pomena. Apostoli so bili tudi mučenci: iz njihovega oznanila in iz njihovega mučeništva je bila Cerkev priklicana v življenje. Trpljenje apostolov pa ni zgolj trpljenje za Kristusa, temveč je trpljenje s Kristusom. Kajti samo kdor svoje trpljenje sprejme in ga ne zavrača, kaže moč upanja. Avtor pritrdi besedam Erika Petersona: »Apostolska Cerkev, ki je zidana na temelju apostolov, kateri so bili mučenci, je vedno tudi trpeča Cerkev, je Cerkev mučencev« (223). Ne smemo pa se ozirati samo na posebne poti mistike in mučeništva, ampak moramo biti pozorni tudi na **vsakdanje življenje** v svetu, ki pozna svojo nevpadljivo mistiko in svoje tiho mučeništvo. Poleg izrednih doživetij mistikov in mučencev obstaja tudi **meditatio crucis in passione mundi** (meditacija križa v trpljenju sveta), katerega so mnogi deležni, ne da bi za to vedeli. To bogato razmišljanje sklene avtor s trditvijo, da je po vsej priliki mistika vsakdanjega življenja najgloblja mistika ter sprejetje krhkosti lastnega življenja resnična poniznost (224).

Na koncu tega poglavja se vpraša avtor še o mestu sveta v mističnem izkustvu, kajti vedno znova se mistikom očita zavračanje sveta in telesa. Toda vedno znova odkrivamo pri njih nekakšno panenteistično gledanje sveta v Bogu in Boga v svetu. Toda gledanje »sveta v Bogu« bi bilo brez Kristusovega križa čista iluzija. V gospostvu Križanega najdejo živi in mrtvi svoj dostop do večnega občestva. Torej: Pod križem postane upravičeno gledanje Boga v vseh stvareh in vseh stvari v Bogu (227). Mnoga gledanja mistikov je izrazil pesnik in menih Ernesto Cardenal, kateremu je narava »zaznavna, materializirana božja ljubezen«, »odsev božje lepote« in »ljubezensko pismo, ki je naslovljeno na nas« (225). In Sveti Duh je oživljajoči Duh, ki »napolnjuje« stvarstvo z večnim življenjem, ko »prihaja« nad vse in v njih »prebiva«.

Naslov tretjega in zadnjega dela je: **Gemeinschaft und Person des Geistes** (Občestvo in oseba Duha). V dveh poglavjih obravnava avtor vprašanje občestva, ki ga Sveti Duh ustvarja (enajsto poglavje) in končno vprašanje Svetega Duha kot osebe (dvanajsto poglavje). Najprej Moltmann ugotavlja, da je izkustvo Duha izkustvo občestva, in to ne kakršnegakoli, ampak trinitarnega. Star liturgični pozdrav pripisuje to vlogo ustvarjanja občestva, koinonije prav Svetemu Duhu: »Občestvo Svetega Duha z vami vsemi« (2 Kor 13,13). Sám Sveti Duh stopi v občestvo z verniki ter jih privzame v občestvo s seboj. Njegovo najgloblje bistvo je prav uresničevanje občestva. Sveti Duh pa ne vzpostavlja samo občestva z njim, saj on sam prihaja iz občestva z Očetom in Sinom, zato tudi med verniki uresničuje **trinitarično občestvo**: »Troedini Bog je v edinosti Očeta, Sina in Svetega Duha odprto in vabeče občestvo, v katerem je prostora za vse stvarstvo« (231). Občestvo Svetega Duha »z vami« (2 Kor 13,13) odgovarja občestvu Svetega Duha z Očetom in Sinom. Tako moramo razumeti »občestvo Svetega Duha« kot **osebno občestvo** v trinitarnem smislu in

ne kot skupnost bistva v unitaričnem pomenu. Tako izkustvo osebnega občestva je pravzaprav življenjsko izkustvo, saj vse življenje obstaja iz medsebojne izmenjave življenjskih sredstev in energij in iz udeležnosti pri življenju drugih. Zato ima trinitarični pojem občestva od vsega začetka pred očmi mnogovrstnost v edinosti. Iz tega sledi, da poenotenje zoži občestvo na najmanjši skupni imenovalc; resnično občestvo pa odpre možnosti posameznika v še večjo mnogovrstnost. Edinost v mnogovrstnosti in mnogovrstnost v edinosti, to je trinitarično občestvo, ki ga vzpostavlja Sveti Duh (233). V tem občestvu je prav tako pomembno izkustvo samega sebe (Selbsterfahrung) kot izkustvo drugega in družbe (Sozialerfahrung). Obe izkustvi sta torej dve strani istega izkustva življenja, v katerem izkušamo druge in sami sebe. Trinitarično občestvo Svetega Duha je polno privzetje stvari v mrežo odnosov med Očetom, Sinom in Svetim Duhom (prim. 234). Temu pristopu je nasproten unitaristični pristop z vsemi negativnimi posledicami v praksi, predvsem glede pojmovanja Cerkve. Zato Moltmann pripominja, da je resnična edinost Cerkve trinitarična perihoretična edinost, in ne kolektivna zavest, ki zatira individualnost osebe, niti individualna zavest, ki zanemarija občestvo (237). To teženje k občestvu in združevalno moč odkrivamo že v stvarstvu in govorimo o občestvu stvarstva (Schöpfungsgemeinschaft), prav posebno mesto tega občestvenega delovanja Svetega Duha pa je Cerkev, krščansko občestvo. Govorimo o Cerkvi v občestvu božjega Duha in tako opozarjamo, da to občestvo, ki ga vzpostavlja Duh med ljudmi, presega same okvire Cerkve. Tako Sveti Duh ni vezan na Cerkev. Svetemu Duhu ni toliko za Cerkev samo, ampak za božje kraljestvo, za prerojenje življenja in preustvarjenje vseh stvari. Cerkev ima do Svetega Duha epikletični odnos, ki je v neprenehnem klicanju Duha in brezpogojnem odpiranju za njegovo delovanje. Božji Duh pa je v tesnem odnosu do božje besede (evangelija) in Besede. Prav Kristusovo zemeljsko življenje, telesna smrt in »poveličano telo« vstalega Kristusa je tisto, iz česar izžareva Duh in po njegovem prežarjanju postane poveličan tudi zemeljski svet in »vse meso«. »V Kristusovem vstajenju spoznamo, zakaj je bil svet ustvarjen, in v izkustvu od Boga ustvarjene telesnosti ter občestvenosti se zavemo, zakaj je Kristus vstal« (246). V medsebojnih odnosih med Kristusom in Duhom je več težišč in naravnjav. Tako je npr. cilj Kristusove zgodovine prihod in »izlitje Duha na vse človeštvo«; cilj zgodovine Duha pa je eshatološka prenovitev vseh stvari v večni slavi. Troedini Bog ustvarja in razvija njemu odgovarjajočo edinost vseh stvari z njim in med seboj. Moltmann poudarja, da v službi takšne edinosti Sveti Duh ustvarja originale in nikakršnih ponaredkov ali imitacij. Zato je v Cerkvi prepovedan tako prisilni uniformizem kakor tudi pluralizem brez kakršnih koli odnosov.

Moltmann obravnava po teh temeljnih ugotovitvah različne oblike občestva, v čigar službi je Cerkev Svetega Duha. Spregovori o občestvu generacij, o občestvu mož in žena, o iniciativnih skupinah, o skupinah samopomoči, o različnih stopnjah ali oblikah cerkvenega življenja. Njegovo spoznanje je, da nič ustvarjenega in človeškega ni nepomembnega, ampak da je vse privzeto v to duhovno razmerje do Boga. To dejstvo še posebej predstavi pod naslovom »**Govorica telesa in skupno izkustvo Boga**« (276-280). »Vtis, izkustvo in izraz so medsebojno povezani in se morejo medsebojno poglobljati. Izkustva Boga ne smemo omejiti zgolj na uveljavljene izrazne oblike. Boga izkušamo s celotnim življenjem in moremo vse živ-

ljenjske izrazne oblike uporabiti za izraz izkustva Boga. Če je Bog oživljajoči Duh, ljubezen, potem se nahajajo človekova izkustva ljubezni v odprtem prostoru tega izkustva Boga in postanejo po teh izkustvih še bolj intenzivna« (280). Enajsto poglavje lahko imenujemo nekakšno pnevmatološko pastoralko, saj na straneh od 231 do 280 najdemo veliko praktičnih spodbud za »občestveno življenje po Duhu«.

Šele v zadnjem poglavju: *Die Personalität des Geistes*, spregovori Moltmann izrecno o Svetem Duhu kot osebi. Takoj poudari, da je pravilno razumetje osebnosti Svetega Duha najtežji problem v pnevmatologiji (prim. 281), s katerim so se ukvarjali mnogi veliki cerkveni očetje in teologi. Moltmann se odloči za svojo pot, brez kakršnegakoli že vnaprej izdelanega pojma o osebi. K temu vprašanju pristopi z dveh strani: s pomočjo proučevanja metafor, s katerimi so opisana izkustva Duha, in s pomočjo ponovnega premisleka njegovih (Svetega Duha) trinitaričnih odnosov od vsega začetka vse do eshatološke izpolnitve. »Izhajamo iz tega, kar Duh **deluje**, ter to povezujemo s tistim, kar Sveti Duh v svojem temeljnem odnosu do Očeta in Sina je« (282). Prisposodbe Moltmann razdeli na osebnostne (Duh kot Gospod, kot mati, kot sodnik); na oblikovalne (formativne) (Duh kot moč, prostor, podoba /Gestalt/); na metafore, ki izražajo gibanje (Bewegungsmetaphern), te so (Duh kot vihar, kot ogenj in kot ljubezen); ter na mistične metafore (Duh kot vir luči, kot voda in kot rodovitnost). Te prisposodbe so predvsem v službi spoznavanja načina delovanja Duha, torej v službi vprašanja, kdo je Sveti Duh. Na temelju tega spoznanja definicija, kot je npr. Boecijeva (naturae rationalis individua substantia), vsekakor ne ustreza osebi Svetega Duha. Kajti za osebo Svetega Duha ni značilno to, da je nedeljiva, temveč to, da sama sebe podeljuje; Duh ni nikakršna »samostat« (substancija) brez vsakih odnosov, temveč je občestveno bitje, ki je sposobno odnosov in dejansko bogato z njimi; Duh ne predstavlja samo umne narave, temveč večno božje življenje in je vir vsega ustvarjenega življenja. Po vsem tem, pravi Moltmann, smemo tvegati naslednjo opredelitev (definicijo) osebe Svetega Duha: »Oseba Svetega Duha je ljubeča, samo sebe podarjajoča, na različne načine priobčujoča se navzočnost večnega življenja troedinega Boga« (302). Po tej oikonomski opredelitvi Moltmann spregovori še o imanentni razsežnosti Svetega Duha. Bistvo Svetega Duha namreč prav razumemo šele v njegovih odnosih do oseb Svete Trojice, s katerimi je sobistven. Najprej se avtor sooči z različnimi » modeli« Svete Trojice, katere ne postavi drugega proti drugemu, ampak jih pojmuje kot dopolnjujoče se (komplementarne) pristope k vprašanju Svete Trojice. Znotraj teh modelov je pač dobro razvidno tudi mesto Svetega Duha. Tako predstavi Moltmann **monarhični** koncept Svete Trojice, **zgodovinski**, **evharistični** in končno **doksološki**. Ustavimo se nekoliko pri tem zadnjem vidiku, o katerem pravi avtor, da prejšnjih ne odpravlja, temveč jih dopolnjuje in povzema (prim. 320).

Carigrjski koncil je glede Svetega Duha zatrdil, da ga z Očetom in Sinom molimo in slavimo. Kdor pa je »skupaj« z drugimi »enako« čaščen, ne more biti drugim podrejen, ampak jim je enak. Trinitarična doksologija je torej »Sitz im Leben« (pravšnji prostor) za pravilno razumevanje imanentne Trojice. V tej trinitarični doksologiji (slavljenju) doseže zgodovina odrešenja svoj cilj, ta pa je že kot predujem dosegljiv v liturgičnem slavju. In to v trenutku, ko ne častimo Boga kot tistega, ki je tu »za nas«, ampak zaradi

njega samega. Zahvaljevanje se spremeni v slavnostno pesem (Lobgesang), vera v gledanje in vsaka zagledanost vase se obrne k nesebičnemu čudežju: »Slava Očetu in Sinu in Svetemu Duhu, kakor je bilo v začetku, tako sedaj in vekomaj.« Ti doksološki trenutki v liturgiji pomenijo neizrekljive točke mirovanja (Ruhepunkt) v drami liturgije. Moltmann pravi, da trinitarična doksologija tako izraža v liturgiji tisto, kar spada k življenju samemu, saj cerkvena liturgija želi odražati kozmično liturgijo stvarstva in ustrezati božji liturgiji življenja (prim. 317). V trinitarični doksologiji prenehajo linearne gibanja in začenjajo krožna. To dobro izrazi omenjena trditev carigrajskega koncila: Če Svetega Duha »skupaj« z Očetom molimo in slavimo, potem je njegovo mesto v perihoretičnem občestvu z njima in njegovo mesto »tretje osebe« v Sveti Trojici preneha, kajti v »simul« ni nobenega »pred« in »za«. Duh, Oče in Sin se ne nahajajo več v monarhičnem linearnem gibanju samopodarjanja Boga ljudem, pa tudi ne v liturgičnem gibanju samopodarjanja človeka Bogu, ampak v perihorezi, ki pomeni znotrajtrinitarično kroženje in prebivanje ali mirovanje. V trinitarični doksologiji molimo Boga zaradi njega samega in ga častimo zato, ker je to, kar je. V tem češčenju najboljše začutimo, kako nedoumljiva skrivnost je Sveta Trojica. Takšna pa bo ostala tudi takrat, ko bomo gledali Boga »iz obličja v obličje«. Tako jo bomo doživljali tudi v večnem sedaj kot večni onkraj. To je zelo pomembno tudi glede Svetega Duha: »Ljudje ga bodo spoznali kljub njegovi navzočnosti pri ljudeh kot večni onkraj skupaj z Očetom in Sinom. Ta onkraj ne ločuje, ampak povezuje. To je onkraj v navzočnosti in ne v oddaljenosti njegove odsotnosti« (319). Čaščenje in poveličevanje sta načina soudeleženja stvari pri večnem življenju in večnem veselju Boga in način njihove vključitve v območje božjih odnosov. Moltmann tukaj navaja Kronsederjevo misel: »Bistvo razodetja in odrešenja je: ljudem odpreti kroženje (Kreislauf) božjih odnosov in dušo privzeti v božji tok življenja« (320).

Moltmann na zadnjih petih straneh spregovori tudi o vprašanju »Filioque«, o izhajanju Svetega Duha iz Očeta in Sina. Njegovo mnenje je, da je dodatek k nicejsko-carigrajski veroizpovedi »in Sina« odvečen. To zagovarja s sledečimi argumenti: 1. Če pravimo, da Duh izhaja iz Očeta, potem povemo, da izhaja iz Sinovega Očeta, kajti v odnosu do Sina imenujemo prvo osebo Svete Trojice »Oče«. 2. Če izhaja Duh iz »Sinovega Očeta«, potem je njegov izvor v Očetovi naravnosti na Sina. Ne izhaja samo iz Očeta, ampak tudi iz njegovega očetovstva. 3. Očetovega očetovstva pa si ne moremo zamišljati brez Sinovega sinovstva. Če torej izhaja Duh iz Očetovega očetovstva, potem je pri tem izhajanju udeležen tudi Sin. Njegovo sinovstvo posredno sodeluje pri neposrednem izhajanju Duha iz Očeta. 4. Izhajanje Duha predpostavlja bivanje Očeta in Sina, kakor tudi njuno medsebojno naravnost. »Kakor hitro imenujemo Boga Očeta, si ga zamišljamo kot Očeta, ki ima Sina« (Bolotov). 5. Čeprav razlikujemo odnose izhajanja (Ursprungsbeziehungen) od perihoretičnih življenjskih odnosov, je Duh v svojem hipostatičnem bivanju opredeljen, zaznamovan (geprägt) z Očetom in Sinom: od Očeta kot izvira božanstva prejema svoje hipostatično božanstvo, od Sina in Očeta ter njunih medsebojnih odnosov prejema svoj trinitarični lik (Gestalt). Svoje utemeljevanje sklene Moltmann z besedami: »Dostavek 'Filioque' torej ne prispeva nič novega k izjavi o izhajanju Duha iz Očeta. Ni potreben, marveč odvečen in zato ga lahko črtamo« (321). To

stališče zastopa Moltmann tudi v drugih svojih prispevkih, le da ga tukaj bolj sistematično razlaga. V dodatku »Filioque« namreč vidi povelikonočno gledanje na odnos med Sinom in Svetim Duhom, ko Sin »pošilja Duha«, ne odgovarja pa predvelikonočnemu odnosu med Sinom in Svetim Duhom, za katerega je značilno, da je Sin »maziljen«, »zaznamovan« s Svetim Duhom. Vsekakor pa moramo njegov predlog sprejeti kot enega od prispevkov k potrpežljivemu in z ekumenskim duhom prežetemu iskanju »globlje« resnice!

Delo *Der Geist des Lebens* nekako sklene Moltmannovo trilogijo o Sveti Trojici in jo moramo v tem kontekstu tudi prebirati ter razumeti. Kakor za prejšnja dela tako tudi za pričujoče velja, da se izmaknejo obliki in načinu klasičnih traktatov. Če torej ne morejo biti osnova, pa so lahko vsekakor pomemben prispevek k traktatu o troedinem Bogu. Pričujoče delo pa nam že z naslovom pa tudi z vsebino samo osveži resnico (ki je bila večkrat zanemarjena), da je Sveti Duh »Gospod, ki oživlja« prav to konkretno in krhko življenje ter ga vodi k nesluteni izpo(po)lnitvi. Če vemo, da je imel avtor predvsem to pnevmatološko resnico pred očmi, potem se ne bomo pri branju prepustili občutku, da se pogosto oddaljuje od osnovne teme, saj bolj kot »besedo o Duhu« skuša odkrivati in predstaviti »duha Duha«.

*Jürgen Moltmann, *DER GEIST DES LEBENS. Eine ganzheitliche Pneumatologie*, Chr. Kaiser, München 1991, 335.

¹ Prim. samo delo *Kirche in der Kraft des Geistes*, Chr. Kaiser, München 1975, od predavanj pa: *Komm, Heiliger Geist - erneuere die ganze Schöpfung, ki ga je imel v Canberri leta 1991 na sedmem zborovanju Ekumenskega sveta Cerkva.*

² Prim. moja oceno v BV 41 (1981) 126.

³ Prim. moja oceno v BV 49 (1989) 269-272.

12. oktober 1492 kot izziv za evropsko teologijo

Izjava predstojništva Evropske družbe za katoliško teologijo,
25. oktobra 1992

500-letnica odkritja, zavzetja in krščanskega misijonarjenja Latinske Amerike je na katoliških teoloških fakultetah v Evropi dala povod za številna predavanja, seminarje in diskusije. Tehtne publikacije so privedle do poglobljenega gledanja teh dogodkov in njihovih zgodovinskih posledic. V teh teoloških delih pri tem navadno ni šlo niti za čisti zgodovinski spomin niti za podanašnjeje kompleksne zgodovine posledic tega evropskega »odkritja« in zavzetja. Mnoge publikacije so razkrile ogromne družbenopolitične, ekonomske in cerkvenostne napetosti, v katerih živijo Indijanci, Afričani, Evropejci in Mestici, žene in moške že 500 let. Teologinje in teologi stojimo osramočeni in pretreseni pred nerazumljivimi grozotami in surovostmi, ki so se zgodile na pragu novega veka. Žal tudi danes še vedno – ne le na tej celini – nekateri z nasiljem, s preganjanjem, izkoriščanjem in uničevanjem uveljavljajo svoje interese in teptajo pravice drugega do njegove drugačnosti. To, kar smo doživeli v našem stoletju pod imenom Auschwitz, Arhipel Gulag in Hirošima, ima svoje zgodovinske korenine v pomanjkljivem spreobrnjenju in v nepopolnem priznanju krivde za kolonizacijsko pustošenje in uničevanje ljudi. Ni dovolj, če vidimo vzrok za ta grozodejstva v grabežljivosti in sprijenosti osvajalcev (konkvistadorjev); razkrinkati je treba družbeni in cerkveni greh, ki je privedel do takšnega protislovja s krščanstvom samim in z npravno vestjo. Teološka analiza mora izzvati in spremljati nujno praktično spremembo in iz nje živeti.

Pri kritični presoji zgodovinskih dogodkov in človeških žrtev tega osvajalnega pohoda, odklanjanja in celo uničenja kultur kakor tudi novega oblikovanja vere v mešanju kultur, so se izkristalizirala spoznanja, ki so velikega pomena za današnjo evropsko teologijo.

Predstojništvo Evropske družbe za katoliško teologijo se je na svoji seji 24. in 25. oktobra 1992 ukvarjalo s temi perečimi vprašanji. Pričujoče besedilo skuša izdelati izzive, ki sledijo za evropsko teologijo. Njegov namen je, poglobljati dialog med evropskimi teologinjami in teologi,

– voditi k načelnemu premisleku o načinih dela in metodičnih vprašanjih,

– opozoriti na posledice v zvezi z eklezioologijo in sorodnimi teološkimi področji ter

– opozoriti na javno odgovornost teologinj in teologov v Cerkvi in družbi.

Iz vsega tega hkrati izhajajo spoznanja za prihodnje delo Evropske družbe.

1. Teologija v kontekstu

Leto 1492 zaznamuje sečišče med srednjeveškim obdobjem in modernim vekom. Osvajalci so prihajali iz družbene ureditve in kulture, ki sta jo v enaki meri predstavljala papež in cesar. Izhajali so iz predstave o politično in religiozno zedinjenem svetu, orbis christianus. Krščanstvo, »cristianidad«, so tedaj pojmovali kot božje in človeško legitimirano življenjsko in kulturno obliko človeštva. Tedanje ravnanje s pogani ali »barbari«, z Judi in muslimani, ter celo z ženami v krščanski družbi, je bilo vzorec za srečanje s tuji v Novem svetu. Vsi ti niso bili priznani kot pravni subjekti.

Teologija onega časa je bila v vseh svojih razsežnostih ujeta v ta kontekst. Krepka ostrina svetopisemskega razločevanja (prim. Heb 4,13) med božjim kraljestvom in človeškimi oblastnimi tvorbami, zapečateni v križu Jezusa Kristusa, je bila v veliki meri skrhana in zastrta s številnimi koristolovskimi posredništvii.

Teologija je bila – ne da bi to sploh opazila – tako močno določena s časnozgodovinskim kontekstom, da ji je spričo novega položaja komaj uspel pogled v zrcalo evangelija (prim. Jak 1,22–24).

Samo posamezni teologi so na osnovi svoje obrnitve k svetopisemskemu pričevanju vere in k resnični stistki tujih ljudi prišli k ustrezni presoji položaja. Poročila o grozdejsvih enkommendeiros, veleposestnikov v osvojenih deželah, jih priganjajo, da v temeljiti analizi razvijejo nove filozofske in teološke nastavke takšnega človeškega in narodnega prava, ki se orientira ob naravnem pravu. Drugi se z vsem svojim življenjem posvečajo takšnemu katehetskemu poučevanju, ki ustreza prizadetim.

Če se v koristolovski racionalnosti osvajalcev, ki se pollaščajajo ljudi kot delovne sile in trgovskega blaga, kaže začetek novodobne enodimenzionalnosti in razuma, ki vse popredmeti, potem takšne teološke inovacije sestavljajo začetke novoveške teologije.

Ta postopek kaže, kako teologija, ki je vedno pretkana z nekim kontekstom, ravno v tematizaciji te kontekstualnosti dobiva moč mišljenja iz evangelija. Topoi, to se pravi »krajii« ali »hiše«, iz katerih dobiva svoje perspektive, svoje argumente in svojo duhovno prepričljivo moč, so odločilno svetopisemsko pričevanje samo in – na drugotni način – ostali cerkveni pričevalski liki vere. Melhior Cano (u. 1560) navaja razen tega kot splošne topoi avtoriteto velikih mislecev in juristov, razum in zgodovino. V pogledu na izkušnje v začetku novega veka bo mogoče z vso pravico reči, da najostrejše doživljamo resničnost tedaj, ko brez predsodkov sprejemamo uboge in na rob odrinjene, izkoriščane in žrtvovane. Če je teologija razlaga vere v času in za čas, potem ne bo mogla zanemariti tega toposa, ki razporeja druge splošne topoi nekako v magnetnih poljih.

Tem novim razcvetom v evropski teologiji na prehodu od 15. v 16. stoletje danes ustreza latinskoameriška teologija osvoboditve, ki jo vodi stiska mnogih ljudi na tej celine, a jo zavira strukturna oblast v tej družbi.

2. Cerkev med zgodovinsko vpletenostjo in osvobajajočim delovanjem

Zgodovinske in teološke refleksije in študije ob 500-letnici »odkritja« so brez prizanašanja pokazale, kako močno je bila Cerkev tedanjega časa vpletena v tkivo oblasti in nasilja. To velja za božje ljudstvo, congregatio fidelium, prav tako kakor za njihove pastirje. Temina, ki ovija prostrane dele te zgodovine, napravlja, da Cerkve pogosto skoraj ni mogoče razločiti v svetnem kolesju. Nasproti temu pa je razpoznavnost in razločilnost Cerkve utemeljena v svetopisemskem kriteriju: »Po tem bodo vsi spoznali, da ste moji učenci, če boste ljubili drug drugega« (Jn 13,35). So posamezni svetli liki - škofje, redovniki, žene in možje — ki razsvetlujejo to temo in dajo prepoznati pravo obličje Cerkve. Iz svojega novega teološkega pogleda skušajo prav tako oblikovati pastoralo kakor se oglasiti na prvih sinodah nove celine. Njihovo teološko-pastoralno delo ne bi bilo mogoče brez tistega odmeva, ki ga je njihovo evangeljsko sporočilo našlo pri Indios, pri afriških sužnjih in poedino tudi pri španskih in portugalskih družinah. V teh skupnostih zasije bistvo Cerkve.

To so ista stoletja, v katerih se na povsem nov način v teologiji izoblikuje eklesiološka refleksija. Medtem ko je bila zakramentalna teologija v srednjem veku še podrejena kristologiji, je zdaj vključena v eklesiologijo. Natančneje je določen odnos Cerkve do nastajajočih modernih držav. Ta razvoj se nadaljuje vse do 1. in 2. vatikanskega koncila. Preseneča nas, v kakšni meri znotraj te eklesiologije odpade teološko premišljevanje konkretnih likov Cerkve z njihovimi sončnimi in senčnimi stranmi. Prevladujejo strukturalne, često hierarhične obravnave. Premišljevanje o skrivnosti Cerkve v tej zgodovini, ki je zaznamovana z grehom in nasiljem, izpade. Tudi po 2. vatikanskem koncilu ta zahteva v marsikaterem oziru še ni rešena. Pri tem pa je treba hvaležno priznati, da je s pastoralno naravnostjo 2. vatikanskega koncila, z mnogimi nastavki na primer na področju pastoralne teologije in liturgike marsikaj doseženega. Izoblikovanje cerkvenega socialnega nauka, ki ga razumemo kot prvino v odrešenjskem poslanstvu Cerkve, je spremenilo odnos Cerkev — družba in privedlo v plodovit napetostni odnos. Vsekakor ne smemo prezreti ustrezne naloge, da poglobimo predstavo o Cerkvi kot zakramentu za ljudstva. Načela, ki so izdelana v cerkvenem socialnem nauku, in ki veljajo za vsako človeško družbo, je treba premisliti tudi s pogledom na Cerkev. Cerkev je treba kot zgodovinsko sestavljeni subjekt analizirati v interakciji z drugimi ustanovami in družbo.

3. Teologija v družbeni odgovornosti

V številnih publikacijah tega leta so se sklicevali na veliko razpravo med Bartoloméjem de las Casas in njegovim nasprotnikom Sepulvedom. V tej razpravi leta 1551 pred Karlom V. se kakor v simbolu zgosti družbena odgovornost teologinj in teologov. Globlja upravičenost novih zakonov, kritika nasilj osvajalcev potrebujejo poleg filozofske tudi teološko utemeljitev, ki ji je bilo mogoče prisluhniti samo v vnetem sporu z drugimi filo-

zofsko-teološkimi mislimi. Težavno zaznavanje te javne odgovornosti se je nadaljevalo prav v zgodovini Latinske Amerike kakor Evrope. Ko govorimo o neuspehu, ne mislimo na politično ali družbeno neuspešnost. Takšen polum je vsaj delno treba vnaprej upoštevati. Tu so marveč mišljeni tisti spodleteli poskusi, ker pri nekaterih teologih niso bile dovolj izpolnjene predpostavke za prepoznavanje njihove družbene odgovornosti: Las Casas se je v vprašanju afriških sužnjev močno motil. V tem položaju pa je nasprotno pred Karlom V. ravnal kompetentno. Izpolnil je zahtevane predpostavke, ker je bil kar najbolje seznanjen z dvomljivim položajem, z vladajočimi razmerami in je imel vpogled v javno razmerje oblasti in v običajna pravila igre. To stvarno poznavanje dejanskega položaja se je pri njem povezovalo z globoko evangeljsko duhovnostjo in z ustrežajočo filozofsko-teološko izobrazbo.

Žgoča vprašanja v Evropi, neznosne napetosti med takoimenovanim tretjim svetom in industrijskimi narodi kličejo teologijo danes prav tako kakor takrat k javni odgovornosti. V okviru obsežnega poslanstva Cerkve za ljudi morajo teologinje in teologi zavzeti svoj lasten prostor, kateremu se ne morejo odreči. Tej nalogi bomo mogli biti kos le, če se v našem današnjem teološkem delu posvetimo tem dejanskim vprašanjem, če izdelamo kriterije za razumevanje in presojanje — tudi s pomočjo modernih družbenih ved — in če ugovarjamo v duhu evangelija.

Ob pogledu na opravljeno delo prvega kongresa naše družbe v Stuttgartu je predstojništvo ugotovilo, da so navedene smeri premišljevanja prežemale delo v referatih, v delovnih skupinah in diskusijah. Prav tako so ti vidiki upoštevani v predlogih za tematsko izoblikovanje prihodnjega kongresa. Predstojništvo si bo prizadevalo, da bo nadaljevalo delo v smislu teh odprtih refleksij in da bo z izmenjavo s teološkimi družbami iz Amerike kakor tudi iz Afrike in Azije pospeševalo dialog glede velikih teoloških vprašanj.

Stuttgart, 25. oktobra 1992

Prof. dr. Peter Hünemann, Tübingen

Prof. dr. Helmut Juros, Varšava

Prof. dr. Dietmar Mieth, Tübingen

Prof. dr. Herlinde Pissarek-Hudelist, Innsbruck

Prof. dr. René Simon, Paris

Prevedel Anton Štrukelj

Ocene in predstavitve

François Bovon, *Das Evangelium nach Lukas (Lk 1,1 – 9,50) III/1. Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament*. Benziger-Neukirchner Verlag, Neukirchen-Vluyn 1989, 524.

V vrsti evangeličansko-katoliških komentarjev z značilno kratico EKK na naslovni strani je izšla prva knjiga obsežnega, v treh knjigah zasnovanega komentarja Lukovega evangelija. Napisal ga je evangeličanski biblicist François Bovon, ki je od l. 1967 profesor Nove zaveze na teološki fakulteti univerze v Ženevi. Nanj se je dolgo pripravljalo. S sodelovanjem pri več strokovnih revijah in zbornikih si je pridobil ugled v znanstvenem svetu. Od l. 1973 je bil predavatelj gost na več univerzah po svetu, zlasti v Rimu in Hapvardu. Napisal je vrsto člankov in razprav, v katerih se ukvarja pretežno z vprašanji Lukovega dvojnega dela, evangelijem in Apostolskimi deli, in si tako pripravljalo pot svojemu komentarju.

Prva knjiga komentarja obsega Jezusovo otroštvo (Lk 1 – 2) in galilejsko obdobje Jezusovega javnega delovanja (Lk 3,1 – 9,50). Poleg kratkega predgovora in obsežnega seznama ustrezne literature – ta obsega kar 11 strani – obravnava v uvodu vsa temeljna vprašanja v zvezi z Lukovim evangelijem. Najprej spregovori o znanstveni zanesljivosti besedila. Ta je samo relativna, tako v oblikovnem kot v vsebinskem pogledu. Noben rokopis namreč ne vsebuje Lukovega dvojnega dela v izvorni podobi in namenu. Odkar je bil evangelij privzet in kanon, je Lukovo dvojno delo prenehalo obstajati kot ena knjiga v dveh delih: prva – evangelij – je bila uvrščena med evangelije; druga – Apostolska dela – pa za evangeliji. Ta razstavitev je najbrž v nasprotju z Lukovim namenom. Mnogi sodobni strokovnjaki so tako prepričani o notranji povezanosti tretjega evangelija z Apostolskimi deli, da razpravljajo o knjigah kar skupaj, torej o Apostolskih delih pred Janezovim evangelijem, na primer W. G. Kümmel, *Uvod v Novo zavezo*, Heidelberg¹⁷1973. Besedilo samo pa je

ohranjeno v treh oblikah: egiptski, zahodni in bizantinski. Razlike med njimi so očitne. Bovon našteva na strani 14 najpomembnejše, druge omenja sproti pri razlagi. Zavaljo njih evangelij ne zgubi svoje vrednosti, ker si različice ne nasprotujejo tako, da bi druga drugo zanikale, temveč le resno postavljajo vprašanje, kako se je to glasilo na Jezusovih ustih. V Lukovem evangeliju imamo namreč samo prepise izvirnika, vendar prepise, ki so avtentični zapisi izročila o Jezusu. Sodobna tekstna kritika, ki proučuje ves splet nastanka in značaj izročil, omogoča prepoznati tisto, ki je Jezusu najbližje.

Manj težav povzroča proučevanje zgradbe, sloga in jezika evangelija. Pri vprašanju avtorstva pa Bovon podvomi, da bi bil to Luka, spremljevalec apostola Pavla na misijonskem postovanju. Preveč se razlikuje od Pavla v umevanju Jezusovega odrešenja, da bi mogel biti njegov neposredni učenec. Lukova teologija je posebna oblika pavlinizma, značilna za tretjo krščansko generacijo, zato je resnični pisatelj Lukovega dvojnega dela neznan. Izročilo ga je povežalo z Lukom, Pavlovim sodelavcem zato, da bi imelo apostolsko avtoriteto in da je bil en evangelij oprt na Pavla. Značilno je, da šele Irenej na prelomu 2. st. prvi poveže Lukovo ime s tem dvojnimi delom.

Komentar je zasnovan zelo široko. Na to kaže že obsežen navedek ustrezne literature pred vsako perikopo. Pri vsebinsko bogatejših perikopah je te literature tudi za dve strani in več. Literaturo je zasledoval celo med pisanjem komentarja. Njegova žena, ki je tudi sodelovala pri nastajanju komentarja, ga je sproti opozarjala na novosti, tako da je v navedeni literaturi zbrano vse, kar je zadnji čas izšlo v zvezi z Lukovim evangelijem, od komentarjev prek monografij, študij in razprav do člankov v znanstvenih in poljudno znanstvenih revijah. Ker je avtor vse to obsežno in raznovrstno gradivo tudi preučil oziroma je bil na njegove izsledke opozorjen, lahko rečemo, da je njegov komentar zadnji dosežek biblične zna-

nosti v preučevanju Lukovega evangelija in ker je to evangeličansko-katoliški komentar, pomeni, da z njegovimi dosežki soglaša tako evangeličanska kot katoliška stran.

Navedku literature sledi besedilo ustrezne evangelijske perikope. Bovon za komentar sam prevaja evangelij. Njegov prevod je narejen dosledno po izvorniku, ne samo vsebinsko, temveč tudi oblikovno. Lukov predgovor v evangelij (1,1-4) je dejansko en stavek, čeprav vsebuje štiri miselne enote. Tako ga prevede tudi Bovon. Ne razstavi ga v štiri stavke, kot sodobni enotni nemški prevod (Einheitsübersetzung) in ne išče opisnih izrazov, temveč z eno besedo izrazi izvorno. Kljub temu pa njegov prevod ni suženjski, temveč tekoč in razumljiv, kot bi izvorni pisatelj pisal nemško. Bovonov prevod spričuje, da dinamično prevajanje evangelijev še daleč ni edina možnost za razumljivo prevajanje.

Besedilu sledi analiza perikope. Ta se nanaša na njeno poreklo in njeno obliko. Oboje je za pravilno razumevanje evangelijskega sporočila nujno potrebno, posebno dandanes, ko je znano toliko posvetne književnosti, judovske in grško-rimske, ki je vsebinsko, pa tudi oblikovno včasih tako podobna evangelijski, da utegne kdo podvomiti v izvornost in navdihnjenje evangelijskih pripovedi. Temeljito preučevanje vzporedne književnosti pa pokaže po eni strani, da evangelijsko razodetje ni tuje človeku, temveč njemu sonaravno, ker se ujema s toliko drugimi primeri sočasne književnosti; po drugi pa, da so evangelijske pripovedi vendarle nekaj čisto novega, posebnega, božjega. Tako Marijino devištvo — to je prvo, kar pove Luka o Mariji (1,27) in tudi sama ga potrdi (1,34) — ni nekaj nenavadnega, čeprav pri Judih ni imelo ne moralne ne verske veljave. Svojo življenjsko zasidranost je imelo pri esenih, terapevtih in v grškem idealu čistosti, vendar se Marijino razlikuje od predhodnih v tem, da je res popolnoma prostovoljno in v celoti darovano Bogu (1,38). Tako je devištvo po eni strani znano, po drugi pa v Mariji tako popolno, da je povsem nekaj drugega in brez Boga nesmiselno in nerazumljivo. Šele

natančna in vsestranska preučitev devištva pokaže izvornost Marijinega devištva. Do takih spoznanj pa brez temeljite zgodovinske kritike evangelijskih pripovedi ni mogoče priti.

Podobno zatrdi izvornost in zgodovinsko verodostojnost evangelija tudi litararna kritika njegovih pripovedi. Če pokaže temeljita in vsestranska primerjava Marijine hvalnice, Magnifikata (1,47—55), ki velja za najlepšo svetopisemsko pesem sploh, da so praktično vsi njeni izrazi znani že v svetopisemski poeziji, še bolj pa v nenavdihnjeni sočasni judovski poeziji, kot so Salomovi psalmi in delno qumranske pesmi; potem primerjava le potrdi zgodovinsko verodostojnost Magnifikata, kajti nihče ne trdi, da je Magnifikat preprosta antologija svetopisemske in zunajsvetopisemske poezije, temveč izvorna pesem, ki ima svoje korenine v zgodovinsko znani poeziji. Isto pokaže Bovon z literarno kritiko vseh drugih evangelijskih pripovedi, tako da lahko rečemo: Luka že s predgovorom (1,1—4) uvršča svoj evangelij po obliki med knjige takratne svetovne književnosti in mu s tem daje veljavo svetovne književnosti.

Po tako vsestranski preučitvi pripovedi pride do razlage. Ta je najprej jezikovna. Opozarja na pogosto zanemarjena jezikovna vprašanja. Brez natančne preučitve teh, ni mogoče priti do pristnega evangelijskega sporočila. To je namreč vsebovano v besedah, besednih zvezah, stavkih in stavčnih periodah. Pri tem dosledno upošteva hebrejski miselni substrat, posebno njegovo navzočnost v Septuaginti, ki je idejna in jezikovna podlaga Lukovemu dvojnemu delu. Enako pozorno se ozira na sočasno judovsko miselnost, uradno in tisto, ki so jo izražale ločine, zlasti qumranci.

Pripoved tako razlaga od besede do besede in razkriva njeno versko sporočilo. Vendar se ne zadrži pri vseh besedah. Znanih besed, posebno krajevnih in osebnih imen, ne razlaga. Tako pri naznanilu Jezusovega rojstva (1,26—38) ne pojasnjuje nobenega kraja, niti Nazareta, kjer se je to zgodilo ali Marijinega bivališča samega. Pri tem bralca samo opozarja na biblične slovar-

je, leksikone, monografije in razprave, kjer je vse to strokovno in obsežno razloženo. To je prav, saj bi se preveč zgubljalo, če bi vsak kraj podrobno razlagal; po drugi strani pa to ni dobro, saj potrebuje bralec za izčrpno umevanje njegovega komentarja še kup drugih knjig in revij. Ker vsakemu to ni dostopno, pa tudi vsak nima časa, da bi vzporedno bral še dolga pojasnila, bi bilo prav, če bi v komentaru navedel vsaj povzetek zadnjih raziskav o teh krajih. Tudi področja, kraji in prostori imajo v evangelijih velik pomen, saj so vsebina evangelijev »dogodki, ki so se zgodili med nami« (1,1), ti pa se zgodijo vedno v prostoru in času.

Seveda pa je vsa pozornost usmerjena v pojasnjevanje besedila. Vsa filološka analiza služi temu namenu. To je toliko bolj prepričljivo, ker upošteva sonaravno miselno okolje. To je najprej starozavezno razodetje in judovska miselnost Lukove dobe, kakor tudi dejanske življenjske okoliščine judovskega ljudstva, posebno religiozne in njihovo bogoslužje kot najbolj vidna oblika religioznosti. Tu hodi Bovon svoja pota. Čeprav upošteva bogato eksegetično literaturo in se tudi sklicuje nanjo, je v raziskovanju samostojen in znanstveno kritičen. Svoja spoznanja zna ubraniti tudi proti že kar ustaljenim interpretacijam. Pri tem ni polemičen, temveč prepričevalen. Spoznanja niza ob besedilo in jih ne združuje v sistem, ker pač razlaga, ne teologizira. Šele na koncu povzame temeljna spoznanja, ki so tudi duhovno spodbudna. Komentar je v tem delu tudi duhovno-pastoralno uporaben. Evangelij ni bil nikoli samo branje, mrtva črka, marveč živa in učinkovita božja beseda. Včasih je naravnost odločilno vplival na življenje. Bovon na koncu eksegetičnih enot večkrat pokaže, kakšen vpliv so imele ustrezne evangeljske resnice na življenje. To navadno pokaže za dobo cerkvenih očetov in kristoliških zmot, za srednji vek in zlasti reformacijo, pa tudi za naš čas.

Evangelij se prav po svojem nenehnem vplivanju na življenje razlikuje od drugih knjig; je pač božja beseda. Tega se Bovon močno zaveda. Čeprav ga preučuje z znanstveno resnostjo, ga tu-

di z globoko vero, kot sam pravi v predgovoru. In prav zato, ker je njegovo versko sporočilo tako natančno in vsestransko raziskano, je tudi verovno. V tem pa je posebna vrednost Bovonovega komentarja Lukovega evangelija.

Francè Rozman

Celestin Tomić, Isus iz Nazareta – prerok i Krist Provincijalat hrvatskih franjevac konventualaca. Zagreb 1991, 357.

Osrednje apostolsko oznanilo je Jezusovo vstajenje. V njem so apostoli spoznali, kdo je Jezus in v luči vstajenske skrivnosti šele prav umevali, kar je Jezus storil in učil. S tem spoznanjem začenja Celestin Tomić drugo knjigo novozavezne odrešenjske zgodovine, ki jo naslavlja **Jezus iz Nazareta – prerok in Kristus**. V njej obravnava Jezusovo javno delovanje, od nastopa Janeza Krstnika do Jezusovega vhoda v Jeruzalem (Mt 3 – 20; Mr 1 – 10; Lk 3,1 – 19,27; Jn 1,19 – 11,54). V to obdobje sodi pretežni del Jezusovega nauka, zato vsebuje druga Tomičeva knjiga razlago osrednjega dela evangeljskega sporočila. To pa je razumljivo samo v luči velikonočne skrivnosti. Vstajenje ni le prav ovrednotilo Jezusovega nauka, temveč ga je tudi priklicalo v življenje. Če Jezus ne bi vstal, bi vse, kar so ljudje vedeli o njem, ostalo samo človeško izročilo in bi se polagoma pozabljal, z vstajenjem pa je postalo odrešenjsko sporočilo in do zadnje črke nenadkriljiva vrednota (prim. Mt 5,18).

Tega se močno zaveda Tomić, zato je njegova razlaga skrbna, logična, sistematična. Zasnovana je zelo široko, saj razlaga Jezusovo javno delovanje vseh štirih evangelijev. Natančno gledano to ni razlaga (eksegeza) Jezusovega javnega delovanja v klasičnem pomenu, temveč zgodovina Jezusovega javnega delovanja, ki sloni na solidni razlagi. Take zgodovine ne bi mogel napisati nihče, ki ne pozna sodobne razlage evangelijev, Tomičeva pa se ravno v tem tako odlikuje, da jo lahko uvrščamo v eksegetično zgodovino. Po drugi strani knjiga tudi ni novozavezna teologija, ker Tomić ne raz-

pravlja abstraktno o Jezusovem javnem delovanju in spoznanj ne razvršča v sistem, temveč le sistematično pripoveduje Jezusovo zgodovino.

Tomič nikoli ne navaja dobesedno besedila evangeljskih perikop, temveč jih prosto pripoveduje, vendar tako, da vsebinsko niso prav nič okrnjene. Pripoveduje jih sinoptično, kar pomeni, da upošteva razlike med evangeliji in jih tudi navaja — večinoma v oklepaju — razlaga pa jih ne, kar je edino pravilno, saj bi s tem zašel na stran pota in zameglil vsebino ustreznih perikope. Tako celovito predstavi vsako perikopo, čeprav vpleta v zgodovino le njeno vodilno sporočilo.

Razlaga je nekakšno razširjeno branje perikop. Ko pripoveduje perikopo, jo hkrati tudi pojasnjuje. Uvodoma opozarja tudi na zgodovinske okoliščine nastanka ustreznih perikope in pojasnjuje njeno književno vrst. S tem veliko pripomore k boljšemu umevanju perikop. Ta uvodna pojasnila nikdar niso dolgovozna, temveč kratka, jasna in informativna. Tako že uvodoma pojasni bistvo evangeljskih čudežev (6/7). Če bralec evangelijev tega ne upošteva, prav lahko napačno umeva čudeže. Ob njih se samo sprašuje, če se je to res zgodilo in kako se je v resnici zgodilo, popolnoma pa prezre sporočilno vrednost čudeža.

Čeprav je razlaga na ravni sodobne biblične znanosti, je včasih malce nedorečena. Vse drži, kar Tomić pove o prišlekih (proselitih), vendar vsi prišleki niso prišli tako daleč, da so s posebnim obredom postali Judje. Take imenujemo »proselite oltarja«. Veliko jih je samo sprejelo izraelsko vero v enega Boga, v ostalem pa so živeli kot prej. To so »proseliti vrat«. Ker je bil proselitizem v tistem času precej množičen pojav, to razlikovanje ne bi bilo odveč. Tudi izročilom včasih preveč zaupa. Res je, da sta po Hegezipovem pričevanju Marija, Jezusova mati, in Marija, mati apostolov Simona in Juda (Tadeja), sestri, vendar večina tega ne verjame, ker težko razumemo, kako bi mogli imeti dve sestri v družini isto ime Marija. Tega pomisleka pa Tomić ne izrazi in tako

bralec dobi vtis, da je Hegezipovo pričevanje resnica.

Evangeljske dogodke in Jezusove besede razlaga v časovni zapovrstnosti (kronološko), tako da vključuje v sinoptično shemo tudi Janezovo. Tako razvrščajo dogodke sinopse in evangeljske harmonije. Seveda se pri tem pojavljajo velike težave, ker evangelisti niso pisali Jezusove zgodovine v slogu znanstvenega zgodovinopisja. Čeprav nizajo dogodke »po vrsti« (Lk 1,3), pri tem ne mislijo na časovno zapovrstnost, temveč na psihološko ali še bolje rečeno teološko. Tega se zaveda tudi Tomić, pa vendar skuša večkrat do datuma natančno določiti evangeljski dogodek (16, 156). To pa diši po tako imenovanih »Leben Jesu Schulen«, smeri v eksegezi, ki je v začetku 20. stol. do datuma natančno določala evangeljske dogodke, kar je vsekakor duhovito, čeprav nima prave vrednosti, ker objektivne kronologije dogodkov na splošno sploh ni mogoče dognati in ker evangeljske dogodki prav nič ne izgubijo na svoji sporočilni vrednosti, če ne vemo do datuma natančno, kdaj so se zgodili. Nesmiselno je iskati v evangelijih, česar ni v njih in je tudi zunaj namena evangelistov.

Vsebinsko bogat komentar je prav zaradi svoje jasnosti in tekočega pripovedovanja dostopen vsakomu. Ker se ne zgublja v podrobnostih in so vse informacije usmerjene v versko sporočilo evangeljske perikope, res aktualizira evangelije. V tem pogledu ima Tomićev komentar nesporno znanstveno in kerigmatično veljavo.

Francè Rozman

Celestin Tomić, **Isus iz Nazareta — Gospodin slave**. Provincijalat hrvatskih franjevac konventualaca. Zagreb 1992, 303.

Neutrudljivi Celestin Tomić je v kratkem času, manj kot v enem letu, izdal novo knjigo, s katero končuje novozavežno odrešenjsko zgodovino, zaobseženo v evangelijih. Ko pravim v kratkem času, najprej izražam

začudenje nad Tomičevo ustvarjalnostjo, nato pa opozarjam na okoliščine, v katerih je nastala knjiga. Hrvaška je namreč v tem času krvavela v vojni, kakršne njena zgodovina ne pozna. Vojna pa ubija tudi znanstveno in književno ustvarjalnost. Morda mu je prav vsebina knjige dajala moč, da je pisal vsej nevarnosti navkljub. V njej namreč razlaga in posedanja Jezusovo trpljenje, smrt in vstajenje, zato je prav lahko v Jezusovem trpljenju črpal moč za svoje delo in pokazal s slavo Jezusovega vstajenja, da za velikim petkom pride tudi velika noč. Pisatelj se resnično najbolj razpiše v preučevanju evangeljskih poročil o Jezusovem vstajenju, pojasnjevanju in aktualizaciji vstajenja za naš čas in naše življenje v njem, kar spričuje tudi naslov knjige **Jezus iz Nazareta – Gospod slave**, s podnaslovom **Jezusovo trpljenje, smrt in vstajenje** (Mt 21,1 – 28,20; Mr 11,1 – 16,20; Lk 19,28 – 24,53; Jn 12,1 – 21,25).

Knjiga vsebuje torej Jezusovo delovanje v Jeruzalemu po slovesnem vходу na cvetno nedeljo (17–84), dogodke svetega tridnevja, velikega četrtega, petka in sobote (85–222), Jezusovo vstajenje (223–271) in vnebohod, kakor o njem poročajo evangelisti in Apostolska dela (271–276). Na začetku ima kratek predgovor (5–8), v katerem pojasnjuje teološko razsežnost vstajenja; na koncu pa epilog (277–287), ki razpade v dva dela. V prvem povzema svojskosti Jezusovega trpljenja, smrti in vstajenja posameznih evangelijev in utiranje te resnice skozi zgodovino, ob čemer prepričljivo pokaže, da je Jezus tako velika osebnost, da mu nihče ne pride do kraja in je tako njegova podoba »tisočerih obrazov« povsem na mestu; v drugem pa razkriva Jezusovo navzočnost v drugih verstvih, od judovstva do verstev Daljnega vzhoda (hinduizma, budizma, konfucianizma, taoizma) in v delih nekaterih vidnih sodobnih mislecev (T. de Chardina, E. Blocha, M. Machovca). Ta del je posebno zanimiv z vidika religio-logije. Če bo prišlo do pouka o verstvih v šoli, utegne biti to kratko ugotavljanje Jezusove navzočnosti v svetovnih religijah in miselnostih dobro izhodišče za tak pouk.

Tudi ta knjiga ni razlaga Jezusovega trpljenja, smrti in vstajenja v klasičnem pomenu besede, temveč prosto pripovedovanje o teh dogodkih po soglasnem pričevanju evangelijev, ki pa temelji na solidni eksegezi. Temeljno sporočilo dogodkov je predstavljeno že pred pojasnjevanjem ustreznih evangeljskih pripovedi. Tako pove o vstajenju vse bistveno že pred pojasnjevanjem evangeljskih vstajenskih pripovedi. Logično bi bilo obratno, ker so evangeljska besedila osnova vseh teoloških spoznanj in njihovih razhajanj skozi zgodovino. Uvodna pojasnila so vsebinsko zelo bogata. Bralca vsestransko seznanjamo s problematiko ustreznih pripovedi in s tem postavljujejo njen dogodek v takšno realnost, da njegovo sporočilo nevsiljivo osvoji bralca pripovedi. Vse je povedano jasno, prepričljivo in dobro utemeljeno. Pri tem pokaže Tomič nenavadno razgledanost. Dobro pozna zgodovino eksegeze in njene sodobne tokove. Pripoveduje preprosto in privlačno.

Ker knjiga pojasnjuje tisti del evangelijev, ki sodi v svojem sporočilu v sam vrh celotne odrešenjske zgodovine, starozavezne in novozavezne, kajti odrešenje se je zgodilo z Jezusovim trpljenjem, smrtjo in vstajenjem, tako da z vstajenjem krščanstvo stoji ali pade, ima že v tem svojo vrednost. Ker pa tako pojasnjuje vrh odrešenjske zgodovine, da upošteva vse, kar ga lahko prikriva ali odkriva, od literarno-zgodovinske kritike tovrstnih evangeljskih pripovedi, prek časovno-zgodovinskih in tudi arheoloških danosti (prim. arheološke sledi Jezusovega groba, str. 248/49), do idejno-teoloških tokov, knjiga ni samo informativno poučna, temveč tudi vzgojno in duhovno spodbudna. Odrešenje ni le nekaj preteklega, temveč se v nas ustvarja danes. Kristus je vstal za nas in v naše odrešenje. Kar pa trajno živi z ljudmi, ima trajno vrednost, z njim pa tudi tisto, kar to trajnost pojasnjuje in posedanja. Prav to pa lahko rečemo za knjige, s katerimi Tomič pojasnjuje odrešenjsko zgodovino. Ker bralca izobrazujejo in duhovno bogatijo, so vredne študija in branja.

Francè Rozman

Emma Brunner — Traut, **Kopti. Življenje in nauk zgodnjih kristjanov v Egiptu**. Zbirka Hieron pri Novi reviji. Ljubljana 1992, 146 str.

Knjižica **Kopti** je kratka, a temeljita informacija o življenju in delovanju Koptov. Tako se imenujejo kristjani v Egiptu, na Bližnjem vzhodu pa **Sirci**. In ker jih je tam največ v Siriji — vsak osmi državljani je kristjan — se država po njih imenuje Sirija. Krščanstvo se je začelo v Egiptu zgodaj širiti. Morda tudi zato, ker označja vero v enega Boga, Egipt pa je bil edina dežela starega sveta, kjer je bila poleg mnogoboštva razširjena tudi vera v enega boga, seveda ne v smislu enoboštva kot je jahvizem, temveč v smislu henoteizma, tako da je več bogov, toda med njimi častijo samo enega.

Na začetku 3. st. jih je bilo že toliko, da so prevedli v koptščino (pravzaprav v sahijsko narečje — koptščina ima namreč več narečij) Novo zavezo in psalme. Glede nauka so ohranili vse, kar je Cerkev učila na cerkvenih zborih v Niceji (325), Carigradu (381) in Efezu (431). Na cerkvenem zboru v Kalcedonu (451) pa so se ločili od vesoljne Cerkve, ker niso marali sprejeti nauka o dveh naravah v Kristusu; ostali so monofiziti. Zanje je Kristus »inkarnirani odrešitelj, ne pa adoptirani Bog — človek. Kristus je Očetu enak po bistvu, je pravi Bog.« (17) Že iz te formulacije je razvidno, da se ne razhajajo s katoliško Cerkvijo v stvarnem pogledu, temveč bolj v terminološkem, zato so tudi stiki med Cerkvama zelo tesni in iskreni. Kopti so se udeležili tudi II. vat. koncila.

Še bolj kot v nauku, izražajo podobo prvih krščanskih skupnosti v načinu svojega verskega življenja. Kopti so nekakšna okamenina prvih kristjanov.

Njihova posebnost je močna navezanost na izročilo. Zanj je značilna globoka duhovnost. Ta se kaže predvsem v bogoslužju in asketskem meništvu. Njihovo nedeljsko bogoslužje traja najmanj dve uri in je vedno dobro obiskano. Meniško življenje pa je v zadnjih dveh desetletjih doseglo naravnost nesluten razmah. Zanj se navdušujejo zlasti mladi in izobraženci, tako da današnji koptski menihi niso več nepismeni možje,

»temveč pretežno akademsko izobraženi ljudje«. (57)

Pri koptskih menihih občudujemo zlasti njihovo molčečnost in askezo, tako da upravičeno sprašujemo, odkod jim ta ostrina. Na splošno mislimo, da od svetopisemskega sporočila, ki ga jemljejo dobesedno. Na primer Jezusove besede mladeniču: »Če hočeš biti popoln, pojdi, prodaj, kar imaš, in daj revežem, pa boš imel zaklad v nebesih« (Mt 19,21), jemljejo dobesedno, tako da se odpovedo vsemu svojemu premoženju in ga po zgledu prvih kristjanov razdelijo ubogim (prim. Apd 4,32.34—37), sami pa se, prosti vsake navezanosti na premoženje, popolnoma posvetijo Bogu. Strokovnjaki pa menijo, da ima ta strogost svoje korenine že v stari egipčanski kulturi. To velja posebno za molčečnost oziroma duhovno zbranost koptskih menihov. Iz faraonovih časov je namreč znana podoba egipčanskega **molčavca**. To je bil krotek, vdan in ubogljiv človek, ki se je izoblikoval v trdih faraonovih časih in je postal zgled egipčanskim kristjanom. Ob svetopisemskem sporočilu, da človeka uniči njegov jezik (prim. Jak 3,1—12), so temu zgledu sledili posebno menihi. Njihov simbol je krokodil, ki po mnenju starih nima jezika (prirasel mu je ob dno žrela).

Koptov je približno 12% prebivalstva Egipta. Cerkev jih ceni na 7 do 8 milijonov država pa na 2,3 milijone. Manj najbrž zato, da ne bi dala povoda muslimanskim fundamentalistom. posebno organizaciji »muslimanskih bratov«, ki je koptom sovražna in stalno na sledi. Imajo 20 škofij, 24 škofov in okrog 1000 duhovnikov. Njihov verski poglavar se imenuje papež, tako kot v katoliški Cerkvi.

Koptska Cerkev je tudi socialno in karitativno močno dejavna. Samo v Kairu je okrog 150 koptskih organizacij, kot so šole, sirotišnice, domovi za ostarele, klinike in bolnišnice, centri za oskrbo otrok ali za pomoč ženskam (prim. 56). Uveljavljajo se tudi na znanstvenem področju. Od l. 1974 imajo celo svoj Biblični inštitut. Posebno prizadevna je v ekumenizmu, sicer pa v nenehni nevarnosti pred muslimanskimi skrajneži.

Knjižica nam ne poda le informacije, temveč je tudi poučna. Deli se v dva vsebinska sklopa. V prvem (11–64) obravnava zgodovino Koptov; v drugem (67–135) pa prinaša pomembnejše koptske spise. Na koncu je še kratek dodatek (139–142), v katerem našteje in kratko označi najpomembnejše menihe Antonove in poznejše dobe.

Zgodovine ne opisuje kronološko, temveč tako, da predstavi tri najpomembnejše dejavnike, ki so vplivali na fiziognomijo koptske Cerkve.

Prvi je Atanazij (295–373), patriarh v Aleksandriji. Vse življenje se je boril za pravo vero, največ proti arijancem, ki so tajili Kristusovo božanstvo. V boju je bil neustrašen, nepopustljiv in dosleden, tako da se ga je prijel vzdevek »steber pravovernosti«. Imenovali so ga tudi »faraon cerkvenega stola«. Njegove kristološke teze kratko predstavi, vendar dovolj, da bralec razbere miselno podobo koptske Cerkve. Ta se še bolj razbistri, ko omenja Atanazijeve naslednike v tem prizadevanju, zlasti nauk sv. Cirila Aleksandrijskega. Po vsem tem je jasno, da je boj za čistost krščanskega nauka prva značilnost stare koptske Cerkve. K širjenju pravega nauka je Atanazij največ prispeval s tem, da je napisal življenjepis sv. Antona Puščavnika. Z njim je seznanil Vzhod in Zahod z občudovanja vredno duhovnostjo egiptovskih kristjanov.

Drugi je Anton Puščavnik (250–356), najbolj popoln vzor anahoretskega življenja. Z doslednim življenjem v skladu z lastnim razumevanjem vere, ki se je kazalo v njegovi duhovni ostrini in askezi, je naredil sv. Anton asketsko življenje samotarjev v puščavi tako spoštljivo in vablivo, da so »ljudje v tistočih drli v puščavo in tam prebivali kot anahoreti«. (21) Prišli so tudi od drugod, zlasti iz Sirije, in postali očetje egiptске puščave. Čeprav sam nepismen, vendar »bister, ostroumen in obdarjen z duhom« (81), je očaral celo učene filozofe, da so polni spoštovanja obožavali od njega. Anton je z gled premoči duha nad znanjem in bogastvom. Puščavniki, ki niso bili samotarji, temveč so živeli v skupnosti, so tudi dajali podobo koptski Cerkvi.

Tretji je Pahomij (288–348), imenovan tudi »veliki orel«. On je začetnik samostanskega življenja in pisec pravega meniškega Pravila (Praecepta). Medtem ko so puščavniki živeli samotarsko, so menihi živeli v skupnosti z namenom, da bi drug drugemu pomagali do popolnosti. Živeli so v meniških celicah (kellion) po dva skupaj, da sta bila drug drugemu v spodbudo. Niso se selili po puščavi, kot sirski »nemirni« (akoimeti), kajti to bi se lahko sprevrglo v ciganstvo, celica pa jih je usmerjala v koncentracijo. Meništvu se je že v Pahomijevem času silno razmahnilo. Ob njegovi smrti je bilo devet moških samostanov in dva ženska. V njih je bilo več tisoč menihov in nun, tako da je bila to največja meniška organizacija zgodnjega krščanstva (39). Samostansko življenje so urejala Pravila, ki jih je Pahomij napisal na temelju Izrekov očetov (Apophtegmata patrum). Grška prireditev teh Izrekov se začne z navodilom: »Moli in delaj«, kar je pozneje postalo tudi vodilo Benediktovih Pravil za samostansko življenje. Tako je razgibano samostansko življenje tretje, kar je dajalo podobo koptski Cerkvi.

S predstavivijoo Šenute (333–451), s katerim se je utrdila koptska narodna Cerkev in opisom delovanja te Cerkve danes, se konča prvi vsebinski sklop. V drugem pa prinaša knjiga prevode najpomembnejših koptskih spisov, kot so Atanazijev Življenjepis Antona (Vita Antonii), Izreki očetov (Apophtegmata patrum) in Pahomijeva samostanska Pravila (Praecepta). Ti spisi so skupaj s Šenutejevimi (121–135) spodbujevalci in usmerjevalci duhovnega življenja Koptov, ki nedvomno sloni na svetopisemski duhovnosti.

Knjižica odpira prav v tem pogledu nekaj zanimivih vprašanj. Kaj je vplivalo na tisoče, da so se odločili za samotarsko in meniško življenje? To ni bilo življenje navadnih kristjanov, temveč strogih asketov. Ker gre pri tem za človeka, je vredno razmišljati o nagibih za tako življenje, kar pomeni: razmišljati o vplivu vere na človeka in njegove življenjske odločitve. Ali: Kako je racionalno navzoče v veri, če pa je nepismeni Anton s svojimi odgovori očaral celo

učene filozofe (81–82)? Kakšna je torej moč duha na človeka in v kakšnem razmerju sta vera in znanost? Ali: Kako se je vse ohranilo, kar je Anton govoril ljudem, ko pa sam, niti kdo drug, ni tega takoj zapisal? Ali je to pristno ali se mu le pripisuje? Vprašanje posredovanja (transmisije) verskega sporočila je že zato pomembno, ker prenosnik lahko kaj po svoje razume in s tem vnese zmoto (herezijo) v versko sporočilo.

V tem pogledu je knjižica Kopti dragoceno gradivo za verske pogovore. Ker njena vsebina tako očitno kaže na življenjsko moč vere, je koristna posebno za naš čas, ker mnogi še vedno mislijo, da je vera nekaj preživelega, kvečjem zasebnega, a za atomsko dobo nepomembnega. Napisana je na temelju znanstvenih raziskav zadnjih dveh desetletij (prim. seznam uporabljenih virov na str. 143/44) o veri in umetniški ustvarjalnosti Koptov, zato z njo lahko stopimo k človeku, ki kritično razmišlja o veri in njenem vplivu na človeka. Knjižica je res za naš čas!

Francè Rozman

Tomislav Z. Tenšek, *L'ascetismo nel Concilio di Gangra, Eustazio di Sebastie nell'ambiente ascetico siriano nell'Asia Minore nel IV. secolo*, Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Facultate Theologiae Pontificiae Universitatis Gregorianae, Romae 1991, 119 str.

Gornje delo je delni natis doktorske disertacije, ki jo je Tomislav Zdenko Tenšek, OFM Cap, obranil na Papeški univerzi Gregoriana v Rimu že leta 1981. V uvodu avtor omenja, da mu zaradi drugih služb – bil je provincial hrvaške kapucinske province – ni bilo mogoče objaviti disertacije, ki jo je napisal pod mentorstvom prof. Tomaša Špidlika, S. J.

Že sam naslov pove, da je tema patristična. Objavljeni del ima dve poglavji: 1. Fenomen Evstatijevega asketizma v Mali Aziji okrog srede 4. stoletja (31–67) in 2. Asketizem na koncilu v Gangri (67–118). Iz razdelitve celotne disertacije se vidi, da ni objavljen prvi

del in tudi ne druga polovica drugega dela. Zato se zdi bolje, kot ocenjevati delni natis doktorske disertacije, predstaviti s splošnim uvodom v celotno tezo povzetek tega uvoda, saj je snov na slovenskem jezikovnem območju popolnoma neznana.

Uvod

V uvodu avtor piše, da je koncil v Gangri, ki je bil sredi 4. stoletja v Mali Aziji, znan po redakciji koncilske dokumentacije, ki je dostopna v kritičnih izdajah in pri zgodovinarjih Sokratu in Sozomenu. Tako za zgodovinarja kot za razlagalca koncilske dokumentacije pa ostaja še precej stvari nerazjasnenih. Dokumentacija je sicer dokaj jasna in odločna v kritiki in obsodbi nekaterih pretiravanj evstatijevega asketizma. Gre za asketizem, ki so ga propagirali Evstatij, škof Sebaste, in njegovi učenci v Mali Aziji. Pravi problem je sam datum koncila in s tem povezan vdor asketske prakse nosilca tega radikalnega asketizma, ki je bil cenzuriran in obsojen.

Raziskovalci so se zanimali za koncil in iskali zgodovinsko dostopne podatke za določitev datuma. Po nakaterih znamenjih so prišli do sklepa, ki je danes na splošno sprejet, da je bil koncil v Gangri okrog leta 341.

Te označbe, bodisi zgodovinske ali interpretativne, so prepričle in preveč nezadostne, da bi lahko sestavile ustrezno podobo pozitivnih korenin, iz katerih izhaja tak asketizem. Dejstvo, da se je evstatijevo asketsko gibanje vsililo kot prenovitveno gibanje Cerkve v družbi, zavzemajoč se za korenito obnovo duhovnega življenja, zasluži – po avtorju – pozornost in raziskavo, da bi odkrili korenine in ovrednotili njegova izhodišča in antropološko-ekleziološke posledice. Samo tako je mogoče na koncu dati vrednostno objektivno sodbo o pozitivnih in negativnih vidikih tega asketizma.

Avtorja je pritegnila raziskava asketizma na koncilu v Gangri, ki se mu je zdela primerna za objavo. Med drugim omenja tole:

— Negativna vrednotenja evstatijskega asketizma, na katera je pokazal koncil v Gangri, so v uvodih hereziologov, ki se nanašajo na mesalijance. Še več, obstajajo stari avtorji, ki Evstatija iz Sebaste in evstatijevece kar pridružujejo mesalijancem, tj. mesalijanskemu krivoverstvu. Obstaja tudi dokument o koncilu v Gangri, Libellus Synodicus, ki izrecno omenja ime Dadoesa in mesalijance kot tesno povezane z evstatijeveci. Zraven tega je Dadoes navzoč gotovo pri vseh hereziologih, ki govorijo o mesalijancih, kot eden njihovih voditeljev.

— Znano je, da je bil mesalijanizem gibanje, ki je izhajalo iz siro-mezopotamskega okolja, torej iz sirijske Cerkve. Tudi evstatijevske asketske navade vsebujejo glavne misli, ki imajo osrednje mesto v sirijskem asketizmu.

— Brez dvoma je bil sv. Bazilij tesno povezan z Evstatijem iz Sebaste in njegovimi asketi. Bazilij se je namreč po vrnitvi iz Aten odločil za asketsko skupino, ki jo je vodil Evstatij. Njegova začetniška literarna dediščina nosi brez dvoma pečat evstatijevske inspiracije. Tudi sam Bazilij ne skriva te povezanosti in tega navdih. Tako prav asketični ambient in Bazilijevi spisi omogočajo razumevanje pozitivne vsebine evstatijskega asketizma.

Gornji elementi so avtorju pomagali določiti zgodovinsko-hermenevtičen okvir za strukturo razprave.

Ker podaja dokumentacija koncila v Gangri samo negativni vidik evstatijskega asketizma, se je avtor trudil, da bi v zelo razširjenem gibanju odkril prastari predmčniški asketizem Cerkve.

Razdelitev razprave

Razprava je napisana v dveh delih in vsak je nato še razdeljen v dve poglavji. V prvem delu se avtor osredini na ozadje evstatijskega asketizma, v drugem pa razpravlja izrecno o evstatijskem asketizmu, kot ga predstavlja koncilski dokumentacija in zgodovinarja Sokrat in Sozomen, upošteva tudi paralele s Kapadočani.

I. del

V prvem poglavju prvega dela, ki je uvodno poglavje v razpravo, poskuša avtor ugotoviti datum in zgodovinsko ozadje koncila. Raziskava ga je pripeljala do sklepa, da so morale obstajati progresivne redakcijske etape koncilski dokumentacije, ker je dejanska redakcija rezultat in posledica povezanosti evstatijevecev s pojavom mesalijanizma. Zato misli, da leto 341 ni dokončna letnica za koncil v Gangri. Zveza med evstatijskim gibanjem in mesalijanizmom, ki jo želi dokazati, ga pripelje do sklepa, da se v evstatijskem asketizmu čuti sirijski navdih.

V naslednjih poglavjih prvega dela raziskuje karakteristične točke asketizma v judovstvu in nato pri Afraatu Sirkem in Evzebiju iz Emese. Nekatere karakteristike judovskega asketizma, ki so razvidne iz kumranskih rokopisov in navajanj Jožefa Flavija in drugih o esenih, npr. ideal spolne vzdržnosti, zavračanje esenov, da bi darovali žrtve v templju, ker so ga imeli za nečistega; liturgična dejanja, ki so jih opravljali po hišah, nestrinjanje s suženjstvom in zastopanje enakosti med bogatimi in revnimi — vse to je avtor podčrtal kot evstatijske držbe, ki so pomembne za razumevanje in boljše vrednotenje asketskega fenomena v sirijski Cerkvi.

Afraata Sirksega in Evzebija iz Emese vključuje v raziskavo z namenom, da bi na temelju njihovih spisov nakazal glavne ideje, ki jih vključuje sirijski asketizem. Oba sta neposredna predhodnika ali sodobnika Evstatija Sebastijskega in evstatijevecev. Pričujeta o obstoju in posebnostih zelo živega asketizma v sirijskih pokrajinah, v katerem sta živela Evstatij in sv. Bazilij. Med temi asketi živijo spolno zdržni obeh spolov (device obeh spolov), ki jih Afraat imenuje betulô(tô), nato poročeni, ki prenehajo z zakonskim življenjem in jih Afraat imenuje kadišô(tô), sveti. Skupno se imenujejo ihidoje, kar pomeni posamezniki ali samotarji, izraz, ki pomeni tistega, ki ne živi z žensko ali z moškim. Yahid je biblični izraz z istim pomenom. Afraat imenuje tudi svoje askete sinovi in hčere zaveze, izraz, ki ga imajo tudi kumranski

dokumenti. Asketi, ki so jih opisali Afraat in Evzebij iz Emese, živijo v svetu, sredi krščanskega ljudstva, stanujejo s starši (»Docet virgines cum parentibus habitare«, piše Evzebij iz Emese) ali po dva (»Sed si est relicta a matre et fratre et patre, virgo virgini cohabitata«, nadaljuje Evzebij, in Afraat: »Mulierem igitur cum muliere vivere decet, virum cum viro habitare convenit«). Te navedbe pričajo o obstoju t.i. »duhovnih sostanovalec« (kohabitacija) med asketi. Asketizem, ki ga opisujeta Afraat in Evzebij, ni bil pod vplivom grške filozofije. To še posebej velja za Afraata. Ta evangelijski radikalizem je še posebej povezan z zakramentom krsta, in to toliko, da je življenje v devištvu in vzdržnosti pojmovano kot želeni pogoj, naravna posledica in potrditev krsta.

Semitska antropologija, ki poudarja, da je človek krhko bitje, zaznamovano s strastmi, je ključ asketskega nazora pri Sirijcih. Človek je trajno nagnjen k zlu, tudi po krstu in prejemu Svetega Duha. To je strast, ki jo mora človek krotiti. To vztrajno opozarjanje Sirijcev na nevarnost strasti ima namen z vso nujnostjo vtisniti v človeka težo asketske dolžnosti in spodbuditi voljo za pogum v preseganju samega sebe, da bi tako dosegel transcendentalno naravo kot pravi Evzebij iz Emese. Ne gre samo za prečiščevanje duha in nečistih misli. Sicer ni intelektualca. »Scimus certe quia oportet naturam negari et ignorare semetipsum,« poudarja Evzebij. Volja in svoboda sta človeški vrednoti, ki sta mu vedno na razpolago, s katerima v hoji za Kristusom napreduje v krščanskem življenju. Sicer se zaveda, da lahko doseže popolno življenje, če hoče, in zato, ker hoče, je zelo zahteven in strog v asketskih vajah.

Sredstva za doseg asketskih ciljev so preprosta in težavna: hoditi za Kristusom, ubogim in čistim, ki potuje, oznanjajoč spreobrnjenje (metanojo), živeti po njegovih zapovedih, biti v občestvu s Kristusovim Duhom. S pomočjo daru Duha, ki se dobi po izvrševanju Kristusovih del, se človek spreminja in njegov »corpus animale« postaja »corpus spirituale«, tako, da oblači – kot pravi Afraat – nebeškega Adama, Oživljajočega, Go-

spoda našega Jezusa Kristusa. Duhovneži so tisti, ki prejemajo Duha. Kdor ga časti, postaja ves duhoven (»totus spiritualis«). Duh se ohranja s svetostjo in čistostjo. Podoben je sončnemu žarku. Te podobe pri Afraatu, v njegovi »VI. Demonstrationes« o sinovih in hčerah Zaveze, tj. v asketskem kontekstu, sestavljajo jedro IX. poglavja traktata »De Spiritu Sancto« sv. Bazilija.

Tenšek želi, v nasprotju z nekaterimi asketskimi zamislimi, pobarvanimi s pretiranim enkratizmom, poudariti pozitivne prvine sirskega asketizma, ki se izraža v evangeliju kot temelju in vodilu za asketsko življenje (na poseben način Matejev evangelij), kristocentризmu, pojmovanem kot hoja za Kristusom v njegovih človeških krepostih, apostolski gibljivosti in na koncu v »svetnosti« (hišni asketizem). Avtor opozarja na te pozitivne prvine sirskega asketizma. Prav po njih se močno razlikuje od cvetočega meništvja, ki ga sočasno srečujemo v Egiptu in katerega značilnost sta »fuga mundi« in »stabilitas loci«.

II. del

V prvem poglavju drugega dela razprave poskuša avtor najti sestavne dejavnike globalnega okvira evstatijevskega asketizma. Analiza nekaterih besedil »Corpus asceticum« in pisem sv. Bazilija, ki kažejo evstatijeviski fenomen, pripelje avtorja do sklepa, da evstatijeviski asketizem, za katerega se je odločil Bazilij po vrnitvi iz Aten, odkriva bistvene prvine sirijskega asketizma, in te so: hoja za Kristusom, odpoved, potujoče pridiganje, misijonska dejavnost v družinah. Zdi se, da je Evzebij iz Emese celo neposredna zveza med sirijskim in evstatijskim asketizmom. Do tega sklepa prihaja zaradi literarnega paralelizma med traktatom »Praevia Institutio ascetica« sv. Bazilija in dvema pridigama »De virginibus« in »De martyribus« Evzebija iz Emese. Te primerjave so prikazane tudi v delnem natisu disertacije.

V naslednjih štirih poglavjih drugega dela se avtor ukvarja s tematiko asketizma na koncilu v Gangri. Najprej poudarja, kako je pomembno, da razlikujemo med asketizmom, ki ga je zasto-

pal in oznanjal Evstatij iz Sebaste, in asketizmom nekaterih njegovih učencev. Za Evstatijev asketski okvir je treba stalno imeti pred očmi poročilo zgodovinarja Sokrata. Sozomen in tudi sinodalni dokumenti predvsem poudarjajo pretiravanja evstatijevcev. Z Evstatijevimi asketskimi tezami se v veliki meri strinja sam sv. Bazilij.

Osrednje teme Evstatijevega asketizma

Osrednje teme asketizma, ki izhajajo iz sinodalne dokumentacije v Gangri, povzema avtor v štirih točkah:

1. Temelj, na katerem je zgrajen Evstatijev asketizem, je krščanska odpoved (apotag ), utemeljena na devištvu, zakonski zdru nosti (enkrateia) in uboštvu. Ločitve zakonskih tovarišev, ki so jo predlagali Evstatij in njegovi učenci, ni treba razumeti kot zakonsko ločitev »a vinculo«, marveč v smislu ločitve »quoad thorum«. Asketi ne postavljajo institucije zakona pod vprašaj, marveč gre za radikalno interpretacijo nekaterih odlomkov evangelija o odpovedi, ki se nanaša na vse brez razlike, poročene in neporočene. Tudi pri evstatijevcih srečujemo prakso t. i. »duhovnih zakonov«.

2. Evstatijevski asketizem je predstavljen kot apostolsko življenje po podobi prvih kristjanov in praksi potujočih asketov. Ne priznava in celo zavrača »stabilitas loci«. Evstatijevski asketizem je opisan kot gibanje za obnovo krščanskega ljudstva in zato evstatijevski asketi razvijajo svojo aktivnost v krščanskih dru zinah, kjer opravljajo evangelizacijo in liturgijo. Zavračajo mo i na liturgična zborovanja, izogibajo se cerkva in se odločajo za privatna in karizmatična slavlja. Molitvena srečanja, slavlja in poučevanja negujejo v dru zinah, ki so pripravljene živeti v uboštvu in zakonski (spolni) zdru nosti. Kultna  istost in uboštvo sta razloga, zaradi katerih asketi zavračajo in ne sodelujejo v liturgičnih slavljih, ki jim predsedujejo poročeni duhovniki. Evstatijevci obhajajo evharistijo, ki ji predsedujejo neporočeni duhovniki.

Zavračajo udeležbo pri slavljih na grobovih mučencev, ker enačijo askete z mučenci. Zraven tega mislijo, da mo i na ljudska zborovanja na grobovih mučencev postavljajo pod vprašaj zahtevo po duhovnem radikalizmu in osebni pobožnosti.

3. Nedeljskega posta, ki ga oznanjajo Evstatij Sebastijski in njegovi posnemovalci, ni treba pojmovati v smislu zdru nosti pri jedi, marveč v smislu zdr evanja od spolnih odnosov. Vzrok za to prakso izvira iz tradicije sirijske Cerkve in se imenuje »post od narave«, ki se razlaga s kultno čistostjo, ki navsezadnje izhaja iz judeo-krščanstva prek Sirije. Ker je nedelja posvečena molitvi in čaščenju, je bil spolni odnos pojmovan kot nezdružljiv s praznovanjem Gospodovega dne.

4. Na družbeni ravni je evstatijevski asketizem gibanje osvobajanja, in sicer tako, da se upira suženjski strukturi in se bojuje za enakovrednost med moškimi in žensko. Nenavadna in revna obleka asketov, enaka za moške in ženske, nagovarjanje žensk, da si ostrižejo lase, so navade, ki so povzročile odpor pri nekaterih ljudeh, ki so bili na visokih položajih v družbi in Cerkvi tistega časa.

Sklep

Evstatijevski asketizem brez dvoma vsebuje nekatera pretiravanja. Kljub temu jih ne smemo posploševati in jih pripisovati na splošno vsemu evstatijevskemu gibanju. Tisto, kar avtor še posebno poudarja glede na koncil v Gangri, je obstoj arhaičnih asketskih prvin sirijskega izvora, o katerih pričuje evstatijevsko gibanje na ozemlju Cerkve v Mali Aziji. Ti elementi, pojmovani v svojem pravem kontekstu, niso bili tako negativni, kakor se zdi na prvi pogled na koncilu. Občasno so se kasneje pojavljali v zgodovini Cerkve pri različnih duhovnih gibanjih. Sklepi koncila v Gangri pričajo, da je tak asketizem naletel na odpor v tedanji Cerkvi tudi zato, ker se je centralizala in povezovala s cesarsko oblastjo. V tem kontekstu pomeni evstatijevski asketizem ostro kritiko konstantinske »preobrazbe« Cerkve.

Ime evstatijevcev se je hitro izgubilo v zgodovini. Kljub temu so se njihove bolj ali manj pozitivne ideje ohranile v spisih sv. Bazilija, ki se je s svojim cerkvenim čutom in organizacijsko genialnostjo trudil, da bi usmeril njihova radikalna pojmovanja in vključil asketizem v krajevno Cerkev. Evstatijevski asketizem se je obranil tudi v poznejši duhovni literaturi mesalijanske smeri, v spisih Pseudo Makarija in hezihastične duhovnosti. To literaturo so označili pozneje za mistično. Toda vsako mistiko uvaja močan asketizem, evangeljska radikalizacija, ki se pogosto ujema s kritiko struktur. V tem pomenu ima tudi evstatijevski asketizem zasluge, da je Cerkev usmerjal k evangeljski prenovi.

Ta širša predstavitev — predvsem po uvodu v tezo — nakazuje, da je patristična tema lahko tudi danes zelo sodobna in nam marsikaj odkriva in lajša spoznanje in razumevanje današnje Cerkve in njenih gibanj.

Vinko Škafar

Ivo Lukanc, *Diocletianus. Der römische Kaiser aus Dalmatien*. Fondation numismatica antica. Edit Cultura, Wetteren 1991, str. 343.

Slovenskega avtorja nemško pisarja kataloga Dioklecijanovih zlatnikov predstavlja Michel Amandry, konservator v kabinetu novcev pariške Nacionalne knjižnice, kot »amaterja v plemenitem pomenu besede«, ki je »na svojih številnih potovanjih po svetu zbral edinstveno fotodokumentacijo«, kar je zdaj v knjigi dostopno vsem. Zakaj se je dr. Lukanc usmeril prav na zlatnike cesarja Dioklecijana, nam razloži Georges Depeyrot iz francoskega raziskovalnega centra (C.N.R.S.): avtor knjige je bil rojen v Dioklecijanovem Splitu in s portreti na 528 zlatnikih nam je hotel približati Dioklecijana kot človeka. Isti strokovnjak sodi, da pri tem avtor ni prezrl nobenega doslej znanega novca.

Bralcem Bogoslovnega vestnika seveda ne predstavljamo knjige kot numizmatikom. Zato poudarjamo le tiste dele knjige, ki so posebej pomembni tudi za

teologe in zgodovinarje. Dioklecijan je cesar, ki je temeljito posegel v življenje kristjanov v 3. stoletju. Najprej je koristen podroben kronološki pregled njegovega življenja (str. 12–15 nemško, 22–25 francosko, 32–35 angleško: večina knjige je namreč trojezična).

Ker je bil avtor posebej pozoren na cesarjev portret, je objavil tudi posnetke njegovih podob na različnih spomenikih (str. 72–97), potem ko je predstavil epigrafske (napisne) spomenike njegovega življenja.

Glavni del knjige je seveda seznam vseh Dioklecijanovih zlatnikov, avreusov (Corpus nummorum Diocletiani aureorum, str. 99–212), razvrščen po sedanjih hraniliščih v muzejih, nato seznam po krajih, kjer so bili kovani in končno pregled, na katerih dražbah v letih od 1741 do 1990 so ti zlatniki prišli v prodajo.

Numizmatikom bo zelo koristila objavljena bibliografija na koncu knjige (str. 282–343), ki obsega najprej zgodovinske orise Dioklecijanove dobe (60 naslovov), numizmatične študije (166), dela v zvezi z Dioklecijanom (165), študije o cesarjevi denarni reformi (33), njegovem »ediktu« (126), njegovi vojski (61), upravi (140), preganjanju kristjanov (58) in končno o njegovem spominu v umetnosti in spomenikih (113), skupaj torej 922 spisov v 7 jezikih.

Dragocena in izjemno lepo natisnjena knjiga je po avtorjevi zaslugi tudi v knjižnici naše teološke fakultete v Ljubljani, kjer je na voljo uporabnikom.

Marijan Smolik

Thesaurus Patrum

Deset let je za knjižnico dolga doba, ko je v njej marsikaj novega na voljo. Leta 1983 (BV 1983, 75–76) sem poročal o tem, kako belgijska založba Brepols ne samo da izdaja novo zbirko cerkvenih očetov in srednjeveških pisateljev CORPUS CHRISTIANORUM, ampak da je

začela izdajati tudi besedna kazala posameznih del na mikrokarticaх INSTRUMENTA LEXICOLOGICA LATINA. V tistih letih so obljubljali, da bodo pripravili tudi celoten pregled besedišča posameznih avtorjev pod naslovom THESAURUS PATRUM.

V desetih letih so obljubo izpolnili v precejšnji meri za nekatere latinske očete in poznejše pisatelje pa tudi že za grške očete. Ker je vse to na voljo v knjižnici naše teološke fakultete v Ljubljani, je treba vso zbirko kratko predstaviti. V tej zbirki so zajete vse besede, ki jih je posamezni pisatelj uporabil v svojih spisih. Podobno kot v zbirki mikrokartic za posamezna dela (Instrumenta lexicologica) je tudi v Thesaurus najprej tiskan pregled vseh besed v različnih oblikah. Pri vsaki besedi je tudi podatek, v katerem spisu in kolikokrat najdemo to besedo. Na mikrokarticaх pa je vsaka izmed teh besed na vpogled z bližnjim sobesedilom, da lahko hitro najdemo ustrezen citat iz tega ali onega dela določenega pisatelja.

Prvi cerkveni oče, ki so ga na ta način predstavili, je bil 1986 sv. Gregor Veliki. V vseh njegovih spisih je 1.167.789 besed, njegov besedni zaklad pa šteje 60.767 besed. Za vsako izmed njih je v tiskanem zvezku navedeno, kolikokrat jo je Gregor zapisal in kolikokrat v posameznem svojem spisu. Podobno bi seveda lahko navajal tudi za druge pisatelje, ki so že obdelani. Drugi je bil na vrsti srednjeveški teolog sv. Bernard (1987), nato sv. Avguštin (1989), sv. Hieronim (1990) in spet srednjeveški Peter Lombard (1991). Doslej zadnji je prišel na vrsto frančiškanski brat Salimben iz Adama (1221–1288), čigar edino, a za zgodovino posebej pomembno ohranjeno delo Chronicon, je še pred izidom nove kritične izdaje v Corpus Christianorum dostopno na mikrokarticaх.

Založba Brepols je v sodelovanju s CETEDOC (Centre de traitement électronique des documents) katoliške univerze v Louvainu začela izdajati tudi enako obdelani Thesaurus za grške očete. Doslej so izšli trije zvezki: za dela sv. Gregorja iz Nazianca (1990 za prozo, 1991 za poezijo) in za carigrajskega duhovnika Leontija (1992).

V informaciji pred desetletjem sem naštel tudi avtorje, za katere je bilo v zbirki Instrumenta lexicologica latina do takrat dostopno besedišče posameznih spisov. Teh fasciklov je doslej izšlo že nad 80, zato bi bilo naštevavanje vseh imen in naslovov za večino bralcev dolgočasno. Namen tega poročila je, da bi uporabniki prišli v knjižnico naše fakultete in se sami seznanili z možnostmi, ki jih za filološki, zgodovinski in teološki študij omogoča nova tehnika.

Dodam naj še informacijo, da mikrokartice sicer pomenijo velik napredek v primerjavi z dosedanjimi tiskanimi konkordancami, da pa izpopolnjevanje računalniške tehnike in njena dostopnost na raziskovalčevi pisalni mizi odpira še nove možnosti, ki se jih je založba Brepols tudi že lotila. V sodelovanju s CETEDOC je že izdala prvi CD-ROM (compact disc, kakor je že bolj razširjen za poslušanje glasbe), na katerem je dostopno celotno besedilo skoraj vseh latinskih očetov in poznejših pisateljev. Na izdaji iz leta 1991: CETEDOC LIBRARY OF CHRISTIAN LATIN TEXTS (CLCLT) je z laserskim žarkom zapisanih 21.600.000 besed, poznejše izdaje bodo pa še izpopolnjene, kakor bo napredovalo izdajanje besedil in računalniška obdelava posameznih avtorjev. Za branje tega pripomočka pa je seveda potrebna dodatna računalniška oprema, ki pa je zaradi darov različnih dobrotnikov tudi že na voljo v naši knjižnici.

Marijan Smolik

Lexikon des Mittelalters. Artemis Verlag München in Zürich, Zvezek V., 1991. Gesla: Hiera-Mittel do Lukanien.

S tem leksikonom so bralci BV že seznanjeni, saj smo že pregledali vsebinsko prvih štirih zvezkov (BV 50/1990/336–339). Poglejmo kratko še najnovejši zvezek, debelo knjigo na 1100 straneh. Večina gesel v tem leksikonu je obdelana zelo kratko, zlasti biografska. Seveda nas najprej zanimajo tista, ki so v zvezi z našo zgodovino. Heinz Dopsch iz Salzburga je napisal dosti obsežen članek o Koroški (Kärnten) in o

Krnskem gradu (Karnburg), kjer je navedel tudi Grafenauerjevo slovensko knjigo o ustoličevanju koroških vojvod. Jadran Ferluga iz Motovuna je napisal članek o zgodovini stare Istre, Günther Hödl iz Celovca pa članka o deželi Kranjski (Krain) in mestu Kranju (Krainburg, samo v oklepaju je tudi Kranj, kot kazalica na ustreznem mestu pa slovenskega imena ni). Slovenska sodelavca sta Peter Štih iz Ljubljane, ki je prispeval geslo o Ljubljani (tokrat je Laibach samo kazalica, pri geslu pa v oklepaju), in Matej Župančič iz Kopra, ki je napisal članek o arheologiji Istre.

Ob prelistavanju debele knjige lahko opozorim samo na obsežnejše članke npr. o zgodoviniopisu (Historiographie), o dvoru (Hof), opisana je Nizozemska (Holland), kar 57 oseb je nosilo ime Hugo, obsežno je geslo o humanizmu, vrsta Jakobov in Janezov je k sreči oštevilčena (36 kot Jean, 56 Johann, 192 Johannes, 11 Ivan), opisana je Irska in njena zgodovina, islam in Italija, ki so ji posvetili kar 33 strani. Precej obsežen je članek o pisarni in kanclerjih (Kanzlei, Kanzler), ki je razdeljen časovno in prostorsko. Opisanih je 38 Karlov, precej lahko zvemo o Kastiliji in Kataloniji. Ob Kijevu je tudi članek o Kijevskih listkih, najstarejšem ohranjenem glagolskem rokopisu z besedilni iz rimske liturgije. Več člankov obravnava gesla v zvezi s Cerkvijo (Kirche), med njimi je tudi članek o cerkvenoslovanskem jeziku in literaturi, ki ga je napisal Franz Mareš z Dunaja, ki mimogrede, sicer z vprašanjem, dopušča misel, da so Brižinski spomeniki pisani v slovenščini; med obsežno bibliografijo navaja tudi Franceta Grivca. Kratak članek o knezu Koclju je napisal Berlinčan Christian Lübke, ki pa Grivčeve monografije o Koclju ne navaja.

Obsežno je geslo o kralju in kraljestvu. Opisanih je 58 Konradov, 19 Konstantinov, posebej obsežno pa še Ciril (Konstantin) in Metod izpod peresa Christiana Hannicka iz Trierja. Dragocen je njegov seznam literature o svetih bratih, ki jo iz novejšega časa pri nas bolj malo poznamo. Opisani so koncili v Konstantinoplu, Konstanzi in Lateranu. Pri geslu o slovanski cerkvenopravni zbirki Kormčaja knjiga je seveda navedeno tu-

di delo o njej, ki ga je 1964 v Rimu objavil p. Ivan Žužek. Podatki o češčanju sv. Kozma in Damijana bodo morda koristni tudi pri študiju naše preteklosti. Na 18 straneh so gesla o križu in z njim v zvezi, podrobno so opisane križarske vojske in oblike upodabljanja in češčanja križa. Hrvaški, njenemu jeziku in slovstvu so odmerili dobri dve strani, kar je za sistem tega leksikona kar precej saj sta podobno obsežna tudi orisa papeške in škofijske kurije.

Ker leksikon ni samo teološki, so avtorji obdelali tudi poseljevanje in kolonizacijo v srednjem veku (Landesausbau und Kolonisation). Pričakoval bi podatke o naseljevanju Nemcev v naših krajih, pa je tudi glede tega tako, kot sem ugotovil že prej, da slovensko ozemlje ni ne srednja ne vzhodna ne južna Evropa, Südosten je na Balkanu, naših krajev pa ni nikjer (Kočevje – Gottschee je imelo kratek članek že v 4. zvezku). Langobardi so prikazani precej obširno na več kot šestih straneh. Latinščina in latinsko slovstvo sta dobila še nekaj več prostora. Legenda aurea je bila razširjena po vsej Evropi, tudi v prevodih, ki so vestno naštet, za naše ozemlje spet ni podatkov, pa je legenda močno vplivala na naše freskante.

V obširnem članku se lahko poučimo o tako pomembni ustanovi v srednjem verku, kot je bilo fevdništvo (Lehenswesen). Mnogo podatkov je v zanimivem geslu o poučnem slovstvu (Lehrhafte Literatur), spet razdeljeno po jezikovnih področjih in časovnih obdobjih. Oddelek o slovanskem slovstvu te vrste navaja srbska in hrvaška dela. Nekaj gesel je v zvezi z liturgijo, treba pa je upoštevati, da so mnoga dejstva s tega področja našla prostor tudi v samostojnih geslih. Skoraj na koncu knjige je še opis življenja in dela 53 Ludvikov.

To naštevanje je utrudljivo, morda pa bo le kdo prišel v našo fakultetno knjižnico in si v tem ali kakem drugem leksikonu obogatil svoje znanje ter našel pot do ustrežne literature.

Marijan Smolik

Theologische Realenzyklopadie (TRE), Walter de Gruyter, Berlin Band 16–21, Register zu Band 1–17. 1987–1991.

Čas nas močno prehiteva in poročanje o nemški teološki enciklopediji v BV je že precej v zamudi. Naj bi na nekaj straneh predstavil kar šest zvezkov in še kazalo za prvih 17 zvezkov. Poročilo bo moralo biti še bolj zgoščeno kot za prejšnjih pet (BV 47/1987/ 190–194) in prvih deset zvezkov (BV 43/1983/ 222–226).

Enciklopedija je do 1991 prišla do začetka črke M, torej dobro čez polovico, in to v 14 letih izhajanja. Želim si, da bi doživeli tudi sklepni zvezek.

Zvezek 16 (1987): Idealizem do Jezus Kristus IV.

Med pomembnejšimi osebami, prikazanimi v tem zvezku, so Ignacij Antiohijski in Ignacij Loyolski, papeža Inocenc III. in IV., Irenej iz Lyona, Izidor Seviljski, Ivo iz Chartresa, Karl Jaspers in Hubert Jedin. O Svetem pismu razpravljajo članki: Izak, Jahvist, Jakob, Jeremija, Jeriha, Jeroboam, Jeruzalem, Izaija (Jesaja). Cerkveno zgodovino posameznih dežel in zgodovino verstev spoznamo iz gesel: Indijanci, Indija, Indonezija, inkvizicija, investiturni boj, iranske religije, Irska, islam, Islandija, Izrael, Italija, jakobitska cerkev, janzenizem, Japonska, jezuiti. Filozofijo in dogmatiko obravnavajo: idealizem, ideja, ideologija, individualizem, industrializacija, informatika, onstranstvo (jenseits). Sklepni članki v tem zvezku so del gesla Jezus Kristus: na 100 straneh obravnavajo Novo zavezo, staro Cerkev, srednji vek in dobo reformacije (naslednjih sedem so pustili za naslednji zvezek). V liturgično in umetnostno področje posegajo gesla: ikonografija, iniciacija, insignije, irenika, ironija, Jahve.

Zvezek 17 (1988): Jezus Kristus V. do Katekizemska pridiga.

O Jezusu Kristusu pišejo še na 80 straneh, in sicer do razsvetljenstva, do naših dni, dogmatično, praktično-teološko, v judovstvu, verskozgodovinsko,

v umetnosti (s prilogo). Sistematična so še gesla: judovstvo, katehetika in katekizem. Med biografskimi gesli je veliko Janezov, nato še: Jožef Flavij, Carl Gustav Jung, Josef Andreas Jungmann, mučenec Justin, Justinijan, Franz Kafka, Kant, Karel V., Karel Veliki. Svetopisemska so gesla: Joel, Janezov evangelij in pisma, Jona, Josija, Jožef, Judovo pismo, Judita, Kanaan, kanon. Cerkvenozgodovinska obsežneje obravnavana so: jožefinizem, jubilejno leto, judovstvo – krščanstvo, mladinsko gibanje (Jugendbewegung), Jugoslavija, cesarstvo in papeštvo, Kambodža, Kanada, kapitalizem, kapucini, kardinalski kolegij, karmeličani, karolinška renesansa, kartuzijani. Nas posebej zanima geslo o Jugoslaviji. Razdeljeno je na pet oddelkov: cerkvena zgodovina Srbije, življenje srbskega pravoslavlja, vprašanje makedonske avtokefalnosti, hrvaška cerkvena zgodovina, cerkvene razmere v Sloveniji. Celotni članek je napisal Friedrich Heyer iz Heidelberga. Srbiji je posvečenih trije strani, Makedoniji skoraj dve, Hrvaški dve, Sloveniji pa 14 vrstic in tri vrstice v uvodu. Podobna so razmerja v navedeni literaturi, vendar je tam celo nekaj naslovov o Bosni. Pregleda slovenske cerkvene zgodovine, lahko rečemo, sploh ni in lahko samo upamo, da bomo dobili posebno geslo, ko pride po abecedi na vrsto, vendar bo treba za to morda še kaj storiti, ker ga Hrvaška v 20. zvezku nima (je samo kazalka na članek o Jugoslaviji).

Zvezek 18 (1989): Katehumenat do Cerkveno pravo.

Pogled na kazalo člankov v tem zvezku pove, da so mnogo obsežnejši kot v prejšnjih dveh zvezkih. Tak je že prvi o katehumenatu in katehumenih, podobno tisti o čistosti (Keuschheit) in otroku (Kind), najboljše pa je članek o Cerkvi (Kirche) in članki s tem v zvezi: Cerkev in država, Cerkev in svet, cerkvene stavbe, cerkveno leto, cerkvena glasba, cerkveni red in cerkveno pravo, s katerim se knjiga končuje. Ta gesla zavzemajo 550 strani, vsa druga v prvem delu zvezka pa samo 200. Tam so še članki o katarjih, katoliški Cerkvi in pro-

tireformaciji, o Keltih; izmed pomembnih oseb pa so opisane Katarina Sienska, Joannes Kepler, škof Ketteler, Sören Kierkegaard in Martin Luther King.

Glavno geslo o Cerkvi je po ustaljenem načinu razdeljeno na devet podgesel, ki so jih napisali različni strokovnjaki: Stara zaveza in zgodnje judovstvo, Nova zaveza, stara Cerkev, katoliška Cerkev, pravoslavna Cerkev, protestantska Cerkev (posebej doba reformacije, novejša doba in 20. stoletje). Cerkev je prikazana (na 40 straneh) z dogmatičnega, etičnega (17 strani) in praktično-teološkega (10 strani) vidika. Razume se, da je navedeno veliko ustrezne literature. Posebej so še gesla o anglikanski Cerkvi, razmerju med Cerkvijo in državo (v štirih časovnih oddelkih od prve Cerkve do 20. stoletja). V članku o cerkvi kot stavbi so dodani številni načrti in še 24 fotografskih prilog. Med njimi, žal, ni kake Plečnikove cerkve, prav tako v svetu ne vedo nič o Trubarjevi Cerkovni ordnini (v članku o cerkvenih redih).

Zvezek 19 (1990): Viri cerkvenega prava (Kirchenrechtsquellen) do Križ.

Podobno kot je bilo geslo o cerkvenem pravu v prejšnjem zvezku razdeljeno na katoliški in evangeličanski del, so tudi pravni viri prikazani posebej za eno in drugo cerkveno področje. Geslo o cerkveni uredbi (Kirchenverfassungen) na 55 straneh pojasnjuje različno ureditev Cerkve v posameznih obdobjih. V tem zvezku je spet nekaj bibličnih gesel: Jeremijeve žalostinke (Klagelieder), Kohelet, pismo Kološanom in pisma Korinčanom. Izmed oseb so prišle na vrsto: Kittel, Klauser, Klopstock, Köhler, Kolping, Konstantin, Kopernik. Iz cerkvene zgodovine so poleg tega še članki o kolonializmu, komunizmu, konkordatih pa seveda prikaz koncilov v Konstantinoplu in Konstanzi. Proti koncu zvezka so še članki o skrbi za bolnike (Krankenpflege), o bolezni (Krankheit) s teološkega vidika in o križu, ki je predstavljen kot versko znamenje pa tudi kot predmet umetnosti in pobožnosti (z več upodobitvami).

Zvezek 20 (1990): Križarske vojske (Kreuzzüge) do Leon XIII.

V tem zvezku spet prevladujejo krajši članki, daljši so le o vojski (Krieg), kritiki in kar je s tem v filozofiji in teologiji v zvezi, o umetnosti (Kunst), posebej tudi o umetnosti in religiji, o kulturi in o koncilih (sinodah) v Lateranu. Razvejana članka sta posvečena življenju (Leben) in trpljenju (Leiden). Življenjepiska gesla obravnavajo npr. Laktancija, Laineza, Lamennaisa, Lanfranka, Las Casasa, Leibniza in štiri papeže Leone (I., IX., X., XIII.) Abeceda je kriva, da v tem zvezku ni bibličnih in liturgičnih gesel.

Zvezek 21 (1991): Leonardo da Vinci do Malachias von Armagh.

V tem zvezku je obdelana liturgija z različnih vidikov, od bibličnih pojmov pa najdemo levite in Makabejce. Posebno geslo je posvečeno biblični literarni zgodovini. Razumljivo je, da je Luther in kar je z njim v zvezi, dobil dobrih 100 strani. Prikazanih je še nekaj znanih oseb: Lessing, Alfonz Linguori, Loisy, Lortz, Lubac, Ludvik. Zaradi obsežnosti izstopajo še gesla o liberalni teologiji, liberalizmu, luči in ognju, ljubezni, literaturi in veri ter makro/mikrokozmosu. Izmed koncilov so na vrsti tisti v Lyonu. Seveda sta obdelana tudi logika in Logos, izmed posameznih dežel pa so na vrsti Libanon, Luxemburg, Magdeburg, Milano in Mainz.

Leta 1990 so izdali tudi podrobno kazalo (Register) za prvih 17 zvezkov leksikona, kakor so obljubili že ob začetku izhajanja, Res je v vsakem zvezku podrobno kazalo imen, krajev in pojmov, vendar je zdaj mogoče vse to pregledati naenkrat, popravljene pa so tudi napake in gesla poenotena. Kadar bo leksikon popoln, obetajo še kazalo za celoto. Iz radovednosti sem pogledal, kje je kaj pisanega o Slovanih: o njihovi spreobrnitvi pišejo v 5. zvezku, o severnih Slovanih je nekaj v geslu o deželi Bremen, o Sloveniji pa je doslej samo tisto malo, kar je v geslu o Jugoslaviji. Slovenski prevodi Svetega pisma pa so naštet v geslu o bibličnih prevodih v 6. zvezku.

Marijan Smolik

Borut Košir, *La struttura arcidiaconale nella Archidiecesi di Ljubljana* (Pontificia Universitas Lateranensis. Excerpta e Dissertatione ad Lauream Utriusque Iuris), Roma 1990 (I—XXX; 1—165 strani).

Ob koncu leta 1990 je izšel delni natis doktorske disertacije habilitiranega profesorja cerkvenega prava na ljubljanski teološki fakulteti dr. Boruta Koširja, in sicer tretje poglavje, ki govori o »strukturi arhidiakonotov v ljubljanski škofiji v današnji situaciji«.

Vatikanski cerkveni zbor in za njim tudi sedanja cerkvena zakonodaja sta na novo opredelila strukture delne Cerkve in jih postavila na nove temelje. Princip subsidiarnosti ne velja samo za območje vesoljne Cerkve, temveč tudi za krajevno Cerkev in njene strukture. Nič čudnega ni, da sedanja cerkvena zakonodaja daje le splošne norme, ki veljajo za vso Cerkev, istočasno pa na mnogih mestih dopušča možnost oziroma celo zahteva, da krajevne Cerkve splošne norme prilagodijo in natančneje opredelijo za svoja območja, potrebe in značilnosti. Zato bo t.i. »partikularno pravno« imelo vedno večji pomen. Avtorjevo doktorsko delo želi prispevati delež k oblikovanju območnega prava v ljubljanski nadškofiji. V tem pogledu ima ljubljanska nadškofija dobre izkušnje že iz preteklosti, saj je sinoda leta 1940 razglasila »Zakonik ljubljanske škofije«, ki je delno še danes v veljavi in spada na področje partikularnega prava. Treba je poudariti, da sedanji zakonik katoliške Cerkve ne pozna strukture arhidiakonotov, to pa še ni razlog, da bi to preizkušeno ustanovo enostavno, kjer že obstaja, ukinili.

Celotno vsebino disertacije je avtor razdelil na tri poglavja, ki se med seboj metodološko in logično povezujejo in dopolnjujejo. Zato je škoda, da delo ni bilo v celoti objavljeno. **Prvo poglavje** govori o zgodovinskih začetkih in razvoju arhidiakonotov v ljubljanski škofiji do leta 1898. Zgodovina pove, da imajo arhidiakoni dolgo in bogato preteklost, posebno še na ozemlju oglejskega patriarhata in da je njihov vpliv v škofijah vedno bolj naraščal, in sicer do take me-

re, da so skoraj popolnoma onemogočili oblast škofa. To je povzročalo konflikte, tako da je Sveti sedež začel načrtno zmanjševati vpliv arhidiakonov na vodstvo škofije. Na to področje je odločilno posegel tridentinski cerkveni zbor in leta 1801 še papež Pij VII.

Z ustanovitvijo ljubljanske škofije leta 1461 ustanova arhidiakonotov na ozemlju ljubljanske škofije izgine, predvsem iz praktičnih razlogov, da se ozemlje na novo nastale škofije ne bi preveč razdrobilo. Tudi reforme Jožefa II. niso bile naklonjene arhidiakonatom, zato je bila škofija razdeljena na dekanije, vse do nastopa škofa Jegliča, ki je leta 1901 ponovno oživil strukturo arhidiakonotov v ljubljanski škofiji, sinoda pa jo je dve leti kasneje potrdila. Temu vprašanju je namenjeno **drugo poglavje** omenjene disertacije. Škof Jeglič, ki sicer ni bil »velik jurist« (10), je s strukturo arhidiakonotov želel bolj organizirati pastoralno delo in upravo v škofiji. Celotno ozemlje škofije je zato razdelil na pet arhidiakonotov, katerim so načelovali arhidiakoni, izbrani izmed kanonikov stolnega kapitlja. Njihova naloga je bila predvsem v »kontroli« dekanov in odgovornost za bolj urejeno in uspešno pastoralno dejavnost na posameznih področjih škofije. Vendar pa je bila struktura arhidiakonotov za časa škofa Jegliča dokaj nedorečena, šibka, zato pa tudi ne preveč učinkovita (15).

Tretje poglavje avtorjevega dela govori o strukturi arhidiakonotov v ljubljanski škofiji v sedanjih okoliščinah. V tem pogledu je odločilnega pomena razglasitev »Zakonika ljubljanske škofije« leta 1940, ki v členih 131—136 govori o pravni strukturi šestih arhidiakonotov v škofiji. Glavna naloga arhidiakonov je bila še vedno »kontrola« dekanov, ki so bili odgovorni za svoje dekanije. Tudi v času neposredno po koncilu arhidiakonati niso bili tisto, kar bi lahko bili. Šele pod vodstvom ljubljanskega nadškofa A. Šuštarja dobijo arhidiakoni novo vsebino (11). To niso več častni naslovi, temveč pomenijo efektivno službo in odgovornost. Postanejo neke vrste »škofovi vikarji« za določena področja v škofiji. Leta 1980 izide »magna charta« o pastirski službi arhidiakonov.

Upošteva se princip subsudiarosti na relaciji: škof-arhidiakon-dekan-župnik. Ni nujno, da je arhidiakon imenovan izmed kanonikov stolnega kapitlja, vendar praksa kaže, da je to še najboljše. Arhidiakoni so škofovi najožji sodelavci in pomočniki ter svetovalci, zato je potrebno, da uživajo neko večjo stabilnost v službi, kot pa je predvidena za dekane. Na ta način se zagotovi kontinuiteta v delovanju. V dokumentu iz leta 1980 so taksativno našteje pravice in dolžnosti arhidiakonov, ki sestavljajo konferenco arhidiakonov, so pa tudi člani raznih škofijskih ustanov (personalna komisija, komisija za ekonomska vprašanja, konference dekanov itd.). Njihov glas ni samo posvetovalni, temveč je v določenih primerih tudi odločilen. Posebni pomen imajo arhidiakoni na pastoralnih dekanjskih konferencah in pri opravljanju kanonične vizitacije, vsaj delno, kar je velika novost (159). V nekem smislu arhidiakon povezuje škofijsko kurijo s »terenom«.

Avtor je mnenja, da sedanja struktura škofovega vikarja (kan. 476) ustreza strukturi arhidiakona (160), bistvena razlika je le v tem, da ima škofov vikar redno oblast, arhidiakon pa le poverjeno. Avtor končno predlaga, da bi arhidiakoni bili imenovani kot škofovi vikarji za posamezne arhidiakonate v škofiji, ne da bi spremenili »častitljivo ime«, saj že sedaj praktično opravljajo vse tisto, kar pripada škofovemu vikarju (131). Struktura arhidiakonata je za ljubljansko škofijo velikega pomena in obogatitev in bi bilo škoda, če bi ta struktura ne bila v polnosti izkoriščena v pastoralnem življenju krajeвне Cerkve.

Delo B. Koširja bo brez dvoma zanimivo tudi za tiste, ki jim je struktura arhidiakonata nepoznana, obenem pa pomeni dragocen prispevek pri oblikovanju območnega prava v ljubljanski nadškofiji.

Viktor Papež

LUIGI DAL LAGO, *L'Inamovibilità del Parroci dal Concilio Vaticano I al Codice di Diritto Canonico del 1983*. Edizioni Messaggero Padova 1991, 182 str. (ISBN 88-250-0055-3).

Omenjeno delo je celoten natis doktorske disertacije, ki jo je avtor obrnil v akademskem letu 1987/1988 na teološki fakulteti v Paderbornu v Nemčiji pod mentorstvom prof. W. Schulza. Disertacija je po svoji zasnovi in vsebini izrazito pravnega značaja in govori o zelo aktualnem problemu, in sicer o pravici župnika do stalnosti v župnijski službi. Avtor je celotno svoje delo osredotočil na določbo kanona 522 ZCP, ki pravi, da ima »župnik pravico do stalnosti in naj se zato imenuje za nedoločen čas; za določen čas ga more imenovati krajevni ordinarij samo, če je škofovska konferenca to dovolila z odlokom«. Cerkvena služba, in taka je v prvi vrsti tudi župnikova, je po svoji naravi in ureditvi »trajno ustanovljena« (kan. 145), in če je bila podeljena za nedoločen čas, ni »mogoče iz nje nikogar odstraniti, razen iz tehtnih razlogov in upoštevajoč praven določen način postopka« (kan. 193).

Vsebinsko je delo razdeljeno na štiri poglavja, ki se med seboj dopolnjujejo. V prvem poglavju avtor analizira vprašanje župnikove »neodstavljalivosti« v dokumentih prvega vatikanskega cerkvenega zbora. Že v času priprave na ta koncil so mnogi škofje predlagali, da koncil »neodstavljalivost« župnika odpravi. Zgodovina kaže, da se je tako pojmovanje župnikove službe vpeljalo v Cerkev z nastopom fevdalizma in z ustanovo nadarbinskega sistema, ki je bil odločilen pri podeljevanju župnikove službe. Od 13. stoletja dalje že obstaja praksa, da se župnikova služba podeljuje za stalno, kar je pozneje potrdil tudi tridentinski cerkveni zbor. Vatikan I. je ohranil določbo tega koncila in določil, da se župniki imenujejo »in perpetuum«, vendar pa je pri podeljevanju službe vpeljal nekatere novosti. Za župnijsko službo se zahteva najprej primernost kandidata s teološkega, pastoralnega in moralnega vidika; določil tudi t.i. »natečaj« (concursum) za izpraznjeno župnijo, ki je večkrat povezan tudi s pravicami civilnih oblasti in pravicami do patronata. Neodstavljalivost župnika je utemeljena najprej v župnijski nadarbinski, ki je stalna ustanova in je župnik z njo nekako »poročen« in zato neodstavljaliv.

Seveda pa je neodstavljenost župnika utemeljena tudi v »bonum animarum«, čeprav šele na drugem mestu. Blagor duš je bil vedno navzoč v cerkveni zakonodaji. Poleg stalnega bivališča župnika v župniji tudi neodstavljenost zagotavlja stalno navzočnost župnika v župniji, kar je za blagor duš nujno potrebno. Če pride do konflikta med župnikovo pravico do neodstavljenosti in blagrom duš, mora prevladovati to drugo. Vatikan I. uvede dve vrsti župnij: »neodstavljen« so tiste, ki so zelo velike in pomembne, manj pomembne pa so »odstavljen«. Medtem ko so škofje izven Evrope imeli večjo svobodo pri nastavljanju župnikov, saj le-ti niso uživali pravice do neodstavljenosti, pa je v Evropi bilo drugače. Posebno francoski škofje so odločno nastopali proti določitvi tridentinskega cerkvenega zbora o neodstavljenosti župnikov. Imeli pa so tudi velike težave zaradi vmešavanja civilnih oblasti pri imenovanju župnikov. Civilna oblast je negativno gledala na nadarbinski sistem v Cerkvii in proti škofom branila princip neodstavljenosti tistih župnikov, ki so se izkazali lojalne do »revolucionarne oblasti«. Vendar pa je treba poudariti, da pravica do neodstavljenosti ni bila nikoli absolutna; postopki za ostranitev in premestitev župnikov pa so bili dolgotrajni in zapleteni.

Drugo poglavje govori o »neodstavljenosti« župnikov v ZCP iz leta 1917. Zakonik ohrani pravilo, da je župnik imenovan »in perpetuum«. Za odstranitev župnika iz župnije je predviden kazenski postopek, za premestitev pa upravni postopek, ki je dvojen: za neodstavljenost in za odstavljenost župnike. Redovni župniki so vedno odstavljeni. Zakonik uvede v pravo dve vrsti župnikov: neodstavljenost in odstavljenost, kar je posledica takratnih družbenih razmer v Evropi, posebno še v Franciji, in načina evangelizacije v nekaterih novonastalih deželah v Evropi. Princip neodstavljenosti v ZCP iz leta 1917 pa ni absoluten in zato imajo škofje večjo svobodo pri imenovanju in premeščanju župnikov, kot so jo imeli do takrat. Zakonik brani pravice župnikov pred morebitno samovoljo škofov. Zato natančno

določa postopek za župnikovo odstranitev ali premestitev.

Tretje poglavje je namenjeno pojmovanju »neodstavljenosti« župnikov v dokumentih drugega vatikanskega cerkvenega zbora. Koncil postavi župnijo na nove teološke in liturgične temelje, s tem pa se spremeni tudi dosedanje pojmovanje župnikove službe in župnika samega. Odpravljen je nadarbinski sistem in v ospredje stopi župnikova pastoralna služba, ki je povezana z dolžno pokorščino in spoštovanjem do škofa, z duhom ubošva in skromnosti ter ima za najvišji cilj »blagor duš«. Z odpravo nadarbin je odpravljena kategorija neodstavljenih župnikov, prav tako pa tudi vse pravice predlaganja, imenovanja in pridržkov ter zakon o natečajih za župnije. Pastoralna služba zahteva, da župnik uživa določeno »stalnost« v službi, ki je utemeljena v soudeležnosti pri škofovi pastoralni službi in njegovi skrbi za duše in edinost Cerkve. Pri imenovanju, premeščanju in odstitvi župnikov ima škof zato bolj proste roke in mora upoštevati naravno in kanonično pravičnost. Vatikanski koncil ni naklonjen ideji, da bi škof župnika imenoval za določen čas. Odprava principa o »neodstavljenosti« župnika pomeni, da je ves smisel župnijske službe blagor duš (Š 31, D 17).

Četrto poglavje govori o pravnem položaju župnika v ZCP iz leta 1983. Sedanja zakonik je pravno uzakonil to, kar je drugi vatikanski cerkveni zbor nakazal v svojih dokumentih. Vse župnikove pravice so podrejene najvišjemu pravilu: »blagru duš«; župnikova služba pa je izgubila značaj trajnosti in neodstavljenosti. Škof ima veliko večje možnosti in svobodo kot doslej pri imenovanju župnikov, pa tudi pri njihovi odstranitvi iz župnije oziroma premestitvi drugam. Samo redovni župniki so odstavljeni »ad nutum« škofa oziroma redovnega predstojnika, vendar pa naj bi tudi ti imeli zaradi svoje pastoralne dejavnosti določeno stalnost, ki pa seveda ni ista kot pri škofijskih župnikih. Vse te spremembe pa izhajajo iz novega pojmovanja župnikove službe in župnije, ki je »trajno ustanovljena skupnost vernikov v delni Cerkvii, katere pastoralna skrb je...

zaupana župniku kot njenemu lastnemu pastirju« (kan. 515). Zakonik poudari, da župnik uživa pravico do stalnosti zaradi blagra duš, zato naj se imenuje za nedoločen čas (kan. 522). Blagor duš je torej edini kriterij, ki opravičuje stabilnost župnikove službe. Seveda pa bo v določenih primerih isti kriterij zahteval, da se župnik odstrani iz župnijske službe oziroma premesti kam drugam. Imenovanje župnika za določen čas mora z dekretom uzakoniti škofovska konferenca, vendar pa tako imenovanje nasprotuje zgodovinski in pravni tradiciji ter pastoralni naravi župnikove službe, kot jo pojmuje vatikanski koncil. Stabilnost župnikove službe je torej dragocena vrednota pravne znanosti in tradicije, ki je zato ne gre zanemarjati, saj ima končni cilj »blagor duš«, za katerega pa vemo, da mora biti v Cerkvi vedno najvišji zakon (kan. 1752).

V dodatku avtor s sinoptičnimi shemami prikaže razvoj in nastanek kanonov »De Parochis«. V precej bogati bibliografiji navaja tudi do sedaj še neobjavljene vire, ki se nanašajo na argument njegove doktorske disertacije.

Omenjeno delo pomeni vsekakor dragocen prispevek k pravno-pastoralnemu pojmovanju župnikove službe in v zvezi z njo tudi njegove pravice do stalnosti v župnijski službi, ki jo je uzakonila na temelju vatikanskega zbora sedanja cerkvena zakonodaja.

Viktor Papež

Valentin Pozaić (urednik): Ekologija. Znanstveno-etičko-teološki upiti i obzori. Centar za bioetiku Filozofsko teološkog instituta Družbe Isusove u Zagrebu. Biblioteka Bioetika, Knjiga 1, Zagreb 1991, 179 str.

Ta knjiga je prva v novi zbirki Filozofsko-teološkega inštituta Družbe Jezusove v Zagrebu z naslovom Bioetika. V njej naj bi poskušali najti odgovore na izzive sodobnih znanosti o naravi, zlasti biologije, genetike in medicine, pa seveda tudi različnih področij tehnike, ki temeljijo na njih. Ta prva knjiga obravnava zaskrbljujoča vprašanja v zvezi s

človekovim okoljem in daje podlago naslednjim, ki bodo obravnavale vprašanja življenja in zdravja.

Zamisel zbirke je vredna vse pohvale, z naslovom prve knjige Ekologija pa ne kaže soglašati. Ekologija je naravoslovna disciplina, ki obravnava odnose med organizmi (biota) in njihovim okoljem ter seveda med njimi samimi. Osnovne postavke ekologije so ekološka ravnovesja, ekosistemi, sukcesije organizmov in pod. Toda ekološka ravnovesja so prav tako v gorskih jezerih, čistih kot solza, kot v kanalih mestnih odplak, le da si slednjih z vidika naših vrednot ne želimo. Ekosistem je prav tako tropski gozd, v katerega še ni stopil človek, kot skrajno intenziven sadovnjak, ki ga proti rastlinskim boleznim škropijo dvajsetkrat. Ekološki procesi, podobno kot kemični, npr. ogenj, niso dobri ali slabi sami po sebi. Odkritje in ohranjanje ognja je eden največjih dosežkov v človeški zgodovini, ob njem se grejemo in z njim kuhamo, toda ogenj lahko uniči tudi pokrajine in mesta, izrabljajo ga lahko v zažigalnih bombah. Menim torej, da bi bilo kljub modernosti in udarnosti izraza ekologija v zvezi z vrednotenjem (torej etiko) naravnih oziroma ekoloških procesov bolje uporabiti izraz varstvo okolja v najširšem smislu, ali morda aplikativna ekologija, ko gre pri tem po vrednotenju vendarle za predloge o ukrepanju ali neredko kar za ukrepe same. Naravnim procesom preprosto ne moremo in ne smemo pripisovati dobrih strani ali pomanjkljivosti, dokler lahko tečejo po lastnih zakonitostih. Smer, kamor se bodo obrnili, v večini primerov (vsaj kar zadeva sedanji čas), uravnavajo ljudje, to pa je že aplikacija ekoloških procesov in posledično tudi ločevanje na dobre ali slabe.

Po predgovoru Valentina Pozaića in seznamu piscev sledi sestavek akademika Milana Meštrova Ekologija. Sadržaj i domet. V njem je strnjeno predstavljena ekologija kot naravna veda, česar v BV ne kaže podrobneje obravnavati. Tudi naslednji sestavek Pavle Durbešič, predsednice Hrvatskega ekološkega društva Pothvati i nade, je pretežno naravosloven in se začinja z znanim pi-

smom indijanskega poglavarja Seattleja predsedniku Združenih držav Amerike o razmerju njegovega plemena do narave v primerjavi z belci. Sestavek opisuje zlorabe narave v zgodovini, akcije in organizacije za varstvo narave nasploh in na Hrvaškem ter naravovarstvene probleme v sosednji republiki.

Sarajevski docent germanistike Ranko Sladojević je prispeval sestavek *Ogled o ekofiliji*, kjer na podlagi nekaterih filozofskih, pesniških in pisateljskih del obravnava ljubezen do narave. Ivan Koprek, docent na Filozofski fakulteti DJ v Zagrebu, je napisal sestavek *Ekološka kriza — izazov praktičnoj filozofiji*. V njem obravnava ozračje klasične filozofije, zlasti pa novoveški pojem znanosti z njeno mislijo o neskončni obvladljivosti narave, posledice tega odnosa, praktične pripombe k ekološki etiki s pozivom na integrativno mišljenje, naravo kot pogoj človeškega življenja in potrebe po prostovoljnih omejitvah ter nosilca nove odgovornosti.

Pero Vidović, ki predava svetopisemske predmete na teološkem študiju Filozofsko-teološkega inštituta DJ v Zagrebu, je prispeval sestavek *Ekologija na prvoy strani Biblije*. Jezikoslovno obravnava prvih 35 vrstic Geneze. V bistvu gre za vprašanje, ali Sveto pismo Stare zaveze dovoljuje ljudem (neomejeno) izrabo narave ali jim naroča skrbno upravljanje z njo v prid sebi, pa tudi v prid drugim stvarem. Ta sestavek lahko razumemo kot polemiko proti precej razširjenemu mnenju, da je zdajšnja ekološka kriza posledica judovsko-krščanske tradicije. Seveda je pisec upošteval le nekaj tovrstnih del.

Valentin Pozaić, predstojnik Filozofsko-teološkega inštituta DJ v Zagrebu in predavatelj moralne teologije prav tam, je napisal sestavek *Ekologija v teologiji*, kjer obravnava motive, temelje, holiistično etiko, antropocentrizem, *lex orandi* — *lex credendi* in kulturo, podrobneje pa svetopisemski *dominium terrae*.

Stjepan Baloban, predavatelj moralne teologije na teološkem študiju Filozofsko-teološkega inštituta DJ in na Inštitutu za cerkveno glasbo pri Teološki fakulteti v Zagrebu je prispeval se-

stavek *Soodgovornost za varstvo človekovega okolja*. V njem so poglavja *Človek — kristjan v svetu*, *Pot odgovornosti — težja pot*, »Splošno dobro« postane skupno dobro vseh ljudi, *Etika okolja*, utemeljena na etiki odgovornosti. V tem sestavku se pisec zavzema za to, da bi človek postal terapevt stvarstva in ne njegov manipulator.

Dominikanec Marijan Biškup, docent za moralno teologijo na Teološki fakulteti v Zagrebu, je prispeval članek *Ekološki problemi v dokumentih cerkvenega učiteljstva*. Kot izhodišče šteje encikliko *Mater et magistra* (1961), nato pa obravnava konstitucijo *Gaudium et spes* (1965), encikliko *Populorum progressio* (1967), apostolsko pismo *Octogesima adveniens* (1971) in dokument sinode I. 1971 *De iustitia in mundo*. Od sedanjega papeža obravnava ekološko tematiko v enciklikah *Redemptor hominis* (1979), *Laborem exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1987) in poslanico za svetovni dan miru I. februarja 1990 *Pace con Dio creatore. Pace con tutto il creato*.

V dodatku so objavljeni zadnja omenjena papeževa poslanica, papeževo pismo o razglasitvi Frančiška Asiškega za zavetnika prijateljev okolja (1979), Frančiškova Sončna pesem in poslanica indijanskega poglavarja belemu človeku (škoditi zemlji pomeni prezirati njenega Stvarnika).

V sorazmerno drobni knjigi so obdelani številni tehtni problemi z mejnega področja med ekologijo in etiko, dane so številne spodbude za bolj ustrezno ravnanje z okoljem, upati je le, da bodo tudi uresničene.

Jože Maček

**KATOLIŠKA OBNOVA IN PROTIREFORMACIJA
V NOTRANJEAVSTRIJSKIH DEŽELAH 1564 – 1628**

ZBORNİK SLOVENSКИH PREDAVANJ

Predgovor	5
Franci Petrič	
Ljubljanski škof Janez Tavčar	9
Bogdan Kolar	
Ljubljanski škof Tomaž Hren in katoliška obnova	17
Metod Benedik	
Kapucini v notranjeavstrijskih deželah	29
Marijan Smolik	
Liturgija v času katoliške obnove	43
France Martin Dolinar	
Problem vzgoje duhovnikov kot nosilcev cerkvene prenovе	52
Vincenc Rajšp	
Protireformacija na Kranjskem na primeru župnije Škocjan pri Turjaku	65
Jože Mlinarič	
Vizitacije sekovskih škofov Martina Brennerja in Jakoba Eberleina na slovenskem Štajerskem	72
Emilijan Cevc	
Oživljanje sakralne umetnosti v času politične rekatolizacije v notranjeavstrijskih deželah	84
Nace Šumi	
Cerkvena arhitektura 17. stoletja na Slovenskem	93
Ana Lavrič	
Vloga ljubljanskih škofov Janeza Tavčarja in Tomaža Hrena v likovni umetnosti katoliške obnove	99
Edo Škulj	
Škof Tomaž Hren in cerkvena glasba	110
Breda Pogorelec	
Cerkveno življenje in slovenščina v javnosti v sedemnajstem stoletju	121
Jože Pogačnik	
Slovenska literatura v 17. stoletju	133
Marija Stanonik	
Slovstvena folklor v obdobju protireformacije in baroka pri Slovencih	142

RAZPRAVE

Krašovec Jože

Faraon — literarna in psihološka paradigma samovolje
(2 Mz 7,8 — 11,10) 155

Ocvirk Drago

Od misijonstva k evangelizaciji 170
Evharistija in evangelizacija 182
Krst in krščansko poslanstvo 188

Snoj Jurij

Antifonal iz Kranja: Uvod v oblikoslovno razčlenitev 192

REFERATI — KOREFERATI (TEOLOŠKI TEČAJ '92)

Dolenc Bogdan

Prenova kristjana in Cerkve —
temeljni pogoj nove evangelizacije Evrope 245

Nežič Julka

Moški in ženska iz obličja v obličje 252

Potočnik Vinko

Nova duhovna gibanja — izziv za novo evangelizacijo 258

Sorč Ciril

Bog, ki osvobaja človeka 213

Stres Anton

Svoboda med individualizmom in kolektivizmom 204

Štuhec Ivan

Osmišljenost nove zavesti 233

IN MEMORIAM PROF. DR. LAMBERT EHRlich — PO 50 LETIH

Poznič Andrej

Slavnostni govor ob petdesetletnici smrti dr. Lamberta Ehrlicha 264

Juhant Janez

Razmere, ki so privedle do Ehrlichovega umora 268

Ocvirk Drago

Znanstveno in organizacijsko delo dr. Lamberta Ehrlicha 274

PREGLEDI

Benedik Metod

Ob ponovni vključitvi Teološke fakultete v Univerzo v Ljubljani 279

Juhant Janez

Teološka fakulteta v akademskem letu 1990/91 283

Smolik Marijan

Izbrani eseji, razprave in članki Franceta Dolinarja 287

Dolinar France

Slovensko katoliško znanstveno delo 292

Smolik Marijan

Kako je Baraga poznal Indijance 308

Sorč Ciril

Jürgen Moltmann, *Der Geist des Lebens* 311

PREVODI

12. oktober 1492 kot izziv za evropsko teologijo (A. Štrukelj) 327

OCENE IN PREDSTAVITVE

Bovon François, *Das Evangelium nach Lukas (Lk 1,1-9,50) III/1. Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament* (F. Rozman) 331

Brunner-Traut Emma, *Kopti. Življenje in nauk zgodnjih kristjanov v Egiptu* (F. Rozman) 336

Košir Borut, *La struttura arcidiaconale nella Archidiocesi di Ljubljana* (V. Papež) 347

Lexikon des Mittelalters V (M. Smolik) 343

Luigi dal Lago, *L'immovibilità dei Parroci dal Concilio Vaticano I al Codice di Diritto Canonico del 1983* (V. Papež) 348

Lukanc Ivo, *Diocletianus. Der römische Kaiser aus Dalmatien* (M. Smolik) 342

Pozaić Valentin (ured.), Ekologija. Znanstveno-etičko teološki upiti i obzori (J. Maček)	350
Tenšek Tomislav Z., L'ascetismo nel Concilio di Gangra. Eustazio di Sebaste nell'ambiente ascetico siriano nell'Asia Minore nel IV. secolo (V. Škafar)	338
Theologische Realenzyklopädie (TRE), Bd. 16–21, Register (M. Smolik)	345
Thesaurus Patrum (M. Smolik)	342
Tomić Celestin, Isus iz Nazareta — porok i Krist (F. Rozman)	333
Tomić Celestin, Isus iz Nazareta — Gospodin slave (F. Rozman)	334

VSEBINA

(Table of Contents)

RAZPRAVE (Articles)

Jože Krašovec

- Faraon — literarna in psihološka paradigma samovolje
(2 Mz 7,8-11,10) 155
Pharaoh — A Literary and a Psychologic Paradigm of Self-Will (Exod 7:8-11:10)

Drago Ocvirk

- Od misijonstva k evangelizaciji 170
From Missions to Evangelization

Drago Ocvirk

- Evharistija in evangelizacija 182
Eucharist and Evangelization

Drago Ocvirk

- Krst in krščansko poslanstvo 188
Baptism and Christian Calling

Jurij Snoj

- Antifonal iz Kranja: Uvod v oblikoslovno razčlenitev 192
The Kranj Antiphonal: Introduction to Formal Analysis

TEOLOŠKI TEČAJ '92

Anton Stres

- Svoboda med individualizmom in kolektivizmom 204

Ciril Sorč

- Bog, ki osvobaja človeka 213

Ivan Štuhec

- Osmišljenost nove zavesti 233

Bogdan Dolenc

- Prenova kristjana in Cerkve —
temeljni pogoj nove evangelizacije Evrope 245

Julka Nežič

- Moški in ženska iz obličja v obličje 252

Vinko Potočnik

- Nova duhovna gibanja — izziv za novo evangelizacijo 258

IN MEMORIAM PROF. DR. LAMBERT EHRLICH – PO 50 LETIH

Andrej Poznič
Slavnostni govor ob petdesetletnici smrti dr. Lamberta Ehrlicha 264

Janez Juhant
Razmere, ki so privedle do Ehrlichovega umora 268

Drago Ocvirk
Znanstveno in organizacijsko delo dr. Lamberta Ehrlicha 274

PREGLEDI (*Surveys*)

Metod Benedik
Ob ponovni vključitvi Teološke fakultete v Univerzo v Ljubljani 279

Janez Juhant
Teološka fakulteta v akademskem letu 1990/91 283

Marijan Smolik
Izbrani eseji, razprave in članki Franceta Dolinarja 287

France Dolinar (1915-1983)
Slovensko katoliško znanstveno delo 292

Marijan Smolik
Kako je Baraga poznal Indijance 308

Ciril Sorč
Jürgen Moltmann, Der Geist des Lebens 311

PREVODI

12. oktober 1492 kot izziv za evropsko teologijo (A. Štrukelj) 327

OCENE IN PREDSTAVITVE (*Book Reviews*)

François Bovon, **Das Evangelium nach Lukas (Lk 1,1 – 9,50) III/1. Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament F. Rozman)** 331

Celestin Tomić, **Isus iz Nazareta - prorok i Krist (F. Rozman)** 333

Celestin Tomić, Isus iz Nazareta - Gospodin slave (F. Rozman)	334
Emma Brunner-Traut, Kopti. Življenje in nauk zgodnjih kristjanov v Egiptu (F. Rozman)	336
Tomislav Z. Tenšek, L'ascetismo nel Concilio di Gangra. Eustazio di Sebaste nell'ambiente ascetico siriano nell'Asia Minore nel IV. secolo (V. Škafar)	338
Ivo Lukanc, Diocletianus. Der römische Kaiser aus Dalmatien (M. Smolik)	342
Thesaurus Patrum (M. Smolik)	342
Lexikon des Mittelalters V (M. Smolik)	343
Theologische Realenzyklopädie (TRE), Bd. 16–21, Register (M. Smolik)	345
Borut Košir, La struttura arcidiaconale nella Archidiecesi di Ljubljana (V. Papež)	347
Luigi dal Lago, L'inamovibilità dei Parroci dal Concilio Vaticano I al Codice di Diritto Canonico del 1983 (V. Papež)	348
Valentin Pozaić (ured.), Ekologija. Znanstveno-etličko-teološki upiti i obzori (J. Maček)	350

